

FILOSOFÍA AFRO-INDO-AMERICANA

ESCUELA DEL PENSAMIENTO RADICAL

Buenos Aires, Argentina

2013

**LA ESENCIA DEL
PENSAMIENTO EGIPCIO**

ORIGEN AFROASIÁTICO DE LA FILOSOFÍA
OCCIDENTAL

A EUGENIO NKOGO ONDÓ

FERNANDO PROTO GUTIERREZ

Prólogo

Eugenio Nkogo Ondó

Pintura de Portada

Pilar Aguarón Ezpeleta

PROTO GUTIERREZ FERNANDO

Copyright © 2013 Fernando Proto Gutierrez
All rights reserved.

ISBN-13: 978-1492372257
ISBN-10: 149237225

ÍNDICE

PRÓLOGO	5
INTRODUCCIÓN	11
La teología kemética	31
Translógica o ana(dia)léctica en el pensamiento kemético	53
Aspectos esenciales de la matemática kemética	61
La sabiduría kemética en la tradición órfico-pitagórica	71
<i>Paralelos</i> entre matemática kemética y pitagórica-platónica	81

AL MÁS JOVEN DE LOS FILÓSOFOS DEL SIGLO XXI

EPISTOLARIO. León, 18 de febrero de 2011

EUGENIO NKOGO ONDÓ

Queridísimo amigo Fernando Proto Gutierrez:

No es una exageración si me inclinara a creer que tu exitosa dedicación a la investigación, emprendida justamente en los umbrales de tan temprana edad, te haya situado en la cima de los filósofos más jóvenes del siglo XXI.

Aunque la investigación filosófica cobra, por lo general, una orientación notoria más allá de los treinta años, sin embargo, en la historia de la Filosofía europea nos salen al encuentro ciertos nombres que, en su juventud, han aportado algo significativo al pensar de la época que les ha tocado vivir. Este fue el caso de David Hume, un inglés francófilo como la mayoría de sus compatriotas, quien se instala en Francia y a los 23 años escribe el “Tratado de la naturaleza humana”, su obra cumbre, aunque dijera más tarde, en la madurez, que “my work was born dead from the press”. A la misma edad, nos topamos con el francés Blaise Pascal, que publica sus “Nuevos experimentos sobre el espacio”.

Pues, el testimonio que me has enviado desde Buenos Aires, el 21 de diciembre de 2010, es una buena evocación de ese impulso juvenil. (...) Son momentos tensos de la vida que hacen feliz a una persona, en mi caso concreto, he experimentado esa felicidad guiada por la emoción de

comprobar una y otra vez que el pensamiento es libre, ilimitado y vuela como el viento. Este regalo que me has hecho enviándome el recorrido de tu esfuerzo en la investigación filosófica, es un horizonte comprometedor en la Filosofía de América Latina, de tal manera que lo incluiré con tu firma en una de mis obras, estoy pensando en mi autobiografía, que ni siquiera he pensado en su redacción, o en cualesquiera de los títulos apropiados (...)

En efecto, inicias tu breve reflexión con el nombre de Heródoto, uno de los pensadores griegos más honestos, el creador de la Filosofía de la historia en Grecia, quien, consciente del peso de la herencia de la filosofía africana que gravitaba sobre la griega, calificaba a su compatriota Pitágoras de Samos como “un simple plagiaro de los Egipcios”. Y Melampo, como habrás verificado, figura entre los literatos, en su caso poeta, que frecuentaron el Egipto de la negritud.

Tras esas citas pertinentes, sigues con paso firme el trayecto de la investigación filosófica y, como amante de la verdad, te enfrentas con la “amnesia milenaria”, como la ha calificado el filósofo gabonés Grégoire Biyogo, materializada en la negación sistemática del pensamiento africano, siendo éste la única fuente de la que bebieron sin cesar los griegos y reprodujeron sus contenidos en el suelo Heleno, tierra de sus orígenes.

Con esa marcha imparable, atraviesas con la consiguiente inquietud reflexiva las etapas o grados del acceso cognoscitivo que te conducirán al puerto deseado. En la primera etapa descifras la dualidad Osiris-Dionisio y su adaptación a la exégesis judía, donde evidencias la falta de rigor observada en “Los misterios de Jesús”, de Timothy Freke & Peter Gandy. Las comparaciones entre Osiris y Jesús son siempre posibles, pero situando a cada personaje en el seno de su época y de su cultura.

Como bien recordarás, Osiris es el segundo hijo de la pareja Geb o Seb (la tierra) y Nout (el cielo, la luz, el fuego)... Y Jesús, hijo de María y de José, al que sólo los teólogos críticos sitúan entre otros hermanos...Tratar la

forma de ser de ambas figuras, es decir, analizar en profundidad lo que en ellos significaría vida, muerte, resurrección y subido al trono de la eterna gloria, es algo que es naturalmente objeto de una hermenéutica seria y objetiva...

En la segunda etapa de tu investigación situas el tema en el mismo mundo clásico griego, donde las dos primeras divinidades conducen a Orfeo-Pitágoras. El hecho de queéeste último fuera el discípulo predilecto de los sacerdotes egipcios, en cuyos templos permaneció durante 22 años, y de los que el mismo Platón consumiera también 13 años de su vida, en ese territorio al que ellos mismos llamaban País de Negros, te ha motivado más para indagar con ahínco la conexión entre el pensar helénico y el egipcio. Entiendo que la tercera etapa de tu vocación investigadora comienza en el Colegio Máximo San José de San Miguel, de Buenos Aires, donde a pesar de la oportunidad que te brinda su Biblioteca San Teresa de Jesús, sólo Jacques Pirenne, en su obra “Historia de la civilización del antiguo Egipto”, es capaz de ofrecerte tres referencias de la influencia del pensar nilótico en Jenófanes, Empédocles y Platón, algo que no te satisfizo e incluso, me imagino, te habría sorprendido.

Pienso que te resultará provechoso trabajar con esos pioneros de la Filosofía de la liberación, cuyos nombres recuerdas, otra expresión de la Teología de la Liberación... En una época en que, siendo más joven, leía a Freire, a Leonardo Boff, conocí a Enrique Dussel, en 1972, en el Colegio Mayor Universitario Ntra. Sra. de África, ubicado entonces en la Avda. de Séneca, en la ciudad universitaria madrileña, no donde se ubica actualmente, y me acuerdo que nuestra conversación puso de manifiesto la diferencia que separaba nuestras dos formas de entender la Filosofía.

La cuarta etapa de tu itinerario filosófico arranca desde la lectura fragmentaria de la “Síntesis sistemática...”, en 2008, y tu graduación como licenciado de Filosofía, en 2009, hasta la fecha. Qué bueno, qué enorme

placer nos produce recorrer el camino que conduce a la verdad. “La verdad os hará libre”... Creo que con tu investigación has conseguido esa verdad que te ha hecho libre, te ha convertido en un auténtico ciudadano del mundo...

En esa tarea nos une el mismo proyecto, el de liberarnos a través de la Filosofía, liberar a nuestra forma de pensar, de ser o estar-en-el-mundo, del particularismo acaparador que pretendía ignorarlo o negarlo. Como bien aciertas con tu dinamismo juvenil, la liberación de África y de América se convierte obviamente en un proyecto que engloba al doble e inmenso campo intercultural e interdisciplinar... Como habrás observado en mi dato biográfico, sólo he estado en los Estados Unidos, como investigador en 1980-1981, pero el comportamiento mecánico como Hombre unidimensional que caracteriza a su sociedad, como nos lo explicó bien Herbert Marcuse, me llevó a la increíble decepción que describo en *L’Humanité en face de l’impérialisme*.

He de confesarte con cierto pesar que, desde ahí, contemplaba a cierta distancia la inconmensurable tierra de mis hermanos latinoamericanos y me quedé con tantas ganas de acercarme más hacia ellos... Estos monumentos milenarios de los mayas, de los Indios, de los Aztecas, etc. me revelan una Historia profunda, una Filosofía, una Teología, un Arte, etc. Pero me temo que, a mi edad, me resulte ya difícil pensar en la posibilidad de viajar a esas escalas continentales...

Por fin. Me das la buena nueva, por la que, desde el año 2010, prometes dedicar tus mejores esfuerzos a la realización de un Seminario específico, en la Multiversidad Abierta de Buenos Aires, que con tus propias palabras, fruto de una reflexión merecida, entonas con el título de: “Origen africano de la filosofía griega: Síntesis sistemática de la filosofía africana, de Eugenio Nkogo Ondó”.

Debo insistir en que esta es una de las grandes noticias que me ha hecho y me hará feliz a lo largo de mi vida. Sí, querido amigo, hermano y compañero de viaje, tu palabra, tu decisión es un proyecto revolucionario. Esta es la revolución del pensamiento que he propuesto a la intelectualidad universal del siglo XXI. Como habrás constatado en su introducción, esa obra, “Síntesis sistemática de la filosofía africana”, es en realidad el primer volumen de “La pensée radicale”, que publiqué en La Société des Écrivains, de Paris, en 2005, en la que proponía, propongo, entre otras múltiples ideas, “una revolución del pensamiento” y “un pensamiento revolucionario”, y no dispone todavía de su correspondiente versión castellana, por el hecho de que España no ha sido creadora ni acogedora de esas ideas ajenas a la Escolástica y a la moda, como nos lo explicó bien el maestro Ortega y Gasset, en su España invertebrada...

Con ello, compartimos otra vez un mismo proyecto: el de la concepción y extensión planetaria de esta nueva hermenéutica revolucionaria del saber universal... En esta guisa, me es grato recordarte el nombre de Ambrosio Sebastián Abeso-Ndjeng, doctorando en Teología africana, quien desde el año académico 2007-2008, imparte docencia en la universidad de Las Palmas de Gran Canaria. En el programa de sus cursos de Metafísica, figura el del Origen de la Filosofía: “Síntesis sistemática de la filosofía africana” (...)

Con ese bagaje intelectual, con el que cuentas tanto aciertos como presagios o vaticinios, eres plenamente consciente de “Que África y América obren y piensen su situación y porvenir, recobra la esperanza en la lucha por nuestra dignidad como pueblos hermanos. Creo que el siglo XXI ha de señalar el abrazo fraterno entre nuestros continentes.” En efecto, querido amigo Fernando, esta es la realidad y la responsabilidad que tenemos que asumir. Nuestra forma de ser y de pensar, nuestra historia lo requieren, nos exigen comprometernos en este abrazo fraterno... Casi hacia

el umbral del siglo XX, en 1919, surge el panafricanismo. En 1947, Kwame Nkrumah irrumpe con su ideal de liberación total de África y, en 1957, funda el movimiento de la Filosofía e ideología de la conciencia africana. En esa época surgen varios movimientos, ente otros: el estrictamente metafísico o filosófico, de Alexis Kagame, el de la Filosofía de la historia, protagonizado por Cheikh Anta Diop, y el de la Teología africana, representada por Meinrad P. Hebga, Engelbert Mveng, Monseñor. Tshibangu, Vincent Mulago, etc., quienes proclaman la misma doctrina que la de la Teología de la Liberación que tiene lugar coetáneamente el América Latina... Esta es la voz unánime y circunstancial de nuestros continentes... En la actualidad, el mundo africano debe unirse a esa nueva voz que reclama la auténtica libertad que, desde Túnez y Egipto, conmueve a los países árabes...

De acuerdo con nuestra situación particular, el fenómeno se bifurca en dos dimensiones: a la anterior se añade esa otra, la que nos une en un segundo abrazo, el de los que formamos esa comunidad de tantos millones de habitantes que hablan la lengua de Cervantes... Que ese puente de comunicación que acabamos de inaugurar sea un continuo flujo de pensamientos que trasciendan las generaciones futuras.

En el mes de septiembre del año pasado, apareció “Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine”, en Éditions du Sagittaire, en Paris, versión francesa y la más completa hasta ahora de la obra, en la que se incluye nuevos capítulos. De momento, estoy redactando la “Filosofía Fang” y “Heidegger gegen Heidegger”.

Con mis mejores deseos de acierto y progreso en todos tus proyectos y en la realización de tu vida, recibe un fuerte abrazo.

INTRODUCCIÓN

FERNANDO PROTO GUTIERREZ

Eugenio Nkogó Ondó señala el hueso de Ishango, propio del Paleolítico Superior -en la actual República Democrática del Congo-, como la primera evidencia de *actividad pensante* y abstracción en África subsahariana, revelando a su vez el empleo de un sistema numérico con base en 2 y en 10.

La *negación* del pensamiento africano pertenece a la herencia colonialista y neocolonialista esencializada por el racismo, en conformidad con la idea consagrada por la teoría de la Negritud, merced a la cual el rasgo fundamental del negro africano es la habilidad en actividades pre-lógicas, más en ningún caso la formulación de ideas abstractas [1].

La *negación* y el ocultamiento de África han de conciliarse así con la ceguera o racismo con que la *filosofía occidental* forjó el mito acerca de su propio origen, enraizándose al tránsito: *mythos-logos* afincado en Grecia, ignorando -por todo y con todo- la huella del Egipto negro.

En el capítulo: “Dios desde las víctimas. Contribución para un nuevo pensamiento”, de “Religión y nuevo pensamiento”, J.C Scannone enseña:

¿Cómo es posible hablar de Dios *después del Holocausto*? A esa cuestión acuciante (Hans Jonas, Johann Baptist Metz, etc) hace eco la planteada por Gustavo Gutiérrez frente a las víctimas de injusticia en América Latina: ¿cómo hablar de Dios durante Ayacucho? Ambas preguntas apuntan a recomprender la cuestión (religiosa, teológica, filosófica) de

Dios *desde la pasión injusta de las víctimas históricas*. No tanto porque el Holocausto (y los holocaustos) pongan en duda – como en una nueva teodicea- la bondad, el poder o la misma existencia de Dios, sino porque muestran la crisis de un cierto tipo de racionalidad y exigen una *racionalidad nueva*, desde la cual también será posible recomprender la pregunta (religiosa, teológica, en nuestro caso: filosófica) por Dios [2].

Pensar el *Holocausto* desde los márgenes, tal es uno de los propósitos del “Seminario CANOA” (Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales), urge del señalamiento de tal *negación*, a decir verdad, de des-ocultar el *Holocausto* que la *filosofía occidental* misma ha consumado al reducir su origen a un proceso de abstracción lógica, explícito por la gradual escisión con respecto al relato mítico.

En carta fechada el 18 de febrero de 2011, en León (la cual constituye ahora nuestro prólogo), E. Nkogó Ondó sintetiza el despliegue de la Filosofía de la Liberación africana: “Hacia el umbral del siglo XX, en 1919, surge el panafricanismo. En 1947, Kwame Nkrumah irrumpe con su ideal de liberación total de África y, en 1957, funda el movimiento de la Filosofía e ideología de la conciencia africana. En esa época surgen varios movimientos, ente otros: el estrictamente metafísico o filosófico, de Alexis Kagame, el de la Filosofía de la historia, protagonizado por Cheikh Anta Diop, y el de la Teología africana, representada por Meinrad P. Hebga, Engelbert Mveng, Monseñor. Tshibangu, Vincent Mulago, etc., quienes proclaman la misma doctrina que la de la Teología de la Liberación que tiene lugar coetáneamente en América Latina...”

El *Holocausto* consumado por la *filosofía occidental* precisa de la liberación con respecto al carácter colonizador de dicha filosofía, a través de una *nueva racionalidad* que E. Nkogó Ondó traduce en “La pensée radicale”, publicado en La Société des Écrivains, de Paris, en 2005, en la que se propone entre otras múltiples ideas, una *revolución del pensamiento y un*

pensamiento revolucionario.

La *nueva racionalidad filosófica* ha de ser revolucionaria, pues *salta* desde la comprensión *unicausal* de su origen griego (occidentalismo, E. Dussel), a la reflexión abierta acerca de su histórico despliegue multicultural-dialógico.

Pensar el *Holocausto* desde los márgenes, compromete a pensar el *holocausto* consumado por la *filosofía occidental* al negar su propio origen negro.

O. Piulats describe tres posiciones críticas referentes a la exposición canónica occidental sobre el tránsito: *mythos-logos*. Pues, a) el canon histórico enseña una evolución autónoma (milagro) de la filosofía griega, en detrimento de sus fecundaciones culturales extrínsecas (afroasiáticas). b) el paradigma occidental presupone, *a priori*, la formación en Grecia de un pensamiento lógico-racional -positivamente valorado-, en tanto fundamento de la ciencia, la democracia y la filosofía. Por último, c) el tránsito *lineal: mythos-logos* contradice, de hecho, el carácter mítico del pensamiento filosófico griego mismo (pre-platónico y platónico).

E. Nkogó Ondó, en conformidad con las teorías propias de la filosofía de la liberación -en especial de Cheikh Anta Diop-, reduce la causa del *Holocausto* susodicho a la acción colonialista-imperialista de euroamérica en África, *situación* implicada con la disposición histórico-paradigmática ínsita a M. Bernal, quien señala la estructura de un *modelo antiguo* y de un *modelo ario-racista*, el primero, rector de la historia de la filosofía -en controversia con la tradición filosófica hebrea-, hasta los siglos XVIII-XIX (1740-1880), período tras el cual el modelo historiográfico se nutre, de buenas a primeras, del vínculo dado por las ideas de *progreso* y *racismo*, haciéndose así helenocentrista.

En el capítulo: “Influencia egipcia en la filosofía jonia” J. Pirenne – desde una posición moderada/intermedia- señala, v.gr, el modo en que:

[Los milesios] convierten el empirismo en un método

científico, y, al someter las ideas religiosas al examen de la razón, sientan las bases de la filosofía.

En el plano filosófico los milesios son verdaderos innovadores, aún cuando no creen ideas nuevas sino que se limiten a formular las conclusiones de egipcios y asiáticos como principios elementales. De las cosmogonías deducen la idea del principio inicial de la materia, y de las teologías la del dualismo entre materia y el espíritu. Inspirado por la idea del *ka* egipcio, Anaxímenes extrajo del panteísmo de tendencia monoteísta una moral acorde con un sistema físico del universo, mientras Anaximandro, escrutando el concepto de caos primitivo, formulaba la idea de infinito.

Los pensadores griegos llegan a este resultado porque crean un método al cual han sido llevados por la comparación de las conclusiones adquiridas por las civilizaciones antiguas. Este método es su gran descubrimiento. Gracias a él han roto la cubierta que tenía encerrado al pensamiento oriental, al que han despojado del fárrago de simbolismos que le asfixiaba y de los rasgos específicamente nacionales que lo limitaban en su evolución. Al sustituir unos conceptos sagrados, grandiosos pero confusos, por unas ideas sencillas y coherentes, procedentes de un método racionalista, los filósofos milesios han conferido al pensamiento el valor universal que en vano los más grandes espíritus de la antigüedad oriental –me refiero especialmente a Amenofis IV- habían tratado de alcanzar[3]

J. Pirenne constata la fecundación afroasiática en Grecia, no obstante, supone el tránsito: *mythos-logos*, manifiesto por la conversión del empirismo antiguo a través de un método sistemático-racionalista que confiere universalidad al pensamiento.

La pensée radicale de-construye de manera crítico-interpretativa los presupuestos *aprióricos* que nihilizan el pensamiento, en orden a subsumirlo a determinada estructura canónica (reificada) de dominio; la de-construcción de la *filosofía occidental* solicita del des-fondamiento, respecto a dos presupuestos vertebradores del modelo historiográfico filosófico *unicausal* moderno: a) Tránsito: *mythos-logos*, co-implicado con las ideas de *progreso lineal* y carácter *superior* del pensamiento científico (razón instrumental), y b)

centralización, reducción e idealización científico-racista (lógica excluyente-binaria parmenídea).

La *prospectiva* de una filosofía revolucionaria ob-liga al señalamiento de su mismísimo origen histórico multicultural-dialógico que no piensa ya desde la orilla de la cultura latinoamericana, afroasiática o euroamericana, en el marco de un pensar-situado (universal-situado), sino que: *comunica* desde-en-con-más allá (ana-dia-léctica polimórfica) lo *común* (habencia universal) des-centrado, la esencia (*situacionalidad*) de lo habiente, sin pre-supuestos *aprióricos* reductores.

ESTRUCTURAS DE LEGITIMACIÓN Y RACIONALIDAD NIHILIZANTE

El *modelo antiguo*, -revisado por M. Bernal-, ha sido objeto de una larga controversia, descrita por F. La Nave, pues, atribuían a Egipto el origen de la filosofía, en el siglo XVI: Ludovico Lazzarelli, Francesco di Giorgio Veneto, Francesco Patrizi, Giambattista della Porta, Giordano Bruno, Symphorien Champier, Cornelius Agrippa di Nettetshem y Juan Luis Vives. Pero en el siglo XVI, mientras “autores como Otto van Heurne, Joest Lips, Johannes Gerhard Scheffer, Henricus Schvalenberg y Thomas Burnet continuarán viendo en Egipto la patria de origen de la filosofía, – especialmente en el ámbito protestante– se difunde la idea de que la filosofía hubiese sido revelada por Dios al pueblo hebreo y sólo sucesivamente hubiese llegado a la tierra del Nilo. Los antiguos egipcios asumirán el primado de la invención de la filosofía y los hebreos, vale decir el pueblo de Dios, tomarán su lugar en la fundación del pensamiento filosófico” [4].

Del mismo modo que J. Pirenne constata la fecundación extrínseca del pensamiento griego por parte de la *sophia* egipcia, implicando no obstante un *progreso* lineal -desde el empirismo hacia la racionalización

metódica-, los teóricos judeocristianos del siglo XVI y XVII señalan una secuencia histórica por la cual la sabiduría enseñada por Adán, Noe, Abraham o Moisés -según sea el autor-, a los egipcios, era *aún* transmitida por estos últimos a los griegos.

No hay, en lo que respecta a dicha teoría, una supremacía ni un cierto *milagro* heleno, pues el *modelo antiguo* es instrumentado para legitimar la centralidad y preeminencia del pueblo hebreo, -en tanto poseído, a través de la filosofía, por el *verdadero* Dios-, o bien del egipcio.

Es preciso señalar entonces el *valor* de la filosofía, en esencia, de la *Verdad*, como instrumento de legitimación de cierta *creencia*, en otras palabras, los supuestos por los que se *niega* a Egipto (y en perspectiva a África negra) toda posibilidad de actividad abstractiva, sea desde la tesis judeocristiana o desde la helenocristiana, estructuran un *corpus* argumentativo ínsito de mitología.

E. Nkogo Ondó cita al profesor C. Spight, en relación con la enumeración que éste formula sobre los mitos propios del saber científico:

1. La ciencia es fundamental y culturalmente independiente y universal.
2. El conocimiento científico es el único lenguaje fiable y totalmente objetivo.
3. La ciencia es desapasionante, no emocional y antirreligiosa.
4. La lógica es el instrumento fundamental de la ciencia.
5. El método científico conduce sistemática y progresivamente a la verdad[5]

Pues, tales mitos se corresponden con los pre-supuestos *aprióricos* vertebradores del modelo canónico de la *filosofía occidental* (helénica-judeocristiana); sin embargo, trasponer criterios de: objetividad, universalidad y escepticismo, concurrentes con la idea de un método sistemático-progresivo, con el fin de explicitar desde allí el nacimiento

mismo de la filosofía, oculta la tentativa por legitimar un modelo de saber-poder moderno, fundido con las prácticas biopolíticas de una *matriz técnico-capitalista*.

Reducir la filosofía a la sistemática lógico-pura y progresiva con la que se atisba una verdad *transubjetiva*, obedece a la conceptiva que subsume el origen del pensamiento filosófico a la búsqueda de un primer principio (*arkhè*), es decir –y en cierta medida-, a la interpretación propia del *corpus* teórico aristotélico.

Es así que la de-construcción ejecutada por *la pensée radicale* precisa *recomprender* la historia de la filosofía des-centrando la interpretación aristotélica como paradigma de lectura historiográfica de los pensadores pre-platónicos; en este sentido, cabe citar la posibilidad de una apertura a lógicas distintas respecto del modelo *uniprincipista* de Aristóteles [6], en dirección a estructurar una historia de la filosofía libre de exclusiones, y por ello, libre de holocaustos.

Pensar una filosofía irreductible a *estructurantes aprióricas* de interpretación y legitimación centralizadores, es también pensar en la universalidad de la filosofía y su carácter liberador; no obstante, dicha liberación de la filosofía -respecto de sus principios reductores-, y en lo que va, dicho *pensamiento radical-revolucionario*, contesta a la perspectiva que grita por señalar el sitio de las *víctimas* del *Holocausto*, a saber, a los excluidos por la historia canónica: tal tesis habría de tomarse, empero, como *a priori* estructurante del *pensamiento radical*, más no lo es, en cuanto que la *nueva racionalidad* filosófica es, por todo y con todo, nihilista-nihilizante, a fin de impedirse a sí misma *centralizar, reducir e idealizar*: ni víctimas ni victimarios, ni centro ni periferia.

Nihilismo, en el sentido revelado por F. Volpi, para quien éste “nos ha enseñado que no tenemos más una perspectiva privilegiada –ni la religión ni el mito, ni el arte ni la metafísica, ni la política ni la moral, y ni

siquiera la ciencia-, capaz de hablar por todos nosotros, que no disponemos más de un punto arquimedeo, haciendo palanca sobre el cual pudiéramos dar un nombre al todo” [7].

Es por ello que una racionalidad filosófica nihilista des-centra a la vez que abre su historia al diálogo inter-lógico que por esencia (*situacionalidad*) la constituye; así, el functor diádico “ni...ni” es instrumento lógico-metódico que vehiculiza la apertura hacia la co-implicación (fecundación) recíproca de diferentes e irreductibles lógicas.

Pensar el origen de la filosofía *desde* la orilla africana, en orden a desmitificar el *milagro* científico-democrático heleno -legitimador del canon estructurante occidental- no implica por eso reducir la historia misma de la filosofía al sitio de las víctimas del *Holocausto*, sino, por el contrario, abrir la posibilidad de diálogos des-centralizantes que des-oculten *lo común* (habencia-universal) y lo propio (*situacionalidad*-esencia) de las plurimórficas culturas.

ASPECTOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA KEMÉTICA CLARIFICACIÓN DEL MÉTODO

La concretización de la categoría “universal-situado” ha de considerarse a partir de la idea de “habencia-situada”; en este sentido, la *situacionalidad* señala la esencia histórica (témpero-espacial) propia de determinado habiente, que *es así y no de otro modo* (F. Rosenzweig): la situación esencializa al habiente de-terminándolo dinámicamente.

La fase haber (habencia)-habiente lleva ínsita la *situacionalidad*, y con ella concretiza su pluriformidad fáctica; es así que los aspectos (perspectivas) esenciales de la filosofía kemética hacen mención a la *situación* del pensamiento egipcio, visto en su pluriformidad fáctica (a través de la historia), pues, no hay *un/el* pensamiento kemético, sino más bien, lógicas diversas co-implicadas con la reflexión acerca de temas *comunes*: Dios,

hombre y mundo [8].

Cabe decir, sin embargo, que las escuelas de pensamiento del Antiguo Egipto *reducen* su (trans)lógica, en cada caso, a un esquema jerárquico: social, político y económico, en el que Dios se manifiesta como principio creador-ordenador de todo.

El método nihilista-nihilizante descriptivo no intenta, porque no es su objetivo, abrir o romper esquemas de pensamiento reductores (cerrados), sino más bien señalar aquello que le es propio (*situacionalidad-esencia*) a un pensamiento, con el fin de establecer *paralelos* y/o posibilidades de diálogo interlógicos; en este sentido, *hay*, de hecho, una comunicación-comunión entre el pensamiento kemético y el pre-platónico, en el marco de una estructura jerárquica reducida a Dios, concebido éste último como *principio último de todo cuanto hay* (lo vivo).

El carácter *aspectual* de la investigación hace mención al *objeto formal*, a saber, a la perspectiva *desde* la que se describirá *la situacionalidad-esencia* del pensamiento kemético; así, la doble negación lógica como propedéutica del método nihilista-nihilizante, solicita de la transdisciplinariedad como perspectiva *desde* la cual ejecutar una descripción estricta del *objeto material*, a saber, la *situacionalidad* en-co-haber del pensamiento egipcio antiguo y los *paralelos* respectivos con el pensamiento griego.

De esta forma, la esencia del pensamiento kemético se des-oculta en-con-desde-más allá de la *situación* (témpero-espacial) egipcia misma, *a fuer de* una racionalidad crítico-interpretativa (nihilista-nihilizante) transdisciplinar, que *vincula* perspectivas (saberes) diversas, sin reducir el *objeto material* (pensamiento egipcio) a ninguna de ellas.

LA ESENCIA DEL PENSAMIENTO KEMÉTICO

El pensamiento kemético estructura su *sapiencia* (reduciéndose) en torno a Dios: el alfabeto -identificado con la geometría y astrología-, es

hierofanía de símbolos (jeroglífico: palabras sagradas) con los cuales ascender (*saltar*) hacia el *Misterio Santo*. De esta suerte, el signo: “Todo es Uno”, permite pre-comprender que cada región de lo vivo=ser, pertenece de alguna u otra manera a Dios, y en definitiva, que todo sitio es punto de partida para lograr una re-uniión mística con el Creador.

La lógica del pensamiento egipcio es la analogía, y ésta se traduce en la arquitectura y aún, en la Iniciación mística; el signo: “Todo es Uno”, señala la participación analógico-respectiva de lo vivo -vinculado con el símbolo (jeroglífico=forma=astro)-, de una realidad trascendente, eterna e *innominable*.

El pensamiento kemético es por eso religioso: supone que la religación con lo vivo-mortal *consiste* en un camino de salvación y ascenso hacia lo vivo-eterno; así, la dualidad es esencial a todas las escuelas de pensamiento y ha de interpretarse como el despliegue o manifestación del Uno (*Nether*) que, tomando consciencia de sí mismo, crea (porque así lo *desea*) *todo cuanto hay*, a través del Verbo Creador.

La *donación originaria* (creación) es entonces el acto fundacional desde el cual comienza a operar el pensamiento kemético, por lo que es preciso recapitular los aspectos principales concernientes a las diversas teologías creacionistas formuladas, en dirección a articular o reconstruir la estructura cosmogónica y el modo en que había de comprender el egipcio mismo.

Todo pensamiento -en esencia metafísico-, se vio históricamente estructurado por una articulación tripartita, conformada por el orden de lo físico (mundo), lo inteligible (lógica), y lo divino (trascendente). Luego, en Egipto el mundo se ve reducido a Dios, quien lo crea al *pensarlo* y al *decirlo*, circunstancia que muestra así la *relacionalidad* e identidad lógico-ontológica a partir de la cual se instituye la idea de justicia, pues cabe decir que el asiento de las inteligencias particulares es el corazón, siendo éstos justificados ante la balanza de la diosa Ma'at, en el “Salón de las Dos Verdades”.

La identidad egipcia: corazón-lengua-existencia (vida), es aquella traducida por Parménides como: pensamiento-palabra-ser (vida), subsumida a Ma'at y a Ananké, respectivamente. En otras palabras, la identidad y necesidad egipcia están reducidas a la *contingencia* propia del ámbito ético-moral, haciendo incomprensible el pensamiento sin su correspondiente correlato ético-religioso; a decir verdad, pensar es *pensar-bien*, pues existe un necesario vínculo religioso-ético-cognoscitivo que trasluce la mismísima comunión divina entre Ra y Osiris, con la que se conserva el orden mundanal todo.

La relación identitaria: corazón-lengua-existencia subsumida a: Dios-Uno-Bueno, ha de comportarse como identidad analógica (*ipse*) y ya no como igualdad lógica (*idem*): lo vivo (habiente) participa de la inteligencia de Dios, más no por ello *es* Dios; la reducción y subsunción kemética consiste en la partición analógica que suscribe la posibilidad de tratar-con Todo (lo universal-común) de un modo particular: la piedra es *hierofanía* de Dios, participa de Él por su estricto carácter creado, pero orden físico y divino no se con-funden.

Los trazos del pensamiento egipcio elucubran una estructura relacional-analógica en la que *todo cuanto hay* se comunica de un modo armonioso (justo), gracias a la boca y los ojos abiertos de Dios. Pues si la vida (mortal o eterna) constituye uno de los ejes de la tríada identitaria egipcia, el aspecto dual-complementario del pensamiento (translógica) concurre con el señalamiento de la ignorancia y de la muerte (no-ser) como los ejes mancomunados que obedecen a Seth, principio de destrucción y contraparte de Osiris-Isis:

La muerte, considerada en sus causas y en sus consecuencias, no es, en modo alguno, lo más importante: en Egipto, como en todas partes, el problema esencial es el de la supervivencia. ¿Qué sucede después de la muerte? ¿Es ésta un fenómeno

transitorio o un accidente definitivo? Admitido que no entrañe en absoluto la disolución del ser, ¿de qué manera habrá que representarse las circunstancias en que éste proseguirá su destino? ¿Cómo asegurar la felicidad del alma, separada quizás del cuerpo? A estos interrogantes dolorosos, los súbditos de los faraones nunca cesaron de buscar respuesta. Las soluciones optimistas o pesimistas que imaginaron –y las primeras fueron infinitamente más que las segundas- varían según la condición social de los difuntos y las tendencias de las escuelas, y se transforman en el curso de las edades (...) Será menester subrayar la increíble, la admirable constancia con que los egipcios, en todas las épocas, trataron de escapar de la nada[9].

La dicotomía vida-muerte centraliza la temática antropológica, de suerte que la función *metá* caracteriza al pensamiento egipcio de todas las épocas, circunstancia vista en la construcción de onto-teo-logías soteriológicas que prometen la supervivencia de la *identidad personal (Ba)* en el *más allá* (Reino de los *Ka*); cabe deducir desde aquí, que el pensamiento egipcio antiguo es en esencia *metafísico* y, en este sentido, las diversas labores humanas están dedicadas, por todo y con todo, a alcanzar la salvación provista por dicho imaginario colectivo.

Es entonces que el orden físico (mundo creado) y el inteligible (translógica), conducen a lo *trascendente* como sitio del Todo-Uno con que se esencializa (sitúa) el pensamiento, en conformidad con lo creado

Pero es preciso también señalar el orden histórico, en el que lidian conflictos socio-políticos, como eje substancial de las diversas modificaciones del pensamiento egipcio, pues ha existido desde siempre una tensión insoslayable entre el credo osiríaco (telúrico) y el sistema solar (uránico), en lo que va, entre la democratización osiriana y la aristocratización misma de la salvación: dicha tensión abre o cierra el carácter soteriológico de las doctrinas, robustece o flexibiliza el aparato coercitivo religioso y finalmente, decide qué Dios será prometedor de la unidad del *Udyat* (Ojo de Horus) que: “representado por un ojo de humano

con el lagrimal de un halcón, simboliza todo aquello que habiendo perdido su integridad, recupera luego la plenitud. De este modo encarna la regeneración de Osiris, la reunificación de Egipto, la luna llena y el ojo de Horus sanado por Tot. Significa, en definitiva, el concepto de totalidad” [10].

La estructura analógico-respectiva con que la translógica (circunvalatoria) kemética interpreta la totalidad de todo cuanto hay, lleva ínsita la dualidad: *vida-muerte* como lógica que *principia* el carácter soteriológico de la onto-teo-logía, y la rectitud moral (Ma’at) con la que se concilia la relación identitaria: corazón-lengua-existencia; a su vez, la unidad de *Udyat* compromete a la ética con el aparato cognoscitivo, pues la salvación precisa de una justificación ante el tribunal de Osiris, asintiendo la identificación entre lo verdadero y lo bueno.

Por otro lado, la estructura ontológica coincide con la centralidad de lo orgánico en dicho pensamiento, pues la *supervivencia* mortal y la resurrección en el *más allá* han de vincularse con la idea de regeneración ritual de la cosecha, y finalmente, de la vida.

La tensión dialéctica *vida-muerte* manifiesta no sólo la dualidad como principio de regeneración del mundo, sino el aspecto conciliar del pensamiento egipcio que vincula lo luminoso y lo oscuro, el bien y el mal, el ser y el no-ser, lo *tremendo y lo fascinante*, en dirección a lo Uno-Bueno (*Nether*).

Clarificar y distinguir los *rasgos* propios (situados) del pensamiento kemético, en orden a trazar los *paralelos* y/o posibilidades de diálogo con el pensamiento pre-platónico y platónico, es razón del presente estudio breve.

ANTECEDENTES BIBLIOGRÁFICOS

En carta fechada el día 18 de febrero de 2011, E. Nkogo Ondó menciona la “*amnesia milenaria*, como la ha calificado el filósofo gabonés

Grégoire Biyogo, materializada en la negación sistemática del pensamiento africano, siendo este la única fuente de la que bebieron sin cesar los griegos y reprodujeron sus contenidos en el suelo Heleno, tierra de sus orígenes”.

Las fuentes bibliográficas primarias referidas al pensamiento egipcio, en la antigüedad, habrán de centrarse en torno a cinco autores: a) Platón, quien remite una y otra vez en sus diálogos a comprender la preeminencia de la *sapiencia kemética* b), Hecateo de Abdera, con su “Egipcíaca” (acerca de la filosofía de los egipcios), -lamentablemente perdida-, c) Manetón, que en “Egipcíaca” describe y estructura cronológicamente la historia de Egipto, obra conservada no obstante en citas de Flavio Josefo, Sexto Julio Africano y Sincelo, c) Aristóbulo de Alejandría, el primero de los filósofos del judaísmo, cuya traducción al castellano y comentarios a sus fragmentos y testimonios fueran realizados por José Pablo Martín y publicados en la Revista Oriente-Occidente (ILICOO) [11], recién en el año 1982; Aristóbulo es padre de una corriente historiográfica –que se impone hacia el siglo XVI-, que sitúa a la Ley Mosaica como propedéutica del saber egipcio y griego. Así, en el Fr. 95: “Aconteció así también que un gran sabio como Pitágoras incorporó mucho de lo nuestro en sus doctrinas”, Fr. 101: “Se debe recibir la expresión *voz divina* no como dicción de palabra sino como producción de hechos, ya que según nuestra legislación Moisés llamó palabras de dios a toda la generación del cosmos. Reiteradamente dice pues de cada cosa: Dios dijo y se hizo. Me parece que Pitágoras, Sócrates y Platón coinciden en todo esto y lo siguen, pues ellos dicen que escuchan la voz de Dios al contemplar la construcción de todas las cosas, producida con perfección y continuamente mantenida por Dios”, tras lo cual J. P. Martín, en su comentario, contradice a Aristóbulo, pues no hay, por lo menos en los diálogos platónicos referencia al verbo creador, no obstante la teología de Ptah y luego la teología amonita, concurren con dicha idea. d) Otra fuente, discutida en cada caso por los egiptólogos es Heródoto, que

dedica el Libro II y III a su paso por Egipto, emitiendo juicios que habrán de considerarse en este estudio.

En 1901, el egiptólogo James Henry Breasted redacta: “The Philosophy of a Memphite Priest” [12], artículo en el que señala los aspectos esenciales de una *auténtica* teología, inscrita en la Piedra Shabaka, que antecede cronológicamente y a pesar de Aristóbulo, al pensamiento judeocristiano, en orden a interpretar la creación a través del verbo.

J. Pirenne, belga, escribe una de las obras más preciosas sobre Egipto, enriquecida por un diálogo constante entre religión, historia, arte y filosofía; justamente, es entre sus páginas que se describe, aún no de un modo completo, el esencial vínculo entre el pensamiento kemético y el griego.

En el año 2005 O. Piulats, doctor en filosofía por la Universidad J.W Goethe de Frankfurt, publica “Egiptosofia. Relectura del Mito al Logos”, en el que traduce las categorías filosóficas del pensamiento egipcio antiguo, en orden a concebir una nueva lectura acerca del origen histórico de la filosofía, *desde la otra orilla*.

Por las corrientes anti-imperialistas y anti-colonialistas de pensamiento, propias del siglo XX, es preciso destacar a Cheikh Anta Diop, panafricanista senegalés, quien estudió la posibilidad de un vínculo genético entre los habitantes negros de Nubia y los egipcios mismos, a fin de señalar: “El origen africano de la civilización: mito o realidad”, en 1974, obra en la que también sentencia la cierta falacia de un *milagro griego*.

En los siglos XX y XXI se alza la figura de E. Nkogo Ondó, con dos obras: “Síntesis sistemática de la filosofía africana” y su ampliación “Le Génie des Ishango. Synthèse systématique de la philosophie africaine” [13], en la que muestra el influjo del pensamiento egipcio en la filosofía griega, pero sobre todo, el carácter estrictamente africano de dicho pensamiento.

Eugenio Nkogo Ondó nació en octubre de 1944 en Bibás, Akonibe,

Rio Muni, Guinea Ecuatorial.

Se doctoró en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y asistió a cursos especiales expuestos por Xavier Zubiri en Madrid. Tras sus estudios doctorales en la Complutense, sigue cursos monográficos de Ontología e Historia de la Ontología y de Filosofía contemporánea en la universidad de Paris-Sorbonne.

Ha sido lector en la universidad de Ghana-Legon, Accra (1978-1980). Desde allí se trasladó a los Estados Unidos de América llevando a cabo una investigación privada en la universidad de Georgetown, Washington D.C. (1980-1981).

Profesor adjunto en el Colegio universitario de la universidad de León (1981-1982) y catedrático Numerario de instituto de bachillerato (1983), habiendo sido simultáneamente, y durante tres años consecutivos, Profesor encargado de curso en la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de E.G.B. de la misma universidad leonesa (1984-1987). Tras la constitución del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación, es obligado a abandonar el puesto que ocupaba en aquella Escuela a causa de la famosa endogamia.

Pocos meses después de la publicación de “La Pensée Radicale”, a finales de 2005, la Société des Écrivains, de París, lo propuso como candidato a la sexta edición del Libro de Amnistía Internacional, «Libros y palabras para la libertad», que tuvo lugar en Rennes entre el 2 y el 5 de febrero de 2006.

«Por su gran contribución a la divulgación y promoción del conocimiento y reconocimiento de los valores culturales y verdades sobre África desde el respeto, la simpatía y la solidaridad», ha sido galardonado con el Primer Premio África, el 25 de mayo de 2006, en Barcelona, premio otorgado por la organización SOS-África. Es Miembro de l'Association des Auteurs Autoédités (AAA).

Se jubila de su actividad docente en noviembre de 2009, pero no abandona por ello su compromiso, la investigación, la escritura y sus intervenciones en los congresos nacionales e internacionales [14].

Tras muchos intentos por iniciar un diálogo que considero de suma urgencia –dadas las posibilidades de mutua fecundación y potenciación– entre las filosofías africana y latinoamericana, el 21 de octubre de 2010 finalmente recibo en Buenos Aires la primera correspondencia, desde León, de Eugenio Nkogo Ondó, maestro del *pensamiento radical*, y hoy, un amigo a quien por entero dedico el presente estudio, en el que sintetizo ocho años de investigación.

ESTRUCTURA DE NUESTRO ESTUDIO

Descrito el método nihilizante-nihilista (transdisciplinar) regulado por el functor diádico: “ni...ni” (1; 1.1), y vistos los *aspectos* (perspectivas) *esenciales* (situacionalidad) del pensamiento kemético (objeto material) (2.), es preciso de-terminar un temario indicativo de los saberes a tratar, a fin de articular un *corpus* sistemático del pensamiento egipcio mismo, libre de *estructurantes aprióricos*.

La primera parte describirá el pensamiento egipcio *desde sí* mismo y en su problemática con respecto a la historiografía occidental, a través de tres títulos:

1. **Teología del Antiguo Egipto:** Consentido que la creación (*donación originaria*) es el *principio desde-en-con-más allá* del cual se inicia todo pensamiento en Egipto, han de articularse las onto-teo-logías heliopolitana, menfita y amonita-tebana, conforme al concepto de Dios-Uno.
2. **Translógica o Ana(dia)léctica kemética:** en diálogo con J.C. Scannone y O. Piulats, se analiza la *circumvalación del simbolismo* como

ritual iniciático traslucido en la arquitectura, y finalmente, en la cosmogonía, suponiendo la analogía como lógica propia del pensamiento egipcio.

3. Aspectos esenciales de la matemática kemética: ha de considerarse como un apartado nuclear del presente estudio, pues des-oculta una faceta altamente conflictiva con respecto al *modelo arioracista moderno*, a la hora de discutir la capacidad abstractiva del Egipto negro.

Es entonces que la segunda parte dará cuenta acerca de los *paralelos, equivalentes homeomórficos y vínculos directos* a través de *interpretaciones, testimonios o fragmentos*, respectivamente, entre el pensamiento egipcio y el griego.

1. La sabiduría kemética en la tradición órfico-pitagórica: se corresponde con la tentativa de trazar *paralelos* en lo que se refiere a las ideas centrales que ordenarán el pensamiento griego pre-platónico, ya presentes en Egipto y, por último, a una interpretación *desde* el pitagorismo del poema parmenídeo.

2. Paralelos entre matemática kemética y pitagórica-platónica. Mostrará, acaso, el vínculo más directo entre ambos pensamientos, refiriéndose a las características propias de la *geometría sagrada* y su influencia en la conformación de las diversas onto-teo-logías.

Se resalta el aporte, en este apartado, de E. Nkogo Ondó, el cual permite por supuesto, una interpretación más estricta del caso.

La esencia del pensamiento egipcio, cuyo trabajo de investigación se inició en el año 2003 hasta finalizado el 2012, en su totalidad, no debe comprenderse sino más que como un recorrido crítico y breve que buscar revelar, en sí mismos, los aspectos filosóficos del pensamiento popular

LA ESENCIA DEL PENSAMIENTO EGIPCIO

egipcio antiguo y el modo de fecundación recíproca (fagocitación) con el pensamiento griego.

La comprensión de dicho pensamiento en relación con África, son explicados por Eugenio Nkogo Ondó en su *Síntesis...*

formas creadas.

En cuanto a *neteru*, éste es interpretado por la tradición egiptológica del modelo ario-racista con el término: *dioses*. No obstante, es preciso determinar con mayor exactitud su significado, pues *Neteru* son las *manifestaciones* (formas, aspectos) mismas del Dios-Uno, de modo que: $\overline{\text{e}}$ ***** *paut neteru*, ha de leerse entonces como: *sustancia primera* de la triple tríada (aspectos) de Dios (*Neter*, *).

La triple tríada es figurada a través del jeroglífico: ***** , es decir, veintisiete hachas sucesivas que representan [20] a) Aspectos macro-mundanales o Gran Compañía ***** $\overline{\text{e}}$ $\overline{\text{e}}$ constituida por: 1. Tmu. 2. Shu. 3. Tefnut. 4. Geb. 5. Nut. 6. Osiris. 7. Isis. 8. Set. 9. Nefitis. b) Aspectos micro-mundanales (terrenales) o Pequeña Compañía ***** $\overline{\text{e}}$ $\overline{\text{e}}$, formada por: 1. Rāt. 2. Ám-Ánnu. 3. Ám- Āntchet. 4. Ám-Het-Serqet-ka-hetepet. 5. Ám-Neter-liet. 6. Ám-Hetch-paar. 7. Ám-Sali. 8. Ám-Tep. 9. Ám-Het-ur-Rā. 10. Ám-TJnnu-resu. 11. Ám-Unnu-meht. 11. Ám-Unnu-meht. c) Aspectos de la Tuat, de los cuales son desconocidos sus nombres constitutivos.

La compañía de Dioses (*paut neteru*), o mejor, *manifestaciones aspectuales-divinas*, canonizada en la escuela de Annu (Heliópolis), se torna, desde la monarquía de Butho, *constante* teológica en la totalidad de las escuelas keméticas, y si bien varían sus nombres y número, es común observar la sustitución del Jefe, en conformidad con el Dios-Uno local (del respectivo *hespu*, $\hat{\text{O}}^{\text{t}}_{\text{A}} \overline{\text{X}}$; i, nomo), de suerte que Thot (de Hermópolis), Ptah (de Menfis) o Amón sean, en cada caso, *fuerzas* creadoras cuyos *aspectos* son, en principio, análogos.

Por consiguiente, *paut neteru* son *manifestaciones*, conforme con una relación analógica respecto de *Neter*.

The people had certainly no conception of monotheism, and saw nothing to offend them in the multiplicity of gods; each, however, chose his own god, and, as a rule, worshipped him as if he were the one only god. The learned regarded the many divine persons only in the light of revelations, manifestations; not, as some would have us believe, as emanations of the one immortal, uncreated, hidden god. The gods were his creatures, Ra himself creates his members, and his members are the gods. The hidden god by whom, in the beginning, all things came into existence (Turn in the Book of the Dead), is a being who is one only, but afterwards he revealed himself, and he reveals himself continually in innumerable forms. It was on this account that people were so tolerant of all forms, of every conception of deity, provided it was confined to the locality of its home; and it was on this account also that foreign forms of religion were so easily adopted. [21]

C.P. Tiene diferencia emanación y manifestación, pues, ciertamente *paut neteru* figura los *aspectos manifiestos* que bien comparten semejanzas porque participan de *Neter*, y diferencias, porque no *son* ellos el mismísimo dios (analogado principal).

En *El mito del eterno retorno*, M. Eliade determina el carácter hierofánico de los objetos mundanales, que adquieren sacralidad por participar de una fuerza que les da existencia, sentido o valor; así ocurre que *Neter* se identifica con el carácter numinoso: es *mysterium tremendum et fascinans* (pasmoso), cualificado, con Rudolf Otto, como Majestad.

Paut neteru son hierofanías que participan de *Neter*, y es sólo por la índole mayestática del Dios-Uno [22], que tales aspectos adquieren sacralidad a través de la creación (*donación originaria*).

La teología kemética presenta, al menos, cuatro modos de articular el acto de creación divina; en esencia, las onto-teo-logías heliopolitana, hermopolitana, menfita y amonita dan cuenta de la *situación* socio-política,

así como de la estructuración del pensamiento kemético mismo.

ONTO-TEO-LOGÍA HELIOPOLITANA

En el papiro Bremner-Rhind (en catálogo: EA 10188 del Museo Británico de Londres), Ra monologa (26,21 a 27,5):

/26/ (26,21) Para ser pronunciado: Así habló el Señor de Todas las cosas, después de que hubiese venido a la existencia: 'Fui yo quien vino a la existencia como Jepri.(26,1) Cuando vine a la existencia, 'el Ser' (26,22) vino a la existencia y todos los seres vinieron a la existencia después de que yo viniera a la existencia; numerosos fueron los seres que surgieron de mi boca antes de que el cielo hubiera venido a la existencia, antes de que la Tierra hubiera venido a la existencia, antes de que la tierra y los reptiles hubiesen sido creados en este lugar. Yo creé (26,2) [algunos de ellos] en Nun (26,23) como Los Inertes (26,3) cuando aún no podía encontrar un lugar en el que permanecer (26,4). Encontré favor (ꜥ) en mi corazón,(26,5) examiné con mi vista, y, estando solo, hice todas las formas antes de que hubiera escupido a Shu, antes de expectorar a Tefnut, antes de que viniera a la existencia cualquier otro (26,24) que pudiera actuar conmigo.

Yo concebí con mi propio corazón y allí vinieron a la existencia multitud de formas de criaturas vivas, a saber, las formas de los hijos y las formas de sus hijos.

Realmente yo me excite con mi mano, copulé /27/ (27,1) con mi mano, escupí con mi propia boca; escupí a Shu, expectoré a Tefnut y mi padre Nun los educó, mi Ojo siguiéndoles desde los eones cuando estaban lejos de mí. Después de que yo hube venido a la existencia como único dios, (27,2) hubo tres dioses además de mí. (27,1) Yo vine a la existencia en esta tierra y Shu y Tefnut se alegraron en el Nun, en el que se encontraban.

Fueron ellos quienes me devolvieron mi Ojo, después de que yo hube unido mis miembros; lloré sobre ellos, y así es como la Humanidad vino a la existencia, (27,3) de las lágrimas (27,2) que surgieron de mi Ojo, porque él estaba furioso conmigo cuando volvió y encontró que yo ya había colocado otro en su lugar, habiéndolo reemplazado con el [Ojo]

Glorioso.(27,3) Así, yo lo ascendí a mi frente,(27,4) y cuando él ejerció gobierno sobre (27,4) esta tierra entera, su ira se extinguió, porque yo había restituido lo que había sido tomado de él. (27,5)

Yo surgí de las raíces, (27,6) creé a todos los reptiles y todo lo que existe entre ellos. Shu y Tefnut engendraron a (27,5) Geb y Nut, y Geb y Nut engendraron a Osiris, Horus [Mejentiernirti], Seth, Isis y Neftis de su útero, uno tras otro, y ellos dieron origen a las multitudes que habitan esta tierra.

El *ad-venimiento a la existencia* (*Jepr*) de Ra, es crono-onto-lógicamente anterior a la emergencia de *todo cuanto hay*. Ra piensa, con favor de su *corazón* (asiento de la inteligencia) “multitud de formas de criaturas vivas”, que *haylas* al pronunciar sus nombres: “Numerosos fueron los seres que surgieron de mi boca”.

La creación por vía del pensamiento-palabra (creadora) es previa a “que [el Dios] hubiera escupido a Shu, antes de expectorar a Tefnut, antes de que viniera a la existencia cualquier otro (26,24) que pudiera actuar con [Él]”, antes de copular consigo mismo; pues Ra piensa lo que con sus palabras adviene a la existencia.

Con la emergencia de Ra, surgen Shu y Tefnut, -educados por Nun (Padre del Dios, en el que forma a los Inertes)-. Al llorar sobre ellos, Ra crea a la Humanidad; no obstante, de la Pesdyet (Compañía de dioses) (Shu-Tefnut, Geb-Nut, Osiris, Horus Mejentiernirti, Seth, Isis y Neftis), surgen también “las multitudes que habitan esta tierra”.

Sobre el ojo de Ra, N. Grimal sintetiza:

El Sol ha perdido su ojo. Envía en su busca a sus hijos, Shu y Tefnut, pero pasa el tiempo sin que éstos regresen. Decide, pues, reemplazar al ausente por otro y, cuando el ojo fugitivo finalmente regresa, ve que ha sido sustituido. De rabia, comienza a llorar y de sus lágrimas (*remut*) nacen los hombres (*remet*). Re lo transforma en cobra y lo coloca en su frente: es el ureus, que fulmina con la mirada a los enemigos del dios

(...) El tema del ojo dañado sustituido tuvo ulteriores desarrollos: sirvió también para explicar el nacimiento de la lunda, segundo ojo de Re confiado a Thot (...) y ojo sano de Horus. Este en efecto, perdió un ojo durante el combate que mantuvo con Seth por la posesión del reino en Egipto; Thot se lo habría devuelto, convirtiéndose así en el prototipo de la integridad física [23].

En el segundo monólogo (28,20-29,6, variación del primero), Ra es creador del tiempo primigenio (28,21) y *desea* lo-que-es. Por medio de su corazón y boca (pensamiento-palabra), y con su *ba*, crea las múltiples formas de *Jepri*.

Los seres generados por la *Pesdyet* (Compañía de dioses) son “las manifestaciones de los hijos y las de sus hijos”.

La teología heliopolitana, formulada durante el reinado de Buto, inscribe sus signos en los *Textos de las Pirámides*. Es así que la Declaración 600, “Plegaria para el Rey y su pirámide”, (Merenra, Pepi II, Ibi), da cuenta acerca del modo en que Atum-Jepri, elevándose como la piedra *bmbn*, escupe a Shu y expectora a Tefnut: “Y pusiste tus brazos alrededor de ellos como los brazos de un símbolo del ka, para que tu esencia pudiese estar con ellos”.

Atum, en la Declaración 587, “Discurso al Dios-Sol” (Pepi I, Pepi II, Ibi), es nombrado como dios auto-creado. Padre de la *Pesdyet* (Compañía de dioses), requerido en la plegaria por el bien del Rey-Osiris y su pirámide. Luego, en la Declaración 685 (Pepi II), los pies del Rey son bañados “por las aguas puras que existen a través de Atum, que el falo de Shu hace y que la vagina de Tefnut crea”.

En la Declaración 527, “Sobre la creación de Shu y Tefnut” (Pepi I, Merenra, Pepi II): “Atum es el que vino a la existencia, quien se masturbó en On. Él tomó su falo en su puño para conseguir el orgasmo por medio de él, y así nacieron los genelos Shu y Tefnut”

Es entonces que en la onto-teo-logía heliopolitana Atum-Ra crea a través de: 1) Pensamiento-palabra, 2) Auto-erotismo y 3) Expectoración, la *Pesdyet* (Compañía de dioses), con la cual emerge *todo cuanto hay*.

La articulación Atum-Ra-Jepri da cuenta acerca del despliegue creador, desde Nun, de lo-que-hay, concebido como “múltiples formas de *ba*”; pues en definitiva, del Uno Atum-Ra-Jepri, cuyas primeras *manifestaciones* son Nun-Shu-Tefnut, ad-viene a la existencia la Gran *Pesdyet* (Compañía de dioses): “Atum y Ra, el espíritu y la conciencia, son los dos aspectos de un mismo ser, mundo indivisible que lleva en sí la fuerza generadora de su propia substancia” [24], y la sustancia es *pant*.

Vinculada históricamente a la onto-teo-logía heliopolitana, Hermópolis sitúa a *Thot* como cabeza de una Ogdóada, a saber, de cuatro parejas de elementos masculinos -simbolizados por ranas- y femeninos -simbolizados por serpientes-, concebida como manifestación de *Thoth* y ontológicamente previa al nacimiento, a través del huevo cósmico, de Ra: *Nun-Naunet*, (aguas primordiales-espacio primigenio), *Kuk-Kauket* (lo ilimitado), *Heb-Hebet* (lo ilimitado) y *Nia-Niat* (tinieblas-oscuridad) o *Amon-Amanuet* (lo oculto-lo escondido): la Ogdóada señala el estado primigenio y amorfo de lo pre-creado: “En el centro de este pantano se forma un túmulo sobre el cual nace un huevo del que había de salir el Sol” [25], a saber Ra, quien inicia *en* y *con* el Taten (colina primordial), la creación de *todo cuanto hay*.

LOS MISTERIOS (*CHTAU*) DE ISIS Y OSIRIS

La asimilación de la teología solar y el culto osiríaco ha de producirse entre la II y V Dinastías, unificando la onto-teo-logía, fundada en la creación y posterior evolución sexuada de la materia, con la posibilidad de redención misma del hombre:

Cuando Isis consiguió reconstruir el cuerpo de Osiris, éste, en un gran impulso, dirigiéndose a Ra gritó: «Oh padre mío, ven a mí». Ra oyó su llamada y abrazó el cuerpo de Osiris y en ese supremo abrazo, Ra, el dios creador, y Osiris, el dios del bien, mezclaron sus almas hasta el punto de no constituir en adelante más que una divinidad única. De este modo el principio del bien se halla unido inseparablemente al principio creador” [26].

El aspecto fundacional del culto osiríaco recae sobre la tensión *originaria* entre el principio del bien -unificador-, a saber, Osiris (quizá, antiguo rey civilizador de los egipcios), y el principio del mal -destructor-, Seth (Tifón, en *Isis y Osiris* de Plutarco):

El mito relata que Set, desquiciado por la envidia y mediante engaños, asesina a Osiris y lo arroja al río. Isis, con la colaboración de Neftis, recupera el cuerpo de su marido; pero Set, ensañado, lo encuentra y lo descuartiza, para luego diseminar sus trozos a lo largo de todo Egipto. Isis entonces recorre el país recogiendo las piezas fragmentadas de Osiris, de modo que logra reconstruir el cadáver convirtiéndose así en la autora de la primera momia. Diosa de la magia, Isis consigue reanimar a su esposo y engendrar a Horus Infante, convirtiéndolo en genuino heredero[27].

Osiris es la divinidad (*ketónica*) que traza la secuencia salvífica: vida-muerte-vida: “He represented to men the idea of a man who was both god and man, and he typified to the Egyptians in all ages the being who by reason of his sufferings and death as a man could sympathize with them in their own sickness and death” [28].

En tanto Dios-Hombre, la pasión de Osiris señala el camino de purificación de los hombres, pero fundamentalmente, de unidad mística con el Dios-Uno, creador y bueno; en Sais, v.gr.: Heródoto describe la forma en que, en la noche del sacrificio o fiesta de la Candelaria, los egipcios encendían lámparas con las que ayudar a Osiris en su lucha contra Seth.

Pues, adscribir-se a participar del culto osiriaco conjuraba la posibilidad de salvación individual, pero sobretodo, colectiva: el ciclo vida-muerte-vida signa cómo la posibilidad de la resurrección precisa de una *sapiencia* consistente en la práctica de la justicia (*Ma'at*), en cuanto camino para alcanzar la *unidad individual* con la *Unidad Absoluta*.

J. Pirenne expone el paradigma antropológico kemético, en orden a comprender de manera integral el culto osiriaco, pues el hombre es cuerpo (*Khet*), vida (*Ka*) e individualidad (*Ba*): Ra, es poseedor de catorce *ka*: *Dyefa* (*Ayefa*) (abundancia), *Aju* (estrépito), *Dyehen* (resplandor), *Heqa* (magia), *Hu* (alimentación), *Iri* (producción de alimentos), *Nejt* (victoria), *Pesedy* (luminosidad), *Shemes* (fidelidad), *Shepes* (gloria), *Seped* (habilidad), *Uas* (honor), *Udy* (prosperidad), *User* (vigor); más siendo Jefe de los *Ka*, *está* en y con los hombres, en cuanto es su principio de vida.

El *Ka* es idéntico a la materia, lo que en el plano antropológico supone que:

El *ka* que ha animado al hombre vivo quede unido a su *ba*, esto es, a lo que hacía su personalidad, para que ésta subsista. En el sistema solar el objeto del culto funerario será, pues, conservar en el *ka* la personalidad del muerto. Este *ka* es, en el plano espiritual, el doble más exacto de lo que era el cuerpo en el plano material. Por consiguiente, será necesario reconstruirlo, no con ofrendas materiales, sino con los *ka* de estas ofrendas. En tal concepto, la ofrenda es una plegaria dirigida a los dioses para que ellos, que son espíritus puros, den al muerto los *ka* de las materias que le permitirán conservar eternamente su personalidad, es decir, su *ba*, el cual, unido al *ka* que había animado su cuerpo, gozará de la inmortalidad[29].

El arte de la momificación consignaba el intento por conservar la identidad entre *Khet* y *Ka* (cuerpo y forma –vida, acto-), con el fin de lograr que el *ba* (individualidad, con asiento en la sangre), ya justificado en la “Sala

de las dos Verdades”, habite los *Campos de Ialu* o el reino puro de Ra.

Actuar en conformidad con *Ma'at* co-implicaba participar de la unificación del *Ka* (vida eterna, forma pura) con el *Ba* (individualidad, *quidditas* del hombre portadora de recuerdos y sentimientos sin dolor). Más, con el acto de momificación y recitación de plegarias, “son los dioses quienes en el mundo espiritual reconstruyen para el muerto un cuerpo inmaterial, imputrescible, que ya no estará sometido a las miserias de la carne, el hambre y la sed” [30]. El cuerpo resucitado es él mismo un *Ka* viviente en el reino de los puros, que conserva, no obstante, su identidad (*Ba*).

Durante la XII Dinastía, el culto osiriaco se centra en el paso del difunto a través de la Duat (*Necheh-Jertet*, inframundo), a saber, en la purificación en el *Lago del loto* y de la Duat: “El muerto recorre con Osiris la *duat* y gana el cielo conducido por la estrella Orión” [31]; sin embargo, es preciso diferenciar el sistema solar, donde el difunto se inmortaliza en una esfera divina pura, respecto del sistema agrario (antiguo), en el que el difunto *justificado* es inmortalizado en los *Campos de Ialu*. Las teologías tebana y menfita sintetizan ambos sistemas para tornar *necesario* el paso del difunto a través de la *duat*, donde librándose de la carne-materia accederá a una vida en el reino puro de Ra o en los *Campos de Ialu*, según de quién sea devoto.

La liberación (purificación) que ejerce el difunto respecto de su cuerpo (*Khet*), reúne el *Ba* (principio de individualidad) con el *Ka* (principio de vida), situando al *Ba-Ka* (hombre purificado) en el reino de lo puro; la esfera de Ra, unificada a la de Osiris, simboliza la aleación del *principio creador* con el *bien*, con lo cual ha de interpretarse que, actuando en conformidad con *Ma'at*, el *Ba-Ka* participa del acto de creación misma de *todo cuanto hay*, alineándose a su vez con el principio del bien, en su cotidiana lucha contra Seth.

ONTO-TEO-LOGÍA MENFITA

Desde la columna 48 de la *Piedra de Shabako*, (XXV Dinastía: 712 – 698 a.n.e) es descripto el acto creador de Ptah, a saber:

- (48)(48,1) Los dioses que vinieron a la existencia de Ptah.
(48,2)
(49a) Ptah que está sobre el Gran Trono,... quien creó a los dioses
(50a) Ptah-Nun,(50,1) el padre que [engendró] a Atum.(50,2)
(51a) Ptah-Naunet,(51,1) la madre que dio a luz a Atum.
(52a) Ptah el Grande que es el corazón y la lengua de la Pesdyet (Compañía de dioses).(52,1)
(49b) Ptah... de quien nacieron los dioses
(50b) [Ptah]... de quien nacieron los dioses
(51b) [Ptah]...
(52b) [Ptah] ... Nefertum en la nariz de Ra, todos los días.

Ptah crea la *Pesdyet* (Compañía de dioses): asimilado a Nun-Naunet, Ptah-Nun (Padre) y Ptah-Naunet (Madre), engendra y da a luz a Atum; Ptah y Nun-Naunet (aguas primordiales) son aquí co-origenarios. En otro sentido, Ptah es el corazón (asiento de la inteligencia) y la lengua (palabra en acto-creadora) de la *Pesdyet* (Compañía de dioses).

(53) Allí tomó forma,(53,1) en el corazón [de Ptah],(53,2) y allí vino a la existencia, en la lengua [de Ptah],(53,3) algo en la forma de Atum,(53,4) porque Ptah es el Grande que infundió la vida a todos los dioses y a sus kas por medio del corazón en el que Horus tomó forma y por medio de la lengua en la que Thot tomó forma,... (54) como [una manifestación de Ptah].(54,1)

En el corazón (pensamiento-Thot) y en la lengua (palabra-Horus) de Ptah, advino a la existencia la imagen-forma de Atum.

Es así que dos relatos referencian el nacimiento de Atum: el primero, por intervención de Ptha-Num/Ptah-Naunet, en tanto el segundo, a través

del pensamiento y palabra de Ptah.

Así sucedió que el corazón y la lengua obtuvieron la supremacía sobre [todos] los miembros [del cuerpo] de acuerdo a la doctrina que él (54,2) está en cada uno de los cuerpos y cada una de las bocas (54,3) de cada uno de los dioses, de todos los hombres, de todo el ganado, de todos los seres que reptan y de todo lo que vive, pensando (54,4) lo que desea y decretando (54,5) todo aquello que anhela.

Es trazada entonces la identidad tripartita: pensar-decir-ser, (corazón-lengua-existencia) pues lo *concebido* por Ptah en su corazón es ordenado por la palabra y, en consecuencia, devenido existente: Ptah infunde así la vida con la Palabra.

En las creaturas, pensamiento y palabra se tornan *primarios*, rigiendo al resto de los miembros o sentidos corporales, pues ambos son vehículos de comunicación con Ptah, y el modo en que Él decreta lo deseado: “Él (54,2) está en cada uno de los cuerpos y cada una de las bocas”.

El acto creador consiste en el ad-venimiento a la existencia de aquello pensado-pronunciado por Ptah: así, Horus y Thot son manifestaciones mismísimas de Ptah, que traen a la existencia *todo cuanto hay*.

La vista de los ojos, la audición de los oídos, la respiración de la nariz, informan al corazón que es el que hace que todo conocimiento pueda manifestarse, y es la lengua la que pronuncia aquello que el corazón concibe. Así fue como nacieron todos los dioses y su Pesdyet (Compañía de dioses) se completó, porque cada palabra del dios vino a la existencia por medio de lo que el corazón pensaba y la lengua ordenaba. (57) Así fue creado cada uno de los kas, y establecidos todos los hemsut, (57,1) aquellos que procuran todos los al Amóntos y provisiones, por medio de esta palabra.(57,2) [Así también se hace justicia] a quien hace lo que es deseado [y se castiga a] quien hace lo no deseado.(57,3) Así se da la vida a quien tiene paz y la muerte a aquel que tiene pecado. De esta

forma se crearon todos los trabajos y todas las artes, la acción de las manos y el andar de las piernas, (58) así como el movimiento de cada uno de los miembros, de acuerdo a la orden concebida por el corazón y manifestada por medio de la lengua, y que produce todas las cosas.

Y de esta manera se dice de Ptah: 'El que creó todo y dio la existencia a los dioses'. En verdad él es Ta-tenen, (58,1) quien hizo nacer a los dioses y del que surgió toda existencia: la comida, las provisiones, las ofrendas divinas, y todas las cosas buenas y hermosas. Así se reconoció y comprendió que su poder es superior al de cualquier otro dios y de esta forma Ptah se sintió satisfecho después de crear todas estas existencias y cada una de las divinas palabras.(58,2)

Él hizo nacer a los dioses [de las ciudades], fundó las ciudades y los nomos, colocó a los dioses en sus (60) santuarios, estableció sus ofrendas, dio origen a sus capillas, y creó sus cuerpos de la forma en que sus corazones los desearon.(60,1) Y así fue como los dioses entraron en sus cuerpos, (en la forma) de todas las maderas, de todas las piedras, de todo el barro,(60,2) y de todas las cosas que crecen sobre él (60,3) (61) y en las que residen sus manifestaciones.(61,1)

De esta manera todos los dioses fueron reunidos en él, (61,2) y también sus kas, satisfechos y unidos al Señor de las Dos Tierras.(61,3)

La *Pesdyet* (Compañía de dioses) es los dientes y los labios de Ptah: “[Ellos son] el semen y las manos de Atum, porque la *Pesdyet* (Compañía de dioses) de Atum vino a la existencia por medio de su semen y sus dedos.(55,3) La *Pesdyet* (Compañía de dioses) es, en verdad, los dientes y los labios en esa boca que pronunció el nombre de todas las cosas, de la que Shu y Tefnut surgieron, (56) y la que hizo nacer a la *Pesdyet* (Compañía de dioses)”

Ptah crea y establece los ka-hemsut, a saber, el *principio vital* de lo creado; es Ptah-Ta-tenen, de quien surge-emerge todo lo existente, por acción del pensamiento y de la palabra ordenadora.

Vista, audición y olfato están subsumidos -en su actividad de informantes- al corazón, siendo la palabra la que pronuncia aquello

concebido por el pensamiento; así, lo creado, lo-que-hay, ha sido ya concebido por Ptah y advenido a la existencia por la Palabra creadora, puesta en obra por Atum.

El pensamiento menfita unifica la concéptica creacionista, -carácter onto-teo-lógico-, con la perspectiva soteriológica signada por Osiris: “Él es el principio regenerador de la creación, el gran dios bajo la forma de divinidad redentora de los hombres. Parece ser como si en la teología menfita, según ésta se manifiesta desde la XXV dinastía, se hubiese realizado un gran esfuerzo por hacer converger la explicación metafísica de Dios y del universo con la corriente mística cuya influencia es cada vez mayor en la masa de los fieles” [32].

De hecho, desde las columna 7 hasta la 31b de la *Piedra de Shabako*, se narra el modo en que Geb restituye a Horus -en disputa con Seth-, el legítimo Trono de Osiris, a quien Isis y Neftis llevan a tierra, rescatando su cadáver del posible ahogamiento:

Esta (16,1) es la tierra (17c) --- el sepelio de Osiris en la Casa de Sokar. (18c) --- Isis y Neftis sin demora, (19) porque Osiris fue ahogado en sus aguas. Isis [y Neftis] buscaron, [le vieron y atendieron]. (20a) Horus habló a Isis y Neftis: 'Deprisa, cogedle ---' (21a) Isis y Neftis hablaron a Osiris: 'Venimos, te tomamos ---.' (20b) --- y le llevaron a (21b) la tierra. [Él accedió a los portales oscuros en la gloria de los señores de la eternidad]. --- [Así Osiris heredó] la Tierra (22) en la fortaleza real, al norte de [la región a la que él había venido, y su hijo Horus se erigió como rey del Alto y Bajo Egipto, en el abrazo de su padre Osiris y de los dioses que están delante y detrás de él]

La onto-teo-logía menfita, en la que la *situacionalidad* de lo creado (manifestaciones) está subsumida al pensamiento-palabra de Ptah-Atum, señala también, con la pasión de Isis y Osiris, el camino de salvación de los mortales.

Ptah-Nun-Atum-Osiris se muestran en la teología de Shabako como

principios de ordenación absolutos: sin el pensamiento-palabra de Ptah-Nun, la actividad demiúrgica de Atum vería-se interrumpida; más sin la *Pesdyet* (Compañía de dioses), la re-generación sexuada que suscribe evolutivamente el conflicto material entre la segunda generación de parejas divinas Isis-Osiris, Neftis-Seth, acabaría con toda posibilidad de redención.

TEOLOGÍA AMONITA-TEBANA. HIMNO A AMÓN-RHA

Amon, the name borne by the god of the later empire, is interpreted by them as the hidden one, "the mysterious one," from the root **emen*, "to be hidden"[33]

En A I, 1,1. Del Gran Himno a Amón-Ra, en el *Papiro Boulaq 17*, el Dios es Toro de su Madre, hijo de la tierra. Señor de *Ma'at* (Justicia, Verdad y Rectitud), "bello toro de la Pesdyet (Compañía de dioses)" (A, III, 1,5), de la Eternidad (cíclico-regenerativa, nHH) y de lo eterno (en referencia a: eternidad lineal, Dt), moldeado por Ptah. Creador de lo que está Arriba y Abajo (tierra, animales y hombres), de los rayos que originan la luz, y de la vida:

Tú eres El Único, el que dio origen a **(6,3)** todo lo que existe,
 el Uno y Único, creador de lo que existe,
 de cuyos dos ojos brotó la Humanidad
 y de cuya boca vinieron a la existencia los dioses.
 El que creó la hierba que da **(6,4)** vida al ganado
 y las plantas para los hombres.
 Quien creó aquello de lo que vive **(6,5)** el pez en el río
 y los pájaros que moran en el cielo.
 Quien proporciona el aliento a lo que hay en el huevo.
 Himno a Amón C (XV) [34]

Amón-Ra (Amón), Dios Uno-Único de cuya boca, -a través de la palabra/verbo-, desplíegan-se (por orden de *kehepera*, *jefti/a*) hacia la existencia, los dioses -aspectos de Amón-Ra mismo (Εννεάς o *Pesdyet*:

Atum, Shu-Tefnut, Nut-Geb, Isis-Osiris, Neftis-Seth). Señor de la percepción (*Sia*, Thot) en cuya boca se halla la Palabra (*Hu*, Horus). Es en este despliegue que Atum, perfecto-Demiurgo (aspecto de Ra, primero de la Gran *Pesdyet* (Compañía de dioses) y quien *pone en obra* la Palabra), crea y especifica los caracteres de la Humanidad (B, X, 4,2).

Amón-Ra perdura *sobre* (A, II, 1,5.) y *en* todo lo que existe (C, XVI, 7,1.) y proporciona su aliento al huevo, en el que todo vive por Él.

La creación de Amón-Ra es indirecta: Atum es el móvil-Demiurgo que distingue y genera, -en conformidad con la tradición heliopolitana- la Gran *Pesdyet* (Compañía de dioses), y a los hombres; Amón-Ra no se muestra, más se manifiesta a través del renovado acto de esa creación por el Verbo.

Lo que hay, ha sido dicho por Amón-Ra (es y lo será cíclicamente). Es pues la Palabra del Señor la creadora de lo que hay, a través del Demiurgo.

Por Khepera-Atum habrán de advenir los dioses: Shu-Tefnut (apertura del espacio entre Nut-Geb), Isis-Osiris y Neftis-Seth; de esta suerte, El Uno-Único, Amón-Ra en su despliegue *trae a la existencia* (*Khepera*) al Demiurgo Atum, quien diferencia lo uno y lo otro, en especial, lo masculino y lo femenino.

Amón-Ra “Hace que todos los ojos se abran en el Nun” (B, XII, 4,7.): la apertura de los ojos o dación de vida (aliento) a lo indeterminado, acontece por la actividad de Atum, quien diferencia lo masculino y lo femenino, posibilitando la consecuente (re)-generación por vía sexual.

Khepera señala el advenimiento a la vida (abrir los ojos) de lo que aún no-es (Nun, lo indeterminado): el advenir acontece por la actividad diferenciadora de Atum (Palabra creadora en acto).

Con la primera generación de parejas divinas Shu-Tefnut, Nut-Geb, la aperturidad del espacio medio entre Nut-Geb implica la ruptura de la

eternidad lineal (Dt, dyet) y el paso a una eternidad cíclica (nHH, neheh) en la que *Khepera* señalará el devenir circular o secuencial regenerativo: vida-muerte-vida; pues es a través de esa aperturidad que se inicia el cotidiano movimiento del Dios.

Shu-Tefnut, Nut-Geb trazan la regularidad calendárica de Las Dos Tierras, en tanto la segunda generación de parejas divinas: Isis-Osiris, Neftis-Seth, enseñan a los hombres el modo de preservar la regularidad trazada por sus padres.

La creación de Amón-Ra no procede de la nada, sino de lo Indeterminado (Nun):

La idea central es que todo el universo está formado de materia y espíritu. El cielo es el reino del espíritu; la tierra, el de la materia. El espíritu es la vida; la materia, la muerte; mejor aún, el espíritu es la conciencia, la materia es el mundo inerte. El espíritu es el mundo creado, concebido por Dios; la materia es el caos de donde sale y adonde vuelve la vida en el ciclo que ella cumple eternamente.

Este ciclo, que hace sucederse la vida y la muerte, se impone a todos los seres, incluso al propio gran dios creador. Ra ya no es el espíritu puro, el “señor de los ka”. Es un conjunto de materia y de espíritu igual a las criaturas que proceden de él. Por consiguiente está sometido a la regla inexorable que establece que después de haber recorrido el cielo en la gloria de su poder, muera y se hunda en el mundo subterráneo, reducido a no ser más que “sus carnes”, y confundido por consiguiente con la materia durante las horas de la noche.

De este modo Ra es asimilado a Osiris. Se le ha impuesto el carácter agrario del Dios Amón, que ha hecho posible la fusión de la cosmología solar con el misticismo osiríaco[35].

La teología amonita reúne los sistemas de Heliópolis, Hermópolis, Abidos y Menfis, pues Amón-Ra crea *todo cuanto hay* a través del Verbo, pero abandona su carácter inmortal al co-pertenecerse con la destrucción de Osiris y posterior resurrección; más, en cuanto a la concepción de

ultratumba, en el *Libro de lo que hay en la duat*, propio del clero de Amón, son omitidos los *Campos de Ialu* y se opta por el sistema solar: la sumersión de Ra en la *duat (tuat)*, señala el carácter cíclico de la creación, que ha de renovarse cotidianamente así como la lucha contra el principio destructor (Seth).

O. Piulatis, señala que “es en el capítulo 300 del *Papiro de Leiden* cuando se nos dice que su identidad escondida es Amón, su rostro es el Ra y su cuerpo es Ptah” [36]; es así que la teología amonita sincretiza los aspectos religiosos más relevantes de las diversas escuelas keméticas, congeniando el misticismo osiriaco popular, con la unidad de un Dios *comprometido* finalmente con la redención de los hombres.

CANON DE LA TEOLOGÍA KEMÉTICA

El *pensamiento religioso kemético* (teología situada) es, antes bien, *sapientia vivida colectivamente*, en conformidad con la fe popular en Ra (luz vivificadora) y en la redención osiriaca: el misterio abisal de la resurrección de la carne señala el desgarramiento, por la tensión vida-muerte-vida, del vínculo correlativo entre Dios, hombre y mundo; pues el acto renovado de la creación supone, por esencia, la destrucción de todo -o lo que es lo mismo-, la batalla librada en cada estrato ontológico, entre los principios que comprometen el carácter soteriológico de la religión kemética: Osiris (Bien-Unificación) y Seth (Mal-Desintegración).

La teología kemética ha de estructurarse conforme a la *tensión limitante* vida-muerte, de tal que la luz de Ra simboliza el don de la vida con el que los mortales *abren sus ojos*. Es pues *en, con y desde* la materia increada-amorfa (*Nun*, Ogdóada), que la Unidad-Divina (*Nether*), actualiza-vivifica las potencias del *Nun*, y trae (gerundio) a la existencia (*Khepra*) la dualidad sexuada (carácter masculino-femenino) de la *Pesdyet* (manifestaciones aspectuales-divinas), a través de su pensamiento-palabra (*Sia* y *Hu*). E. Nkógó Ondó sintetiza el acto del Dios creador kemético:

En ce qui concerne l'origine de la métaphysique occidentale, nous savons que les Grecs ont reproduit la doctrine de la cosmogonie théogonique égyptienne. Leurs maîtres égyptiens croyaient qu'avant tout il y avait le *Noun*, la "matière chaotique increée", éternelle, où se trouvaient "à l'état potentiel les archétypes de tous les êtres futurs possibles: mondes, individus et choses, etc". À la fois cette même matière contenait le Khepra, le principe du devenir, représenté en hiéroglyphe par le signe du scarabée, qui, en agissant sur elle, l'ordonna "à travers le temps pour qu'elle engendre le monde et les différentes espèces, en actualisant ses virtualités". De cette activité déployée para le Khepra au sein du Noun est né le premier être, le dieu Râ, le démiurge du monde. "Avec son apparition, la matière prend conscience d'elle-même pour la première fois. Il est la connaissance. Il crée le monde par le verbe, sa parole qui est acte, lógos, (*Ka(ou)*). Le *Ka(ou)* est ainsi la raison universelle immanente à tout chose et qui rend le monde intelligible à l'esprit [37].

Dios-Uno es *luꜥ* que, emergiendo desde el *Nun* primordial, clarea los *Ka* (formas, actos) de la *Pesdyet*, desde la que se instituyen tanto el orden cósmico como el principio de restitución redentor (Osiris), por el que los mortales aprehenden a conjurar lo inerte para retornar al reino último.

Así, practicar la *Ma'at* es primario para concurrir con la unificación de Todo, a sabiendas de la secuencia vida-muerte-redención, con la que se immortaliza el *Ba* en el reino puro del Dios-Uno Ra: "Los textos autobiográficos de las tumbas declaran que maat es 'el bien': y hacer el maat consiste en hacer actos de honestidad, justicia, y benevolencia"[38].

La teología kemética se halla así, de buenas a primeras, reducida a tres ideas rectoras: 1. Unidad-Bondad Divina, 2. Dualidad de lo Manifestado: masculinidad-feminidad en el orden creado y bondad-maldad en el orden ético-religioso (Osiris-Seth) 3. Retorno (contingente) a la pura unidad de Ra; más luego, subsumida a la teología, la moral egipcia se cierne en torno a la idea de 3.1. Actuar conforme a *Ma'at*, cuyos *equivalentes*

homeomórficos castellanos son: juntura (proporción), en cuanto se comprende a la justicia como *principio de unificación* de Todo -en el orden de lo creado-, y de *concordia* en la esfera ética.

El aspecto antropológico implica la posibilidad de liberación-purificación respecto de los padecimientos de la carne, a decir verdad, una ascensión del *Ba* caracterizada a través de tres vías iniciáticas:

La primera, que denominaremos simbólica, se centraba en los conocimientos que encontramos en las Casas de la Vida y se basaba en el estudio de los jeroglíficos y su correspondencia con la mitología y la teología; una segunda, que denominaremos “mágico-religiosa”, que se centraba en la utilización de “hk3” en función de los libros de teúrgia y alta magia; y una tercera, que definiremos como propiamente iniciática o mística, centrada en las ceremonias y ritos de iniciación en los misterios egipcios [39].

Es así que Ma’at se presenta como *mediación simbólica* entre el orden divino y el humano: juzga en la Sala de la Doble Ma’at -ante la *Confesión Negativa* del difunto-, el ascenso o la destrucción de su *Ba*: “El cielo es la morada de los seres imperecedero, como las estrellas; es la morada de los dioses, así como la de ciertos espíritus puros que no son sino ideas –la justicia, *maât*, la Paz, *hetep*, la Abundancia, *djefa*-, que representan la parte espiritual de los seres y de las cosas. Éstas sólo existen porque el creador las ha concebido espiritualmente” [40].

Ma’at, en cuanto idea pura es una entidad inmanente a la creación que señala, en términos helenos, la *necesidad* de la *harmonía* y la unidad potencial de *lo manifiesto* (dualidad).

La teología kemética se funda en el acto de *donación originaria* del Dios-Uno que *da* vida a todo, generando un ciclo de *ascenso* y *descenso* de lo creado, en vistas de un retorno a la pura unidad de la identidad divina: Dios *da* vida y, sobretudo, la posibilidad de una vida eterna –redimida de toda

impureza-, conservando el *Ba* propio de cada viviente.

Creación, ascensión y retorno configuran la dramática teogónica del Antiguo Egipto, en la que *Dios-Uno* y *Manifestación* (dualidad de lo creado) son mediados simbólicamente por Ma'at, que en su balanza final decide la destrucción o la unificación de *todo cuanto hay*.

**TRANSLÓGICA O ANA(DIA)LÉCTICA EN EL
PENSAMIENTO KEMÉTICO**

DIÁLOGO ENTRE O. PIULATS Y J. C. SCANNONE

En orden a interpretar las cualidades del Dios-Uno (*Nether*), urge citar la esencia de los *juegos de lenguaje* egipcios, en tanto *punto de partida* para una religación mística: “En las biografías de Pitágoras, como la de Porfirio y Jámblico, podemos leer que a su llegada a los templos egipcios aprendió la escritura jeroglífica, la demótica y la simbólica. El mismo Porfirio indica que en el caso de la jeroglífica ésta describe a través de imágenes, mientras que la simbólica describe lo percibido a través de enigmas alegóricos” [41].

Preciso es entonces instrumentar la lógica ana(dia)léctica, con el fin de interpretar el modo en que el lenguaje kemético señala lo *sagrado*, atinentes a la obra de J.C Scannone: *Religión y Nuevo pensamiento*, y a la translógica con la que O. Piulatis describe, en *Egiptosophia*, el pensamiento iniciático egipcio, estructurado en torno a una dual dimensión cognoscitiva *exotérica-esotérica*, y a tres sendas señalativas del Dios-Uno: *Iluminación, Misterio e Iniciación*.

Pues, en conformidad con el aspecto lingüístico, Clemente de Alejandría, en su *Stromatai*, enseña los tres *usos del lenguaje* kemético: 1) Demótico: utilizado para tratar-con los asuntos cotidianos, 2) Hierático: simplificación del jeroglífico, -empleado mayormente en textos literarios- 3) Jeroglífico: del griego *ἱερός* (*hierós*, "sagrado") y *γράφειν* (*gráfein*, "grabar"), cuya expresión kemética es *medu necher* (*nether*), a saber, *palabras divinas*, y que se constituye como lenguaje estrictamente religioso, ramificado en dos

facetas: 3.1) Kiriológica: instancia literal del lenguaje (propio) y 3.2) Simbólica; la cual presenta a su vez, tres momentos: 3.2.1) Imitativo, 3.2.2) Figurativo y 3.3.3) Alegórico, reunidos bajo el aspecto de lo *Enigmático*.

La iniciación kemética consiste en un salto desde la mera aprehensión de la faceta kiriológica del lenguaje, a la interpretación-vivencial del símbolo, con la experiencia-límite (mística) a la que lleva la *Iniciación*.

Es entonces que la dimensión imitativa, atribuida por Clemente al *momento* simbólico del lenguaje jeroglífico, tiene como punto de partida el sentido literal (afirmación: *es*), propio del *momento* kiriológico, v.gr: en “(Ra) el Bello, (2,1) bienamado joven,” [42], es posible interpretar que Ra *es*, propiamente, bello. No obstante, urge citar la teoría de modelos y calificadores de I.T. Ramsey, que desarrollan P. Ricoeur y J.C Scannone, donde modelos religiosos y poéticos son metáforas y símbolos *tensionados* - transgredidos semánticamente- por los calificadores: “Ricoeur aplica a la metáfora y a la obra poética como metáfora extendida, lo que los mallorquines (...) anteponen a sus cuentos: “Aixo era y no era” (...). Pues el *ver como* del poeta –quien descubre y crea la semejanza en la impertinencia semántica-, corresponde un “*ser como*” en el orden del mundo refigurado por la obra. Ese “ser como” contiene en sí una tensión ontológica que permanece abierta: la de –al mismo tiempo- ser (*ser como*) y no ser (*no ser literalmente así*)” [43].

La *afirmación*: “(Ra) el Bello, (2,1) bienamado joven”, ob-liga a un pasaje al momento imitativo, propio del lenguaje jeroglífico-simbólico: “(Ra) el Bello, (2,1) bienamado joven” troca así en: “Ra *es como* un bello y bienamado joven”. Es entonces que el *es* copulativo-kiriológico ha de ser transgredido con la comprensión del carácter imitativo de lo expresado, pues “Ra *es como* un bello y bienamado joven, pero *no lo es así*, literalmente”

El hecho de que la significación segunda y su respectivo

campo de referencia puedan ser alcanzados o puedan manifestarse sólo en, a través y más allá de la primera, supone que ésta no sólo está abierta a aquella –por el hecho de la polisemia del lenguaje-, sino que tiene la potencia de significarla. Se trata de cierta semejanza o proporcionalidad, que se descubre creativamente cuando la inteligencia sentiente o imaginación creadora “ve-como”, es decir, “ve” la significación simbólica intencionalizada (*visée*) como (semejante a) la primera, en la así llamada metáfora por analogía.

A través de los recursos semánticos de la primera significación *se estructura y orienta* la comprensión de la segunda, de modo que ésta, aunque abierta, no permanezca totalmente indeterminada[44].

El calificador *lleva al límite* el modelo, por la negación (transgresión semántica) que traza respecto del sentido literal propio del *momento* kiriológico, provocando un *salto* hacia la *eminencia*, por medio de *expresiones-límite*: “Ra *es como* un bello y bienamado joven”, a decir verdad, “Ra *es un* bello y bienamado joven”, (*es y no es*), pues en el *ser como* se imbrica la tensión ser-no ser, con la que se alcanza el carácter *eminencial* de Dios: Ra es bello como un joven bienamado, pero *no es así* (negación del carácter finito de esa belleza), pues, en definitiva, es *eminente* bello.

El ritmo: afirmación-negación-eminencia, co-implica el movimiento ana(dia)léctico que parte en-a través-más allá del sentido literal; no tan sólo se suspende el lenguaje kiriológico, sino también el *modus significandi* humano “(abstracto-formal y concreto-óntico)” [45]: pues es urgente citar entonces a E.A.W. Budge: “A partir de los atributos divinos descritos en los textos egipcios de todos los períodos, el doctor Brugsch, de Rougé y otros egiptólogos eminentes han llegado a la opinión de que los habitantes del valle del Nilo, desde los primeros tiempos, conocían y adoraban a un Dios sin nombre, incomprensible y eterno” [46].

La *Iluminación-Misterio-Iniciación* kemética, aceptaba la incomprensibilidad del *Misterio Santo*, con la suspensión del *modus significandi*

humano, a decir verdad, con la práctica del silencio ante el Misterio innominable; en el *Gran Himno a Amón-Ra* del Papiro Boulaq 17: “Señor de los Silenciosos entre los hombres/ Cuyo nombre permanece oculto a (5,4) sus hijos (mswt), en su nombre de Amón” (C, XIII), o “El Único Rey, Único (9,3) entre los dioses/ Con múltiples nombres, cuyo número es desconocido” (D, XX).

El lenguaje kemético es, por todo y con todo, analógico-simbólico; la interpretación-pronunciación de *palabras sagradas*, por la transgresión semántica latente en el ritmo: afirmación-negación-eminencia, ob-ligan al neófito a vivenciar (momento pragmático) la tensión ser-no ser que lleva a dar el *salto* hacia lo eminente; dicha tensión está dada en la vivencia iniciática de la muerte, v.gr: los Misterios de Isis y Osiris.

El lenguaje kemético (o *lenguaje límite*) es entonces auto-implicativo, pues sume al neófito en el ritmo ana(dia)léctico que lo traslada a la *experiencia límite* misma (*Illuminación*): “Tal lenguaje límite expresa *experiencias límite*, las cuales no sólo abarcan las trágicas como las “situaciones límite” de Jaspers (sufrimiento, muerte, fracaso, culpa...) así como “experiencias pico, v.g.r. de creación o de gozo, sino también el momento límite de toda experiencia en cuanto humana (...) Pues cuando el hombre llega al límite de su experiencia y su lenguaje, puede descubrir lo que los trasciende” [47].

El lenguaje analógico-simbólico expresa el modo de habitar (interpretar) del pueblo egipcio, concomitante con la vivencia de la tensión *limitante* vida-muerte, manifiesta en el misterio osiríaco de la resurrección.

TRANSLÓGICA Y ANA(DIA)LÉCTICA

La lógica egipcia se corresponde con la suma tentativa de *iniciar* (“ck”: penetrar en el interior) al neófito *en-con* el *Misterio Santo*. Así, O. Piulatis llama *translógica* a la *vivencia cognoscitiva* (pensamiento iniciático) que urge de situar al hombre en relación con el ser y el no-ser, *a través* de la

interpretación del lenguaje jeroglífico o de la *circunvalación del simbolismo*[48]: “Una gran parte de las letras, las palabras y las imágenes del egipcio se interconectan a través de una significación conceptual interna, diríamos que filosófica, que las convierte en símbolos que de forma circunvalatoria interrelacionan multitud de significados. El aspecto translógico del lenguaje reside aquí en el hecho de que esta correspondencia de conceptos no es unívoca, sino ... *multívoca* por ser circunvalatoria” [49].

La *circunvalación* pertenece al antiguo ritual consistente en la imitación del *movimiento* de los astros -figurativo *de* la creación y correlativo *con* el *origen* mismo de Todo-, v.gr: “la circunvalación del campo cuatro veces alrededor de los cipos *dnb.n*, supone ... entre otros significados, la adquisición simbólica de la autoridad sobre Egipto por parte del rey” [50]. Pues, de este modo, circunvalar señalaría la posibilidad estricta de re-crear el mundo, en conformidad con la idea de conjuración cíclica.

La interpretación circunvalatoria adquiere entonces el sentido de una *vivencia* del *movimiento* mismo de creación divina y de un retorno al *origen* (mística).

Dicha circunvalación-interpretativa parte *desde* el jeroglífico-imagen (lenguaje kiriológico), desplegándose hacia el símbolo, *en, a través y más allá* del cual acaece el sentido de *lo eminente*; no obstante, el jeroglífico-imagen implica en sí un carácter fonético diferente respecto de la lingüística moderna, pues la mera pronunciación de *medu necher* (palabras sagradas), vale como re-creación del Verbo con el que Dios originó el Todo (v.gr. mantras), por cuanto, con la interpretación circunvalatoria, el neófito *vibra* conforme al *movimiento* (despliegue) de Todo, desde su mismísimo origen: “La conciencia del iniciado aplicaba el modelo translógico de pensamiento para ir más allá de la dialéctica y de las oposiciones y unificar sus antinomias personales. En este salto al pensamiento translógico, una vez más lo lógico, lo racional no era aniquilado, sino complementado con una apertura hacia la

otra cara de la realidad” [51].

La *translógica* co-implica un *salto* respecto de la exclusión vivencial de los contrarios vida-muerte, con la comprensión de su aspecto conciliado; en Grecia, es el orfismo-pitagorismo el que acoge dicha *translógica*, v.gr: en la dualidad limitado-ilimitado, par-impar..., y es Parménides quien hiende la tradición, a través de la disyunción excluyente que obtura la senda del no-ser, impidiendo al pensamiento (*noein*) el *salto*.

Urge subrayar que, se trate de la lógica kemética o de la griega, v.gr: Parménides, Heráclito y Platón, *ser* es concebido estrictamente como *vida*; en Egipto “El mundo creado, en todas sus manifestaciones ... está compuesto de materia y espíritu. Pero la materia y el espíritu no están repartidos de igual modo entre los seres. Donde no existe vida domina la materia inerte. El reino del espíritu es aquel donde se desconoce a la muerte o donde la vida dura eternamente. Entre ambos extremos se coloca el mundo viviente” [52]. Pues, de esta suerte hay grados diversos de ser-vida, convenido que al modo divino le corresponde la suma cualidad, a saber, la eternidad.

Dios-Uno (Ra) y Bueno (Osiris) *da* -donación de sí- la vida (‘nh, ^), más siendo divino su *origen*, es intrínseca la posibilidad humana de un retorno al reino puro del espíritu; con la *Iniciación*, y en pos de superar la dicotomía lógica vida-muerte, el neófito vivencia su muerte (oxímoron) para experimentar el modo radical de ser-propio, a decir verdad, la Vida en grado sumo (*Iluminación*):

En la experiencia específicamente religiosa también se debería hablar de *irrupción*, en cuanto que la hierofanía o manifestación del Misterio Santo *irrumpe* (entra en la experiencia “profana” rompiendo su cerrazón o totalización) y *adviene aconteciendo gratuitamente desde más allá* de la experiencia misma. En el fondo (...) *errumpe irrumpiendo e irrumpe errumpiendo*. Pues el don libre del Misterio Santo en y a la

experiencia humana, simultáneamente le dona y le hace descubrir su *presencia ausente y trascendencia inmanente en y más allá (o más acá)* de la misma experiencia, cuando ésta experimente su límite *como* límite[53].

J.C Scannone señala el circular movimiento ascendente-descendente comprendido por el ritmo: *en-a través-más allá*, que acontece con la interpretación auto-implicativa del lenguaje simbólico-religioso-teológico; sin embargo, no es la actividad del hombre la que asciende por sí misma hacia lo eminente, pues, contrariamente es el *Misterio Santo* el que atrae (*delectatio victrix*).

La *circunvalación del simbolismo* –translógica o pensamiento iniciático-, ha de comportarse como movimiento ana(dia)léctico, supuesto que los lenguajes kiriológico-jeroglífico, tornan posible la ascensión del neófito.

Cabe decir que la instancia imitativa del lenguaje, habría de situarse estrictamente en conformidad análoga con la *circunvalación* misma pues, si la *Iniciación* consiste en una re-creación y retorno ordenado al *origen*, el ritual practicado *es como* el acto de fundación divina, o bien, el neófito *es como* si muriera, pero no lo hace *literalmente* así.

De aquí que el movimiento circunvalatorio-ana(dia)léctico se presente de un modo circular-ascensional, más no, por la actividad del hombre, sino por la seducción misma del Dios-Uno y Bueno.

El conjuro del mundo supone la estructura analógica de Todo, a decir verdad, el lenguaje kemético kiriológico-simbólico es expresión misma de lo viviente, que ha de *ser como*, con el fin de circular ascensionalmente al reino puro del espíritu; la totalidad analógica egipcia es ella misma una hierofanía:

Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra

sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía [54].

Lo creado es *manifestación aspectual* de Dios que se dona (*errumpe-irrumpe*) a-en la experiencia humana; así, la *circunvalación ana(dia)léctica* no ha de reducirse a la mera interpretación del lenguaje kemético, pues el mundo se *revela* -desde sí- como un código hierofánico, *con-desde* el cual llegar a la redención, v.gr: el Nilo (lágrimas de Isis=Sirio) imita en su recorrido a la Vía Láctea.

La sacralidad del espacio habitado precisa del cíclico ritual de circunvalación, o en otras palabras, de la re-origenación (conjuro-retorno) cotidiana del mundo. Así, la disposición de los templos, pugnan por representar en la tierra el reino celeste -claro es el caso del complejo arquitectónico de Gizeh, construido en conformidad con la constelación de Orión (Osiris) y la estrella Sirio (Isis)-, donde se intenta que lo terrenal *sea como* el reino puro del espíritu.

De aquí que la *circunvalación ana(dia)léctica* co-implique la vivencia-interpretativa de un mundo que *es y no es* (contingencia), a decir verdad, que *es como* el reino puro del espíritu, pero *no es así literalmente* (es: en parte igual, en parte distinto); la circulación ascensional del pensamiento iniciático, apremia el ritmo en-a través-más allá, tanto en una dimensión trans-ana-dialógica (circunvalar), como en el plano ontológico; es en este sentido que el lenguaje kemético auto-implica al neófito en un proceso congeniado con el acto de re-origenación cotidiana, que supone la redención del mundo a través de la circunvalación ritual.

MATEMÁTICA KEMÉTICA

LA NEGACIÓN ABSURDA

El Papiro de Ahmes -conocido como Papiro Rhind (RMP)- revela, entre sus 87 problemas, v.gr.: el cálculo de la superficie de un triángulo rectángulo (problema n° 48), o el teorema atribuido a Tales (problema n° 53). Otros escritos matemáticos se hallan documentados en El Papiro Matemático de Moscú (MMP), El Papiro Kahun y el Rollo Matemático Egipcio -Egyptian Mathematical Leather Roll (EMLR)-.

Sin embargo, la fuente matemático-filosófica más ostensible se presenta en la arquitectura egipcia, en la cual los investigadores del siglo XIX buscaron un patrón común de construcción:

Viollet-le-Duc himself believed that triangles were the basis of every good architecture, Odilio Wolff favoured the hexagon, Ernst Mössel the circle, and Jay Hambidge the so-called ‘root rectangles’, that is, rectangles in which the short side was equal to the unity, and the long side respectively to $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$, $\sqrt{4}$ and $\sqrt{5}$. His system, which he referred to as ‘Dynamic Symmetry’, is also related to the most successful among the geometrical constructions evoked by the scholars of the nineteenth and twentieth centuries: the Golden Section[55].

Con independencia de su vínculo con la sección áurea, C. Rossi acepta que tres son los triángulos utilizados en la arquitectura kemética: el triángulo rectángulo (sagrado, isíaco): 3-4-5, el equilátero, y el “egipcio”, así llamado por Viollet-le-Duc o 8:5 por Choisy y Badawy; es característico de los estudios propios del siglo XIX identificar la constante constructiva de la arquitectura egipcia con el número de oro (1,618...), -introducido por

Choisy y Badawy-, no obstante se procede a un error de base al teorizar empleando un sistema numérico moderno, en esencia distinto respecto del egipcio: hay evidencias de la sección áurea en figuras geométricas y relaciones matemáticas, que no muestran, según C. Rossi, una predilección de los egipcios hacia dicho número: “As I have shown (...), concepts like φ or π did not belong to ancient Egyptian mathematics and therefore could not be used by the ancient Egyptian architects. Their presence in the plans of ancient buildings is mainly due to our modern interpretation of the geometrical figures that compose the plan on paper” [56].

Badawy ha sugerido que en las construcciones del Reino Antiguo fue utilizada una escuadra de cuerdas con 12 nudos, en conformidad con el triángulo 3-4-5; R. Fonseca advierte dicho triángulo en los problemas 57, 58 y 59 del RMP, problema 6 Papiro Matemático de Moscú y problema LV-4 Del Papiro Kahun, aunque C. Rossi no cree significativa dicha referencia[57].

Las propiedades del triángulo 3-4-5, así como el número de oro, resultan de capital importancia para trazar un *paralelo* consistente entre el pensamiento kemético y el griego; no obstante, es preciso atenerse a una posición escéptica, con el objeto de evitar toda inclinación que menoscabe la autenticidad de las evidencias. Es así que con C. Rossi, tanto el número de oro como el triángulo 3-4-5 aparecen *de hecho* en la arquitectura, así como en los papiros matemáticos, sin por ello demostrar un asentimiento categórico por parte de los egipcios.

En “The shape of the Great Pyramid”, escrito por R. Herz-Fischler, se encuadran las múltiples teorías referidas a la Pirámide de Khufu, fundadas en la búsqueda de una constante matemática que la funde:

Recientemente, en 1999, el autor y experto en telecomunicaciones francés Midhat J. Gazalé señaló lo siguiente en su interesante obra *Gnomon: From Pharaohs to*

Fractal: «Se dice que Heródoto, el historiador griego, aprendió de los sacerdotes egipcios que la altura al cuadrado de la Gran Pirámide era igual al área de sus caras triangulares» ¿Por qué es tan importante esta afirmación? ¿Por la sencilla razón de que es lo mismo que decir que la Gran Pirámide fue diseñada para que la proporción de la altura de su cara triangular hasta la mitad del lado de la base fuera igual a la Proporción Áurea! [58].

Pese a que la proposición atribuida a Heródoto es falsa -en Libro II, 124 estrictamente se dice: (la pirámide) es cuadrada, cada lado es de ocho pletros de largo, tiene otros tantos de altura, de piedra labrada y ajustada perfectamente"-, la fórmula referida a φ es correcta.

La altura (h) de la Gran Pirámide es: 148,2, la altura de la cara triangular (s): 188,5, en tanto la mitad del lado de la base (a): 116,5 (b/2). Es así que la proporción $s/a=\varphi$; sin embargo, las medidas utilizadas pertenecen al sistema de numeración en metros lineales moderno.

El codo real egipcio equivale a 0,523 metros, en tanto el Codo Sagrado -basado en el valor del radio polar (6,356.8 km) y utilizado por Iniciados en construcciones divinas-, equivale a 0,636 metros; sea que se trasladen los valores de la Pirámide de Khufu a codos reales o sagrados, en cada caso ha de derivarse la proporción áurea, pues: si se toma el codo real, entonces: $h=280$, $a=220$ y $s=356$, luego $s/a = \varphi$; más, si se toma el Codo Sagrado: $h=94,25$, $a=74$ y $s=119,88$, luego, $s/a=\varphi$.

Sin embargo, en orden a ampliar la interpretación, -en contra de la tesis de C. Rossi- la arquitectura de la Gran Pirámide puede reducirse a π , a través de una controvertida teoría -criticada por W.M Flinders Petrie-, que C. Piazzi Smyth toma de "The Great Pyramid: Why Was It Built? And Who Built It?", publicado en 1859 por J. Taylor: El perímetro de la pirámide es: $4.b=P$, es decir, $4.440=1760$ (en codos reales) o $4.233=932$ (metros lineales modernos); el perímetro de una circunferencia es: $P= 2.\pi.r$ (siendo r el radio), al sustituir P por el perímetro de la pirámide y r por la altura, se

obtiene que: $\pi=4b/2h$, $\pi=1760/2.280$ o bien $\pi=932/148.2$

Pero: ¿Qué vínculo concreto existe entre φ y π en la arquitectura de la Pirámide de Khufu? A partir de la fórmula: $\pi=4b/2h \rightarrow b=\pi.2.h/4 \rightarrow b=\pi.h/2 \rightarrow b/h=\pi/2$.

Fue dicho anteriormente que: La altura (h) de la Gran Pirámide es: 148,2, la altura de la cara triangular (s): 188,5, en tanto la mitad del lado de la base (a): 116,5 (b/2). Es así que la proporción $s/a=\varphi$ o bien $(b/2)/a=\varphi$

Pues, si el área de la cara lateral de la pirámide es: $a^2=h^2 + (b/2)^2$ o $(b.a)/2=h^2$, la proporción entre a, b y h consiste en: $a^2=(b.a)/2 + b^2/4 \rightarrow 4a^2 - 2ba - b^2 = 0$; de modo que: $4(a/b)^2 - 2(a/b) - 1 = 0$. Luego, si $(a/b) = x$, entonces resulta que: $4x^2 - 2x - 1 = 0 \rightarrow x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a} \rightarrow (2 + \sqrt{20})/8 = (2 + \sqrt{5}.\sqrt{4})/8 \rightarrow (1 + \sqrt{5})/4$. Si $\varphi=(1 + \sqrt{5})/2$, la relación entre a, b y b,h: $(a/b)=(1 + \sqrt{5})/4 = \varphi/2$. Luego, si $(b.a)/2=h^2 \rightarrow (b^2. \varphi)/4=h^2 \rightarrow b^2/h^2=4/\varphi \rightarrow b/h=2/\sqrt{\varphi}$

La relación π y φ se constata en la relación misma entre base y altura de la pirámide: si $b/h=\pi/2$ y $b/h=2/\sqrt{\varphi}$, entonces: $\pi/2=2/\sqrt{\varphi}$, de lo cual resulta que: $4=\pi.\sqrt{\varphi}$

Es así que el constructo fundacional de la Pirámide de Khufu es la relación armoniosa entre π y φ , circunstancia demostrada concretamente, pues, si: $b/h=\pi/2$ y $b/h=2/\sqrt{\varphi} \rightarrow$ (en codos reales) $440/280=\pi/2$ ($1,57=1,57$) y $440/280=2/\sqrt{\varphi}$ ($1,57=1,57$), mientras que en metros lineales modernos: $233/148.2=\pi/2$ ($1,57=1,57$) y $233/148.2=2/\sqrt{\varphi}$ ($1,57=1,57$); cabe citar el problema acerca de la precisión de las medidas de la pirámide, lo cual modificaría el acercamiento final a las constantes citadas. W.M. Flinders Petrie estima las siguientes medidas: Lado Oeste: 230,357 m, Lado Norte: 230,253 m, Lado Este: 230,391 m, Lado Sur: 230,454 m, y una altura (h) de 146,5 m (en metros lineales) \rightarrow Lado Oeste: $230,357/146,5=1,572$; Lado Norte: $230,253/146,5=1,571$; Lado Este: $230,391/146,5=1,572$; Lado

Sur: 230,454/146,5=1,573.

EL HOLOCAUSTO CONSUMADO

La estructura arquitectónica de la Pirámide de Khufu demuestra la utilización de π y φ ; no obstante, la *negación* se torna compulsiva a la hora de cuestionar la capacidad intelectual de los egipcios.

C. Rossi [59] recurre a la psicofísica de T. Fechner para inferir una innata *intentio* cognoscitiva de la civilización occidental a aceptar los juicios que se ciernen sobre la sección áurea, con lo cual, de suyo, no hay en Egipto una intención por inscribir el número áureo en sus templos, sino más bien una tendencia psicológica de los investigadores del siglo XIX a ver φ allí donde no se encuentra.

K. Mendelssohn sospecha, en “The Riddle of the Pyramids” que el egipcio disponía de un conocimiento muy rudimentario de las matemáticas, de modo que la presencia de π habría de ser una consecuencia práctica y ya no teórica; O. E. Neugebauer reflexiona en el mismo sentido: “La cuidadosa disposición en línea de las pirámides y los templos, así como el uso de π , son considerados producto de una cierta habilidad práctica y no resultado de una profunda actividad intelectual” [60]. Pero la tesis de H.P. Lauer es decisiva al respecto:

El problema que el hallazgo de Piazzzi Smyth presenta al historiador al considerar el número Pi que aparece en el Papiro Rhind (XIII Dinastía): $\text{Pi}=3,13$; vale decir que mil años después de la Gran Pirámide la matemática egipcia todavía no conocía el valor de Pi. ¿Cómo pensar entonces que lo conocieran mil años antes?

Al razonar de esta manera hemos aplicado otro de los principios cardinales de la arqueología, y es que la acumulación de la experiencia implica el progreso del conocimiento humano a través de los tiempos. Así lo entiende el arqueólogo H. P. Lauer, cuando dice: “El solo

hecho de que el número Pi aparezca con todas sus cifras en la Gran Pirámide es la mejor demostración de que se trata de una simple coincidencia”. Para el distinguido arqueólogo francés, recién cuando los egipcios adquirieron los conocimientos que importaron de Grecia pudieron descubrir las relaciones geométricas de la Gran Pirámide que, sostiene este autor, no fueron conocidas por sus constructores que se limitaron a colocar piedra sobre piedra [61].

La tesis de H.P. Lauer es paradigmática a la hora de señalar el carácter *helenocentrista* (E. Dussel) de un pensamiento disyuntivo-excluyente que niega la capacidad intelectual egipcia, en orden a asentar, por otro lado, el origen autónomo (milagro) de la filosofía en Grecia.

La esencia de la *negación* al probable empleo de π y φ en la construcción de la Gran Pirámide, está dada por la ausencia de documentación que evidencie el conocimiento egipcio al respecto, olvidando que la transmisión de los Misterios (enseñanzas esotéricas) era estrictamente oral. A. Imhausen, en “Traditions and myths in the historiography of Egyptian mathematics”, en un análisis análogo al formulado por C. Rossi, explica que el hallazgo de π y φ sólo se debe a la aplicación de operaciones aritméticas modernas.

La matemática egipcia utilizaba números enteros y fracciones unitarias (excepto $2/4$ y $3/4$); es así que π habría de ser expresado como número entero o fraccionario, tal y como sucede en el Papiro Rhind (escrito por Ahmes hacia el 1650 a.C), en el que el área de un círculo se calcula multiplicando el cuadrado del radio por el valor constante $256/81=3,16049$, valor aproximado a π . De esta manera, el valor de π inscrito en la Gran Pirámide -datando la fecha de terminación hacia el 2570 a. C-, precedería al hallado en el Papiro Rhind (3,16) unos mil años, lo cual tornaría imposible un conocimiento estricto (demostrado) de π en la construcción misma; en este sentido, el argumento más sólido, señala que la presencia de π obedece

al cálculo de la pendiente de la pirámide de 22 dedos por codo (28 dedos), de modo que: $(22/28) = 0'7857$, $\pi/4 = 0'7854$ y $\varphi/2 = 1'618/2 = 0'8$. Es así que la *casualidad* de H.P Lauer adquiriría veracidad.

Pero M. Bernal des-oculta el fundamento racista de las ciencias humanas, propio del período imperialista-colonizador: 1880-1950, en su libro “Atenea negra”. En el capítulo: “La lingüística romántica: ascenso de la India y caída de Egipto, 1740-1880”, describe la controversia entre egiptólogos *académicos* (filólogos) y *herejes* (topógrafos, matemáticos y astrónomos): “La lucha fue desde el principio desigual, pues los herejes se enfrentaban a los dos paradigmas más importantes de todo el siglo XIX, a saber, el progreso y el racismo. De haber tenido razón, habría significado que un pueblo africano o semiafricano antiguo habría tenido unas matemáticas mejores que las de cualquier pueblo europeo hasta el mismísimo siglo XIX” [62].

El paradigma historiográfico-racista (modelo ario), hilado por la tradición filológica, había de negar o subestimar la posibilidad de actividad abstractiva en el Egipto de la negritud.

M. Bernal propone un *modelo antiguo revisado* para interpretar la influencia afroasiática en el origen de la cultura griega, invirtiendo de esta suerte la teoría de H.P Lauer, pues, no habrían sido los egipcios quienes hubieron de esperar el *milagro* griego, sino a la inversa:

Lauer fue el descubridor de la existencia real del arquitecto de la dinastía III, Imhotep, considerado hasta entonces una figura meramente legendaria, inventada por los egipcios de época posterior, y llegó a excavar algunos espléndidos edificios construidos por él en Saqqara. Además, durante toda su vida admiró la obra cumbre que constituyen las pirámides. Resulta, pues, difícil entender por qué no se atrevió a adoptar la solución más fácil, esto es, dar crédito a los griegos y admitir, lo mismo que el egiptólogo alemán Brunner, que en torno al 3000 a.C. se produjo una *Absenzeit* o “etapa axial”; de modo que, al cabo de un siglo o dos, durante las dinastías

III y IV, se habría alcanzado en el terreno de las matemáticas un saber sumamente sofisticado, algunos elementos del cual habrían quedado reflejados en la Gran Pirámide. Los egipcios de época posterior habrían guardado múltiples tradiciones de este hecho y se las habrían comunicado a los griegos que visitaran el país.

Una vez descartados los criterios racistas y torpemente “progresistas”, ¿por qué iba a ser esto menos probable que el salto cualitativo dado por los griegos en torno al siglo IV a.C.? En realidad, en apoyo de esta segunda hipótesis no tenemos ningún documento que se aproxime, ni de lejos, a una realización tan grandiosa como puedan ser las pirámides, o a la tradición antigua, por lo demás de una coherencia aplastante, que defiende la superioridad de las matemáticas egipcias.

En la mente de los eruditos convencionales del momento cumbre del imperialismo no cabía, sin embargo, semejante perspectiva. Queda patente, no obstante, que a Lauer le preocupaba la cuestión y al final parece que cedió a las presiones sociales. Admitir la solución más fácil lo hubiera convertido en un alucinado como Jomard o Piazzi Smyth. Por consiguiente, prefirió atribuir las sutiles relaciones matemáticas incorporadas en la Gran Pirámide y el destacado puesto que les concedía la tradición antigua a un simple azar, descubierto y explotado posteriormente por los sacerdotes egipcios [63].

La negación de la matemática egipcia obedece a la tentativa del modelo egiptológico ario-racista moderno de situar el origen de la cultura occidental en Europa, con la forja de una historia de la filosofía *helenocentrista* que acabaría por convertirse en el modelo clásico de enseñanza-aprendizaje.

La presencia de π en las Pirámides de Khufu, Niuserra y Huni, desculta una posible *etapa axial* del pensamiento egipcio, o bien, la inscripción en piedra del desarrollo histórico de dicho pensamiento. A. West, dice: “In the long debate over whether or not the ancient Egyptians knew the transcendental numbers Pi and Phi, the consistent use of measures derived from the diagonal of certain squares or rectangles amounts to conclusive proof that they were aware of the *functions* of diagonals. We, in our modern

mathematical language, call these transcendental numbers, but this is misleading. They are not numbers. (...) 'The diagonals symbolize the functions of creation itself' [64].

El *Holocausto* consumado por el pensamiento occidental al negar su origen negro, adscribe uno de sus capítulos más relevantes con la extirpación de toda posibilidad de actividad abstractiva por parte de los egipcios, caso manifiesto con la controversia respecto de los números π y φ .

LA SABIDURÍA KEMÉTICA
EN LA TRADICIÓN ÓRFICO-PITAGÓRICA
ORIGEN AFRICANO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Una exégesis estricta acerca del origen histórico de la *filosofía occidental*, solicita una revisión distintiva respecto de la clásica categoría moderna: “tránsito desde el *μῦθος* al *λόγος*”; es así que urge precisar *ejes estructurantes* con los cuales limitar dicha interpretación al plano fáctico (histórico-cultural), señalando que las *relaciones* trazadas, a causa del carácter fragmentario del pensamiento pre-platónico y kemético -que impide testimoniar fidedignamente los argumentos-, se tornan en meras hipótesis, más o menos plausibles, o como prefiere A. Bernabé, en simples *paralelos*.

Atinentes a las categorías de *mestizaje cultural*, descrita por J.C Scannone, y de *equivalentes homeomórficos*, propia R. Panikkar, es supuesto que se ha dado, desde la Dinastía de Psamético, una fecundación mutua entre la cultura griega y la kemética.

En razón de lograr una re-visión del paso desde el *μῦθος* al *λόγος*, es menester identificar los *paralelos* entre Grecia y Egipto, expresados por ello en la forma de *equivalentes homeomórficos*.

Ha de sentenciarse, entonces, que la filosofía occidental no emerge en modo alguno por obra de un *milagro*, sino por un complejo proceso de re-interpretación ejercido por los griegos, de temáticas antropológicas y cosmológicas, tomando como sustrato aspectos de la sabiduría popular kemética: “Strictly speaking, the Greek miracle does not exist” [65]. El origen histórico de la filosofía no es, de buenas a primeras, griego, pues se entronca en su despliegue, como carácter que por esencia le pertenece, un

aspecto multi-cultural con el que acaece, desde sí, el diálogo mismo.

Pues, el origen histórico de la filosofía occidental es, por sí mismo, multicultural-dialógico, acaeciendo por la vinculación entre Grecia, Mesopotamia y Egipto, v.gr: “[Los egipcios] no traen ropas de lana en los santuarios, ni se entierran con ellas, pues no lo permite su religión. Convienen en esto con las ceremonias llamadas órficas y báquicas, que son egipcias, y con las pitagóricas, pues no está permitido a ninguno de los participantes en esos misterios, ser sepultados con ropa de lana. Acerca de todo esto se cuenta un relato sagrado” (Heródoto, Libro II, 81).

EL MITO DE DIONISIO EN EL ORFISMO

A. Bernabé trata exhaustivamente en “Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro”, las posibles fuentes egipcias del orfismo. Los aspectos fundamentales de su descripción han de articularse posiblemente, de la siguiente forma:

1. Heródoto refiere a los egipcios como los primeros de entre los hombres que han creído en a) La inmortalidad-eternidad del alma y b) En una teoría de la anaciclosis (metempsicosis en la tradición órfico-pitagórica), circunstancia esta última negada por la mayoría de los egiptólogos.

No obstante, cabe citar el estudio que O. Piulati hace de Mayassis respecto de tan polémico asunto. La conclusión de Mayassis es imaginativa: “La noción de inmortalidad egipcia consistía en un vivir y morir perpetuo que el alma atravesaba guardando su identidad. La vida terrestre era sólo un devenir, o sea Kheper (“hpr”), en el conjunto de encarnaciones (Kheper) que les habían precedido y debían seguir. Ella tenía una duración infinita antes del nacimiento y lo tendría después de la muerte (...) El gran dilema egipcio era como conciliar la *ley de la existencia*, la ley de las múltiples anaciclosis y/o reencarnaciones con el vivo deseo de ganar la Iluminación y quedarse con los Dioses en el cielo” [66].

Mayassis considera que la *ley de la existencia* es análoga a la *beirmarmene* griega, en otras palabras, al Destino o fatalidad. Pues, dicha interpretación es controvertida, y ha de situarse, por lo menos, en una esfera de dominio que compete al siglo de Heródoto.

2. Heródoto hace mención de un viaje protagonizado por Orfeo a Egipto y de un *Relato sacro* de su autoría, referido también en las *Argonáuticas órficas*.

3. En el *Relato sacro egipcio* habíase de narrar una versión egipcia del mito de Dionisio, en conformidad con la historia de Isis y Osiris:

Así tenemos dos versiones distintas del mito de la muerte y resurrección de Dionisio, ambas señaladas como órficas por la tradición, pero que divergen en puntos sustanciales. Según la primera, cuando los Titanes hubieron despedazado al dios y lo hubieron cocido, asado y devorado, Atenea salva su corazón aún palpitante y se lo lleva a Zeus. Éste ordena recoger los restos del dios muerto, que son sepultados en el Parnaso (o guardados en Delfos). Más tarde Sêmele, que bebe una pócima en que quedan restos del dios y queda así embarazada. No puede, sin embargo, llevar a término el embarazo, porque, por consejo de Hera (que, celosa, desea acabar con su rival), reclama a Zeus que acuda a ella en toda su majestad, por lo que queda fulminada cuando el dios accede a su petición y Zeus debe completar el embarazo de su hijo en su muslo. Dionisio, pues, tiene dos madres (Perséfone, la primera; Sêmele, la segunda) y nace tres veces (la tercera, del muslo de Zeus).

En una segunda versión, en cambio, que sería la del *Relato sacro egipcio*, es Rea-Deméter (en esta época ambas dioses se identifican casi por completo) la que recolecta los restos de Dionisio y de ellos renace el dios[67].

4. La asimilación entre Osiris y Dionisio está ya presente en las descripciones de Heródoto, no obstante la culminación de dicho sincretismo se constata con la Dinastía Ptolemaica.

5. Por último “West señala paralelos entre la cosmogonía órfica y el

mito del dios egipcio Re', que nace de un huevo es celebrado como el primogénito de los dioses" [68].

Es así que: 1) Anaciclosis, 2) Asimilación Osiris-Dionisio y 3) Huevo cósmico, constituyen los aspectos fundamentales con los cuales hallar *equivalentes homeomórficos* al tratar-con un diálogo remitido al origen histórico de la filosofía occidental.

EL ORÁCULO DE ANANKÉ

La versión órfica del mito de Dionisio lo considera hijo de Zeus y de Perséfone, descuartizado y devorado, a las órdenes de Hera, por los Titanes; Zeus fulmina a los Titanes con un rayo, más de las cenizas nacen los hombres, mezcla de bondad-divinidad dionisiaca y de maldad-titánica.

El mito explica el sentido ritual de la tauromaquia y tras-luce la ontología órfica en esencia: la multiplicidad fenoménica del mundo surge por un crimen originario, cometido en contra de la unidad divina; el alma del hombre participa de la divinidad, en tanto el cuerpo se muestra como tumba-cárcel de la que es preciso liberar-se para retornar a la pura unidad eterna, supuesta la ley de Ananké, conforme a la cual el hombre ha de purificar-se, dispuesta la secuencia vida-muerte-vida.

La introducción de Ananké en el pensamiento pre-platónicos posibilita establecer el grado de vinculación con prácticas órficas: no hay indicios de Ananké en los fragmentos de Tales, Anaximandro y Anaxímenes (Escuela Jónica), pero tampoco en Jenófanes o Heráclito -no obstante, es en el Papiro de Derveni que se constatan referencias órficas a Heráclito.

La introducción de la diosa (Necesidad) en el pensamiento elático, obedece a la sospecha de Kirk & Raven -que compartimos-, según la cual Parménides fue un pitagórico disidente: "No solo no es improbable que fuera inicialmente un pitagórico, ya que Crotona no dista mucho de

Crotona y Metapontio, sino que lo corrobora la evidencia interna de su poema. (...) No tiene tampoco el aspecto de haber sido inventada la noticia (...) de que no fue Jenófanes sino el pitagórico Aminias, quien de otro modo nos hubiera quedado desconocido, el que “convirtió” a Parménides a la especulación filosófica” [69].

Parménides abre una línea de pensamiento diferente respecto del pitagorismo-órfico, fundando una lógica disyuntiva excluyente que niega toda posibilidad de pensar el no-ser; no obstante, Ananké es primaria diosa que conserva en sí, con justicia, el carácter *pleno* de la *unidad habencial*.

Por otro lado, claro es el caso de Empédocles, quien describe el modo en que la unidad (esfera) -simbolizada por la reina inocente Cypris-, es rota por la acción de la Discordia:

En el mito “órfico”, el pecado original lo cometieron los Titanes, que despedazaron y se comieron a Dionisio niño: en las *Purificaciones* de Empédocles “el altar no ahumaba con sangre pura de toros” con anterioridad a la caída del hombre. Para él, (...) este primer pecado, que evidentemente comportó la caída general del hombre, consistió, al parecer, en un derramamiento de sangre y una comida de carne en general; la caída es colectiva y supone el final del dominio de Cypris, si bien no excluye la caída particular de cada alma individual[70].

La caída del hombre por comisión de un pecado original, implica la transmigración-reencarnación del alma por un período de treinta mil estaciones, naciendo en toda clase de ser mortal, conforme al oráculo de la Necesidad (Ananké), al que Empédocles describe como un “antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado con amplios juramentos” (Fr. 115, Hipólito, *Ref.* VII 29 y Plutarco, de *exilio* 17, 607 c).

Ananké es la ley de toda existencia que padece el castigo de la transmigración por la destrucción de la Unidad Divina, entendiéndose las

manifestaciones de Pitágoras, en Porfirio, *Vita Pythagorae* 19 (DK 14, 8 a) respecto al parentesco entre todos los seres vivos.

La interpretación de Mayassis, con base en el capítulo XVII del “Libro de los Muertos”:

Yo soy el pájaro *bennu* (26) que está en Annu, y yo soy el guardián del volumen del libro de las cosas que son y de las cosas que serán.

¿Quién, entonces, es éste? Es Osiris, o (como otros dicen), es su cuerpo muerto, o (como otros dicen) (28) es su inmundicia. Las cosas que son y las cosas que serán son su cuerpo muerto, o (como otros dicen) (29) ellos son eternidad y duración eterna [71]

E. A. Wallis Budge señala, en nota al pie, que la expresión: “Yo soy el pájaro *bennu* (26) que está en Annu, y yo soy el guardián del volumen del libro de las cosas que son y de las cosas que serán”, es traducida por Birch: “El Creador de seres y existencias”, por Pierret: “*La loi de l’existence et de êtres*”.

Acaso la expresión más llamativa del pasaje es la que identifica *las cosas que son y que serán* con el cuerpo muerto de Osiris, más no parecería extraño, considerando que la cosmogonía egipcia implica también un aspecto acabadamente soterialógico.

La conclusión de Mayassis es polémica, más no por ello ha de considerarse imposible; no obstante, el estudio de J. Pirenne al respecto es más contundente: “Enseña Pitágoras que el objetivo de la vida consiste en liberar el alma inmortal de la materia por medio de la pureza. Después de esta vida, y tras una estancia temporal en el Hades, donde los dioses la castigarán por sus pecados, el alma reencarnará –aquí se aparta de las creencias egipcias- en otro ser viviente, hombre o animal, hasta que haya podido separarse de la materia y consiga asistir a la redención final en la morada de los dioses” [72].

J. Pirenne subraya el que la idea de reencarnación no es egipcia, finalizado el párrafo cita en nota al pie a Porfirio:

PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 19. Esta idea de la metempsicosis, que se interpone entre la vida de este mundo y la vida eterna como una prueba, es, desde luego de origen egipcio. No aparece en la doctrina osíriaca, pero el hecho de que también Heródoto haya atribuido a los egipcios la creencia en la metempsicosis demuestra que ciertos símbolos que se encuentran en el *Libro de los Muertos*, han sido interpretados por los griegos en este sentido: “Los egipcios pretenden que Isis y Osiris reinan sobre los muertos –escribe Heródoto (II, 123)-; no obstante, son los primeros que han hablado de esta doctrina según la cual el alma del hombre es inmortal y, después de la destrucción del cuerpo, entra siempre en otro ser que nace. Dicen que cuando ha recorrido todos los animales de la tierra y del mar y todos los pájaros, vuelve a entrar en un cuerpo humano. El circuito se efectúa en tres mil años. Hay griegos que se han apoderado de esta doctrina como si fuese suya propia; unos de antiguo, otros recientemente. Yo sé sus nombres pero no los escribo”. Estos griegos son Ferécides y Pitágoras. Heródoto confunde aquí ideas egipcias y pitagóricas.

El “renacimiento” del difunto egipcio (*Libro de los Muertos*, XVII, 81, 86; LXXXV) es un símbolo constante que los griegos debieron aprender al dedillo. La estancia en el Hades de que habla Pitágoras es objeto de numerosos capítulos del *Libro de los muertos* consagrado al viaje y la estancia de las almas en el mundo inferior de la *duat*, donde las almas son juzgadas por el tribunal de Osiris, y castigadas por los pecados que han cometido (*Id.*, XVII, 64 y ss.). Según el egipcio, el alma no llega a la morada de los espíritus más que cuando ha podido desembarazarse de la materia que trata de retenerla (*Id.*, XXXIV a XLII y XVI) Ello es, sin duda, lo que los griegos han interpretado como obligación del alma de permanecer encarnada en el cuerpo de un animal hasta el día de su suprema liberación.

Los símbolos del *Libro de los Muertos* que narran la transformación del alma del difunto en gato (*Id.*, XVII, 45), en gavián (*Id.*, XVII, 60), en fénix (*Id.*, LXXXIII), en golondrina (*Idem*, LXXXVI), en serpiente (*Id.*, LXXXVII), o en cocodrilo (*Id.*, LXXXVIII), son indudablemente el origen

de esta metempsicosis que los griegos han creído hallar en la religión egipcia.

El propio Pitágoras nos facilita una prueba de ello al ver en la metempsicosis la razón del culto de los animales en cuyos cuerpos se reencarnan las almas con mayor frecuencia. Véase A. DELATTE, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, y BURNET, *op. cit.*, pág. 103; estos autores no han podido explicar dicha metempsicosis. Como tantos otros puntos precisos de la doctrina pitagórica, ésta queda explicada por el propio texto del *Libro de los Muertos*, que Pitágoras conoció sin duda alguna. H. RANKE, *Zum Wiedergeburtsglauben der alten Aegypter*, en *Z.A.S.*, LXXIX (1954), págs. 51-54, demuestra que los egipcios no han creído nunca en la metempsicosis.

También del *Libro de los Muertos* obtuvo Pitágoras la idea de que ciertos seres selectos recuerdan las sucesivas visitas hechas por su alma al Hades, lo que les vale conocer la verdad, conocimiento que el *Libro de los Muertos* atribuye efectivamente, como se recordará, a las almas de los difuntos que sobreviven en el reino de los dioses (XXV y XVII, 5).

La afirmación de Heródoto que pretende que el alma, después de haber pasado por los cuerpos de diferentes animales, vuelve a entrar en un cuerpo humano, es una interpretación errónea del símbolo que para expresar que el alma es admitida a la vida eterna la presenta como reunida a su personalidad.

En cuanto al ciclo de 3.000 años al que alude Heródoto, es totalmente extraño a Egipto. Son los babilonios los que establecieron, de acuerdo con la sucesión de los equinoccios, un ciclo cósmico, cuya idea, en la época de Heródoto, había sido aprovechada por Heráclito (BURNET, *op. cit.*, pág. 178). El ciclo después del cual el alma conseguirá la liberación es también una concepción zoroástrica que prevé dos ciclos de 3.000 años, transcurridos los cuales vendrá el Mesías y hará triunfar el Bien [73].

Es así que la *ley de la existencia* griega, a saber, Ananké, es propia de una interpretación órfico-pitagórica equívoca respecto de ciertos contenidos del *Libro de los Muertos*.

La Necesidad es finalmente situada en “La República” platónica, en el trono que ocupa el centro del cosmos, al mando del huso que rige el movimiento y destino de Todo: pasado (Laquesis), presente (Cloto) y futuro

(Átropos).

La imposibilidad de pensar una metempsicosis egipcia, conduce a una interpretación de Ananké, a partir de la universalidad dada por órfico-pitagóricos a la diosa Díké, concebida -al modo como la interpreta M. Heidegger- como *juntura*.

Adrastea incorpórea y Díké cósmica, según R. Mondolfo, son personificaciones de la *ley de Necesidad* que rige el cosmos:

El concepto de Díke cósmica pasa, pues, del orfismo a Anaximandro, a Heráclito y a Parménides. De Ananké, (sobre la cual cfr. el frag. 54, en KERN, op. cit., de DAMASCIO), pueden verse ya reflejos en PINDARO (Olymp. II, 60), en EURÍPIDES (Helena J13, y fragmentos 117-116) y especialmente en el mito platónico del huso de Ananké, que atraviesa todo el cosmos (Rep. X, mito de Er) de origen órfico-pitagórico. Por lo que se refiere a Adrastea, los reflejos del mito órfico relativo a ella, aparecen en ESQUILO, Prometeo 936, en el Seudo DEMÓSTENES, XXV, 37, y en PLATÓN, Fedro 248. "En Orfeo está dicho que Adrastea es guardiana de todo el demiurgo" (Fr. 152 en KERN, de PROCLUSO, Theol. plat., IV, 16, 206)] [74].

Es así que la articulación Ananké-Díké-Moira se presenta, en el pensamiento órfico-pitagórico, como la medida o límite de todo cuanto *hay*, circunstancia que posibilita trazar un *paralelo* con la diosa egipcia Ma'at, hija de Atum, que simboliza la Justicia, Verdad y Rectitud del mundo.

Mayassis identifica la *ley de la existencia* egipcia con la *heimarmene* griega; no obstante, la idea de fatalidad o Destino en Egipto es, en rigor, representada por la diosa Sehait, que escribía en las hojas del árbol cósmico los sucesos futuros y pasados; más, es preciso esclarecer que Ananké tampoco obedece a una identificación con Sehait, ya que la destinación egipcia no comprende la anaclosis.

La compleja articulación Ananké-Díké-Moira, pero en especial la

función de Diké cósmica –en tanto aspecto de Ananké–, traza un primer *equivalente homeomórfico* con respecto a la idea de Justicia y Verdad egipcia, simbolizada por la pluma de la diosa Ma'at, subrayando que la secuencia vida-muerte-vida es comprendida por el orfismo a través de la idea de metempsicosis, no admitida en el pensamiento kemético.

***PARALELOS ENTRE LA MATEMÁTICA KEMÉTICA Y LA
COSMOGONÍA PITAGÓRICA-PLATÓNICA***

Marco Vitruvio, arquitecto de Julio César, enseñó que el triángulo 3-4-5 había sido utilizado en la construcción de la Pirámide de Keops; en tanto, Plutarco identificaba: 3=Osiris, 4=Isis, 5=Horus. Es cierto, en este sentido, que los egipcios empleaban una cuerda con 12 nudos proporcionalmente espaciados, con los que formaban una escuadra o triángulo rectángulo 3-4-5, no obstante, J. Pirenne cita a Burnet, describiendo el tránsito desde el estado empírico-práctico de las matemáticas egipcias, hacia el estado abstracto-científico propio de las matemáticas pitagóricas.

Las especulaciones acerca de las propiedades de los números, de las que surgió la aritmética considerada como ciencia, nacieron de ideas religiosas. En su origen éstas adoptan una forma no aritmética sino más bien geométrica. En sus comienzos, los pitagóricos no consideraban a los números como abstracciones. El número tiene una extensión, un volumen; por lo tanto, razonar sobre las propiedades del número equivale a razonar sobre figuras planas o volúmenes. Con ello se aproximaban también a los egipcios, quienes habían establecido ya un conjunto muy completo de teoremas y fórmulas. El cuadrado de la hipotenusa era familiar para los egipcios, pero éstos no lo demostraban; al razonar sobre las propiedades de los números, Pitágoras (o sus discípulos) establecieron la demostración. Y las matemáticas, abandonando a partir de entonces el camino del empirismo, entraron en la nueva senda de la ciencia [75].

En el Papiro Rhind (data del 2000 al 1800 a. C), sin embargo, el

problema n°48 demuestra el cálculo de la hipotenusa (teorema pitagórico), del mismo modo que el problema n° 53 consiste en la demostración del teorema de Tales [76].

O. Piulats ha escrito una recomendada interpretación del pensamiento de Tales de Mileto, desde la orilla del Nilo: “Más allá del debate sobre si Tales fue el pionero de la geometría analítica y apriorística, o sólo un empírico de las mediciones geométricas, lo que es relevante para nuestra investigación es que resulta incontestable que Tales trajo de Egipto una serie de conocimientos geométricos avanzados que los griegos no poseían” [77]. La lectura que O. Piulats hace de Tales, es la más acabada al respecto.

G. Bazán, en “La concepción pitagórica del número y sus proyecciones”, es también contundente: “Tales de Mileto, bajo influencia de los egipcios, ha enseñado que el número es composición de unidades, uno cada uno en sí mismo e infinitos como multiplicidad” [78].

En Fedro, 274 c-275 e, Sócrates-Platón describe: “Me contaron que cerca de Naucratis, en Egipto, hubo un dios, uno de los más antiguos del país, el mismo a que está consagrado el pájaro que los egipcios llaman Ibis. Este dios se llamaba Teut. Se dice que inventó los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, así como los juegos del ajedrez y de los dados, y en fin, la escritura”.

No es menor entonces, ante los *ejes estructurantes aprioricos* del modelo ario-racista, la mostración realizada por Platón mismo acerca de la preeminencia histórica de la matemática egipcia, pues la egiptología moderna no ha hecho más que analizar el caso desde la perspectiva de una ciencia progresiva, a decir verdad, desde cierta concepción comtiana, que solicita de una axiomatización, normalidad y objetividad transubjetiva, ignorando el carácter simbólico-religioso de la geometría antigua misma.

Es evidente que Platón, y la Academia luego, fueron deudores de

Pitágoras, Parménides y Heráclito, a quienes, sin exclusión, se les atribuía un viaje de formación a Egipto; en esencia, la sabiduría aprehendida por el pitagorismo -y reunida bajo el no más que modesto título de *filosofía*-, pertenecía en gran parte al *corpus* sapiencial kemético.

Porfirio señala que la forma de enseñanza pitagórica era doble: a) esotérica, seguida por matemáticos, y b) exotérica, enseñada a acusmáticos; es por ello que se traza una *Iniciación* –análoga a la acaecida en Egipto- a través de la cual se da una gradual ascensión-purificación del alma, a fin de retornar a la pura unidad de la identidad divina.

En referencia a las enseñanzas esotéricas, en su “Histoire des mathématiques”, F. Hofer explicita de forma magistral la simbología pitagórica y su vínculo estricto con el lenguaje jeroglífico egipcio:

Pythagore, qui passe pour avoir emprunté la plupart de ses doctrines aux Egyptiens, nous semble avoir été naturellement amené à faire usage d’une espèce d’algèbre, composée de signes analogues aux hiéroglyphes. Ainsi, une ligne, ou colonne verticale, |, semblable aux obélisques dressés à l’entrée des temples d’Egypte, pouvait figurer la monade ou l’unité génératrice. Une figure brisée horizontale, F, pouvait symboliser les progressions des nombres; c’est l’hiéroglyphe de l’eau, souvent figure sur les monuments égyptiens. La série des nombres impairs pouvait être représentée par \lrcorner , signe du gnomon (figurant une équerre), et la série des nombres pairs pouvait l’être par deux droites égales $=$, qui, placées horizontalement, étaient le symbole de la *balance* ou de la *justice*. Ce dernier symbole explique les idées pythagoriciennes, en apparence si obscures et si contradictoires, sur le *bien* et le *mal*, symbolisés par les nombres *pairs* et *impairs*.

Le cercle, O, pouvait être le signe du mouvement, comme il était, chez les Égyptiens, l’hiéroglyphe du Soleil.

La génération des carrés par la série des nombres impairs, qui jouait un si grand rôle dans la doctrine pythagoricienne, pouvait avoir pour symbole deux équerres ou gnomons adossés, surmonté du signe du mouvement: c’était là la fameuse *croix ansée* \wedge , d’un usage si fréquent dans la langue hiéroglyphique, où elle paraissait signifier *vie éternelle*.

Le signe \square , emblème du carré, pouvait représenter *le un et le tout*, "Ἐν καὶ Πᾶν. Ce même signe, entouré d'un cercle (carré inscrit dans un cercle) \square , pouvait figurer le mouvement perpétuel (...), du grand Tout[79]

F. Hoefler demuestra el lazo esencial entre la matemática kemética y la pitagórica, en relación con la estructuración de una escritura jeroglífico-simbólica que mienta el carácter religioso-iniciático de ambos pensamientos, en sus dos facetas (esotérica-exotérica), más la forma geométrica con la cual se formula una cosmogonía determinativa del destino del hombre.

Por otra parte, el triángulo isáico 3-4-5, también enseña que la geometría pitagórica, lejos de sentar las bases históricas para la progresión de un pensamiento lógico-racional, operaba en el marco de un mundo encantado, a saber, de un paradigma reducido al orden de lo sacro y finalmente, de la mística; en Yámblico, *Potr.* 21 (DK 58 c 6): "1. Cuando vayas a un templo, adora (primero) y, en el camino, no hagas ni digas nada que tenga relación con tu vida diaria (...) 6. Refrena ante todo tu lengua y sigue a los dioses". De aquí que, —pese a la controversia suscitada por las reglas de abstinencia pitagóricas—, la contemplación (mística) silenciosa de las formas esenciales del cosmos, da sentido a la función de la matemática como objeto de estudio y *veneración*, sin distinguir entre ciencia y fe: conocer es co-ligarse (*praxis*) con un orden geométrico divino.

La geometría sagrada pitagórica no es ya un simple *paralelo*, sino un derivado directo propio de la sabiduría kemética misma; cabe señalar la posible relación (hipotética) entre la *tetraktis* y el sistema de numeración egipcio de base 10, pero sobre todo, el hecho por el que el calendario egipcio se conformara por 12 meses, con 3 semanas de 10 días, en correspondencia con el sistema zodiacal de 12 signos (símbolos) y 7 planetas (Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna), aunque tal hipótesis veríase contradictoria respecto de la versión de Aristóteles y

Simplico, según la cual los pitagóricos adecuaron la cosmogonía a su concepción matemática, agregando a los 7 planetas, la tierra misma, las estrellas fijas y la anti-tierra, a fin de completar la década.

EL NÚMERO ÁUREO PITAGÓRICO

A través de un pentágono regular es posible deducir una estrella de cinco puntas o *pentagrama*, utilizado por los pitagóricos como símbolo de identificación. No obstante: “A pesar de que las estrellas de cinco puntas aparecen con mucha frecuencia en artefactos del antiguo Egipto, no son muy habituales los pentagramas auténticamente geométricos, aunque, en Naqadah, cerca de Tebas, se encontró uno en un vaso que databa del 3100 d.C. Generalmente, el símbolo jeroglífico compuesto por una estrella encerrada en un círculo significa el mundo subterráneo o la lucha mítica de las estrellas durante el crepúsculo, mientras que las estrellas sin círculo servían simplemente para designar las noches estrelladas” [80].

Es más probable entonces que el pentagrama haya sido conocido por los pitagóricos en Mesopotamia, así como la titanomaquia. Empero, no es importante el pentagrama en sí mismo, sino sus propiedades, ya que en definitiva, es claro que el pentáculo lleva insito el número nupcial ($5=2+3$) tanto como la proporción áurea (φ).

El vínculo entre el *pentagrama* y el triángulo isáico está dado por la dualidad kemético-pitagórica: lo masculino (impar, padre, principio activo) y lo femenino (par, madre, principio pasivo), se presentan en primera instancia en los números 2 y 3, de cuya sumatoria resulta el número 5 (hijo, hombre arquetípico); de aquí que también exista una relación entre el número nupcial y el triángulo 3-4-5.

Por otro lado, tanto por dentro como por fuera del pentáculo, es posible trazar múltiples pentagramas con recursividad tendiente al infinito; es entonces que la longitud total de una de las líneas del pentagrama interior

es igual a la longitud de cualesquiera de las secciones de la estrella mayor, trazando una analogía por la cual se infiere φ -infinito número de veces-, más la relación matemática parte-todo, o Uno-Todo (arriba=abajo, microcosmos=macrocosmos, simbolizado con: \square); en este sentido, F. Hoefler figuraba que a través del jeroglífico pitagórico: \ominus , (cuadrado dentro de un círculo) se expresaba el movimiento eterno del Todo-Uno. Pero ¿No ha de ser ello sino la relación entre φ y π manifiesta en la arquitectura misma de la Gran Pirámide?

La Τετρακτύς pitagórica evidencia la arquitectura matemático-geométrica del cosmos, análoga a la concepción egipcia; desde la unidad (1, punto aritmético real) ha de desplegarse en la díada (2 líneas o dualidad que instituye la idea central de Justicia –Diké Cósmica o Ma’at-); el número tres (3, triángulo) señala los órdenes: celeste, terrestre y subterráneo, mientras que el cuatro, la multiplicidad del mundo.

De aquí que la serie: 1, 2, 3 y 4 lleve implícita la cosmogonía pitagórica misma, por la que alrededor del fuego central (luz originaria, Sol), custodiado por la Justicia, el movimiento (danza) de las estrellas (incluida la tierra) produce la armonía, a saber, la música celeste: “No sólo la tetraktys es la exposición simbólica y funcional de la Enéada divina egipcia, sino que dibuja un montículo o colina primordial también signo central de la creación” [81].

PLATÓN NEGRO

En La República, libro VI, 508b-511e., cuando Sócrates señala: “Figurémonos, por ejemplo, una línea cortada en dos partes desiguales, y cada una de éstas, que representan el mundo visible y el mundo inteligible, cortada a su vez en otras dos, y tendrás de un lado la parte clara y del otro la parte oscura de cada uno de ellos”, no solicita ni más ni menos que trazar la sección áurea misma, fundada en la analógica (parte igual, parte distinta).

En otras palabras, el *Bien* (más allá de las esencias/ideas) es φ , que estructura, *a priori*, el orden analógico-geométrico, manifiesto en la armonía, belleza y musicalidad de Todo. En “Algunos aspectos de la mediación platónica”, E. Saura Gómez describe:

Platón nos propone la proporción $1:x::x:1-x$. Una vez resuelta la ecuación, tendremos: $1:0,618::0,618:1-0,618$, o sea, $1:0,618::0,618:0,381$. Si el mundo inteligible es como 1, el mundo sensible será como 0,618. A su vez, dentro del mundo inteligible, el segmento menor será 0,381, y el mayor, 0,618. Y, dentro del mundo sensible, el segmento menor será 0,235, y el mayor, 0,381. De manera que las proporciones entre segmentos serán éstas: $0,618:0,381::0,381:0,235$, es decir: inteligencia: pensamiento::opinión:imaginación, o también Idea:número::cosa:imagen. Por otra parte, $0,235:0,381::0,618:1$, a saber, imagen:cosa::mundo sensible:mundo inteligible. Y, por último, $0,381:0,618::0,618:1$, o, dicho de otro modo, número:idea:mundo sensible:mundo inteligible. En definitiva, si el segmento a dividir en primer lugar figura la unión de alma y cuerpo, y, por consiguiente, el cuerpo es como 0,381, y el alma como 0,618, también cabe expresar la proporción del modo siguiente: cuerpo:alma::0,618:1. Y, por tanto, el nivel inferior del cuerpo será como 0,236, y el superior como 0,381. Y, análogamente, el nivel inferior del alma será como 0,381, y el superior como 0,618. su artículo.

La alegoría de la línea: $0,618:0,381::0,381:0,235$ presenta entonces una jerarquía matemático-geométrica, político-ética y teológica-cosmológica, por la cual ha de comprenderse la categoría: *grados de ser*.

En carta fechada el 23 de abril de 2011, desde León, E. Nkogo Ondó comenta el artículo de E. Saura Gómez:

En principio es lógico o correcto que se expliquen esas analogías: matemáticas, geométricas, musicales o astronómicas del texto platónico como se ha hecho habitualmente. Pero, en definitiva, los intérpretes caen en

el mismo error que el filósofo griego, por no saber remitir a las fuentes primarias egipcias o africanas. Por esa vía, les resulta muy difícil explicar los cortes o interrupciones repentinas que aparecen en ese pensamiento, que el mismo Platón no supo o no quiso explicar.

El primer texto del artículo pertenece, en efecto, al libro VI de la *República*, pero para, entrar en el meollo de la cuestión, si queremos seguir el hilo del discurso platónico, aquí vuelve a hacer hincapié en el tema de los niveles del conocimiento y de sus respectivos objetos. En el libro V, al afirmar que el filósofo es el que ama el saber, no en una parte, sino en su totalidad, debe precisar su objeto y admite que “lo que es absoluto es absolutamente cognoscible” y que “lo que no es, de ninguna manera es cognoscible”. Pues aquí, lo que es absoluto, se refiere al ser y lo que no es, al no-ser. Entre el ser y el no-ser, sitúa al devenir, que es el movimiento incesante que sufren todos los seres susceptibles de pasar de la potencia al acto, su nivel de conocimiento es la opinión, mientras que el del ser es la ciencia y el del no-ser, la ignorancia. Eliminando la ignorancia, nos dice que la opinión y la ciencia son los grandes campos del conocer humano que corresponderán simétricamente a estos cuatro niveles: de abajo hacia arriba, porque en Platón siempre hay que seguir un proceso ascendente hasta llegar al ser en sí, el primer nivel de la opinión es la *eikasía*, la simple conjetura o suposición, cuyos objetos son las sombras, las imágenes o las copias de las cosas. Su segundo nivel es la *pistis*, creencia no certificada, cuyos objetos son las cosas naturales, es decir todo cuanto puebla el mundo de la realidad sensible. Encima de la opinión se sitúa la ciencia que, a su vez abarca otros dos niveles: el primero es la *diánoia*, que procede por hipótesis a partir de la realidad sensible, sus objetos son los entes matemáticos, en cuyo caso serían inmutables. El segundo y el último nivel de la ciencia es la *noésis*, *noeseós*, esta sería la misma razón filosófica que opera dialécticamente... Aquí se accede al largo tratado de la dialéctica platónica, entendida como el arte mediante el

cual el filósofo o el alma debe abandonar la contemplación del mundo de la realidad sensible y subir a la contemplación del mundo inteligible o de las ideas, y contemplar por fin la idea del Bien... En el texto en cuestión, estos cuatro niveles aparecen de forma descendente: la inteligencia, el pensamiento, la creencia y la imaginación. Pues insisto una vez más en que hay que invertir las tornas, para ascender del más bajo al más alto... Del mismo modo que las imágenes o las copias representan a los seres naturales, estos representan a los entes matemáticos que, a su vez, reproducen el orden y la perfección de lo inteligible o de las ideas... Es obvio recordar que la separación del mundo inteligible o de las ideas, que es eterno e inmutable, del mundo de la realidad sensible, sometido al devenir, es una de las mejores versiones que reproduce la eternidad y la inmutabilidad del padre *Noun* y la obra de su hijo el dios Râ, el artífice o el demiurgo del mundo, en la cosmogonía teogónica egipcia.

Luego, a propósito del “Timeo” platónico, E. Nkogó Ondó continúa:

Pues, el texto siguiente, ya es del *Timeo*, como nos lo indica muy bien. Cito sus primeros párrafos en la *Síntesis sistemática*, p. 59, 60 y 61, junto con mi propia versión. Para su mejor interpretación, en lugar de empezar por el final, como lo hace el profesor Saura Gómez, la hermenéutica nos exige emprender el camino al revés, es decir empezar desde el principio que, (...) inaugura la actividad del demiurgo. De acuerdo con mi modesto entender, su origen es muy incierto, su aparición repentina es una especie de corte o interrupción del discurso platónico de la creación del universo. No obstante, al continuar la obra diseñada por el creador, tomó lo indivisible, eterno e inmutable y lo divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase, con lo cual cuenta con la primera tríada de seres. De la

naturaleza de lo uno y de lo otro, compuso una tercera naturaleza, segunda tríada. A continuación tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma, tercera triada. Aunque estuviéramos ante seres amorfos, lo único que podemos asegurar, si no nos fallan los números, es que dicha operación equivaldría a: $3+3+3=9$ ó $3 \times 3= 9$... Para su eventual denominación, remito a Luc Brisson... Una vez completada la mezcla, la divide en siete partes, que presento en las páginas 140, 141 y 142, con otra interpretación, en las que se diferencian visiblemente dos progresiones geométricas, siendo la primera a razón de 2 (1, 2, 4, 8) y segunda, de (1,3, 9, 27). Pero la mezcla de las dos es una *aporía*, un verdadero callejón sin salida, para el demiurgo. Parece que ha perdido el hilo conductor de su discurso y no sabe en base a qué razón está operando: así le sale: 1, 2, 3, 4, 9, 8 y 27. (...) Al filósofo griego le sale por todos los lados la supertrinidad de la *enéada* de la cosmogonía teogónica egipcia, lo que significa un uso demasiado anárquico de aquel pensamiento...

Además de otras culturas milenarias africanas, en la metafísica de la cultura a la que pertenezco, la de los Fang, el número 9 significa: infinito, absoluto, perfección, ilimitación... En la p. 61 cito a Albert Rivaud, uno de los grandes platónicos o neoplatónicos del siglo XX, quien constata que en Platón aparecen tantas inspiraciones diferentes que no supo o no quiso explicar, como lo he anunciado anteriormente.

A partir de aquí es cuando se debería plantear el problema de la mediación, que no lo he hecho en mi libro, supuesto que es un recurso habitual en los intérpretes occidentales, y que correspondería al último texto del artículo del Doctor Saura Gómez, donde habría que dar, efectivamente, con las medias *aritmética*, *armónica* y *geométrica*, la identificación de las dos primeras con las *musicales* y la determinación del *número áureo*... Me queda hacerte alguna observación en cuanto a ese texto. Como dice: “Ahora bien, toda esta composición el Dios la cortó en dos en su sentido longitudinal...” (...)

Este dios al que se refiere aquí no es el dios inicial y creador del universo, sino el demiurgo que, como he señalado tantas veces, es una precipitada adaptación del dios Râ, causa eficiente del origen del universo egipcio, a la cosmología platónica.

Por otra parte, si quisiéramos aplicar la serie numérica: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, como lo insinúan D. Néroman y Albert Rivaud, basándose en los pasajes 36d y 38d del *Timeo*, que en la traducción de Luc Brisson se cifran en 38c y 39^a, al sistema planetario geocéntrico, imperante en el mundo clásico griego por lo menos antes de Aristarco de Samos, teniendo en cuenta que el mismo autor ya había advertido que eso “presentaría una dificultad mayor que la que merece su objeto”, estaríamos otra vez inmersos en ese proceso inexplicable (orientado ahora al cálculo de las distancias) en el que de 9 se retrocede al 8 y se salta vertiginosamente hasta el 27...

De acuerdo con estos datos, (...) es evidente que Platón intentó forzar hasta el extremo las doctrinas filosóficas del Egipto de la negritud para crear la filosofía griega. Por eso, es necesario dirigirse primero a aquellas fuentes primarias africanas, para comprender a esta.

Es entonces que E. Nkogo Ondó señala el aspecto egipcio del pensamiento kemético, en referencia a la oscura idea de Demiurgo, -mal asimilada por Platón en Egipto-; del mismo modo J. Pirenne define: “El platonismo no fue únicamente la transposición a un lenguaje filosófico de los principios de la teología egipcia. Pero basta con indicar lo que hay de egipcio en Platón para destacar la inmensa aportación de Egipto al helenismo. Platón marca el final del antiguo pensamiento griego. En realidad, no fue un creador sino, esencialmente, un producto de su época” [82].

Más ¿Qué hay de egipcio en Platón?

J. Pirenne señala, a lo largo de cinco magistrales páginas de su

“Historia de la Civilización del Antiguo Egipto” [83] citada en nuestro estudio de forma reiterada, una serie de paralelos y relaciones ineludibles para la *nueva racionalidad* filosófica.

Platón, idealista, concibe que la realidad en sí de las ideas (*ante rem*) - situadas en el cielo-, es inscrita por el Demiurgo en *lo sensible*. Entretanto, J. Pirenne dice que la Idea platónica es un absoluto, a saber, Dios: Idea por excelencia, simbolizado por la imagen del sol; no obstante, es preciso reiterar que el Bien se sitúa *más allá* de las ideas.

“Resulta imposible no acordarse de los himnos solares al oír a Platón afirmar que Dios es la causa única y todopoderosa que, en el orden sensible, produce la luz y el Sol, así como la razón y la verdad en el mundo espiritual; que es el Dios de los dioses, la suprema justicia, la máxima ley, el principio, medio y final de todas las cosas, y la suprema realidad. Como puede verse, no se trata de ideas paralelas, sino de ideas idénticas” [84].

J. Pirenne también identifica al Uno-Todo que *difunde* la bondad - como el sol la luz- y da Vida, con la tríada solar egipcia Ra-Osiris-existencia; de hecho, el pensamiento platónico es clara muestra de un sistema solar-uránico, concibiendo a la materia y a la divinidad como eternas, de modo que Dios no hace más que imprimir las formas/esencias en lo sensible, tal como Ra “que al unirse a la materia le confiere una forma y hace de ella una determinada criatura” [85].

En cuanto al aspecto antropológico, Platón divide el alma en tres partes: racional, irascible y concupiscible de forma análoga a la estructura del hombre egipcio formado por: *Ka* (divino-inmortal) y *Ba* (mortal), *Akb* (voluntad) y *Kbet* (parte sensible); de aquí se deduce la moral egipcia, consistente en liberar-se de la materia para retornar así al Uno-Todo y Bueno, más también la platónica, pues ya en “Fedón” Sócrates sentenciaba que filosofar, es decir, la liberación respecto de las cadenas de los padecimientos, consiste en separar el alma del cuerpo: “Por consiguiente, la

moral que se desprende del platonismo es la moral egipcia. Puesto que Dios es la causa y también el fin de los seres, la moral consiste en con Dios, en parecersele. Pero Dios es la verdad y la justicia; luego, la moral será practicar la justicia con el fin de asimilarse a la divinidad después de la muerte (...) Al escribir estas palabras no sabemos ya si hablamos de la moral platónica o de la moral egipcia, pues no cabe distinción entre una y otra” [86], con la no menor diferencia por la cual la Iniciación griega (órfica) -incluido Platón-, comprende la anaciclosis.

En términos matemáticos, φ es la divina proporción dada por los egipcios al pensamiento griego, a través de la geometría, junto con la noción de *caída*, circularidad y redención.

BIBLIOGRAFÍA

- [1] NKOGÓ ONDÓ, E., *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Centro de Estudios Africanos, Universidad de Murcia, 2001, p. 9
- [2] SCANNONE, J.C., *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005, p. 103
- [3] PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 373, TOMO III
- [4] LA NAVE, F., *Hebreos, egipcios y el origen de la filosofía: Vico y la historiografía protestante*, Cuadernos sobre Vico, Sevilla, N°19-20 (2006-2007), pp. 47-56
- [5] SPIGHT, C., Towards Black Science and technology, *Black Books Bulletin*. Vol. 5 n° 3, p. 8-11, Fall 1974, citado por E. Nkogo Ondó, *Síntesis sistemática de la filosofía Africana*
- [6] Aún cuando el ser se diga de muchas maneras, Aristóteles lo reduce a una forma: la substancia.
- [7] VOLPI, F., *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 173
- [8] Es imperativo señalar que hablamos de “pensamiento kemético” por dos razones: la primera, para situar la sapiencia egipcia en su tierra; la segunda, con el objeto no menor de hallar un nombre originario para dicha sabiduría, enraizada a lo más inmemorial de la tierra negra, en su carácter numinoso.
- [9] GARNOT, J., *La vida en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, p. 90
- [10] BROWN. S.H., *Diccionario de Mitología Egipcia*, Buenos Aires, Quadrata, 2004, p. 121
- [11] MARTÍN, J.P., Fragmentos de Aristóbulo. Primer filósofo del judaísmo, *Oriente-Occidente*, AÑO III, N° 1, 1982, p. 65-97
- 12 Breasted, J. H., The Philosophy of a Memphite Priest, *ZÄS*, N° 39,

1901, pp. 39-54

[12]Breasted, J. H., *The Philosophy of a Memphite Priest*, ZÄS, N° 39, 1901, pp. 39-54

[13]En carta fechada el 23 de abril de 2011, E. Nkogo Ondó dice: Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine, (es) la más completa hasta hoy que consta de siete partes. En la Sixième Partie, se incluye dos nuevos apartados que son: 5. “La philosophie pratique et la clameur populaire” y 6. “Le “Robespierre” de la pensée panafricaine ». Del mismo modo, en la Septième Partie, añado otros cinco nuevos apartados, que se ordenan así: 1. « De la rationalité de l’irrationnel à l’authenticité de la philosophie africaine »; 2. « L’intelligibilité de la philosophie africaine »; 3. « Entre l’élan vital théocentrique et la triple dimension de la communauté visible et invisible »; 4. « Les catégories de l’ontologie anthropocentrique du Zamani » y 9. « Oser inventer l’avenir ». En la Première Partie, se amplía el apartado 6: “Le discours et l’abstraction pré-philosophique parmi les Ishango».

[14]Hemos transcripto su biografía tal cual se encuentra en su web personal: http://www.eugenionkogo.es/personal_es.asp

[15]*Fuerza*, en tanto seguimos a E. Nkogó Ondó, cuando afirma que en África los principios son en verdad fuerzas dinámicas

[16]WALLIS BUDGE, E. A., *Osiris and the Egyptian Resurrection*, New York, Courier Dover Publications, 1973, p. 353

[17]Ya no substancia hilemórfica, en sentido aristotélico, sino más bien en co-pertencia con un significado positivista del término; substancia como sustancia.

[18]WALLIS BUDGE, E. A., *The Gods of the Egyptians*, or, Studies in Egyptian Mythology. London, Methuen & Co. Ltd. (Reprinted New York: Dover Publications, 1969) Vol. I, p. 89

- [19]No se trata, sin embargo, de un concepto cientificista de materia, ya que no es un compuesto de-terminado sino más bien informe, anterior a la formalización de los entes mundanos.
- [20]Seguimos en la siguiente agrupación, según dioses celestiales, terrenales e infra-terrenales de WALLIS BUDGE, E. A., *The Gods of the Egyptians, or, Studies in Egyptian Mythology*. London, Methuen & Co. ltd. (Reprinted New York: Dover Publications, 1969) Vol. I, p. 89
- [21] TIELE, C. P., *Comparative history of the Egyptian and Mesopotamian religions: Egypt, Babel-Assur, Yemen, Harran, Phoenicia, Israel*, London, Trübner & Co., Ludgate Hill, 1882, Vol. I p. 222
- [22]BERNAL, M, *Atenea Negra*, p. 244
- [23]GRIMAL, N., *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid. Akal Universitaria, 1996.p.49 24 MORET, A. Au temps des pharaons, Paris, Librairie armand colin, 1925, p. 69
- [25] PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 112, TOMO I
- [26]Ibíd., p. 115
- [27]BROWN, S., *Diccionario de Mitología egipcia*, Buenos Aires, EDITORIAL QUADRATA, 2004, p. 92
- [28] WALLIS BUDGE, E.A., *Egyptian Ideas of Future Life*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1908, p. 41
- [29]PIRENNE, J., op. Cit. p. 120, TOMO I
- [30]Ibíd., p. 121
- [31]PIRENNE, J., op. Cit. p. 116, TOMO II
- [32]Ibíd. p. 203, TOMO II
- [33]STEINDORFF, G., *The religion of the ancient Egyptians*, New York, London, G. P. Putnam's Sons, 1905, p. 19
- [34](I) Entre paréntesis, en negrita y con numeración romana, siempre a principio de línea, aparece el número de sección

establecido por Grébaud, E. Hymne à Ammon-Ra. Paris, 1874. Hay que indicar que la división de Grébaud responde sólo a criterios propios del autor, en cuanto a grupos conectados de sentencias.

(1,1) Número de columna y línea en el papiro Boulaq 17.

A Cada una de las cuatro partes en las que está dividido el papiro Boulaq 17, ya comentadas anteriormente.

[35]Ibíd., p. 265, TOMO II

[36]PIULATS, O. *Egiptosophia*, Barcelona, KAIRÓS, 2006, p. p. 109

[37]Ibíd., p. 107

[38]LICHTHEIM, M., *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies* (Orbis Biblicus et orientalis 120: Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) p. 18 y 145-53.

[39]PILUATS, O., op cit., p. 189

[40]PIRENNE, J., op. cit., p. 116, TOMO I

[41]PIULATS, O. *Egiptosophia*, Barcelona, KAIRÓS, 2006, p. 190

[42]PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 203, TOMO I

[43]SCANNONE, J.C., *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005 p. 169

[44]Ibíd., p. 199

[45]Ibíd., p. 196

[46]WALLIS BUDGE.E.A., *El libro de los muertos*, Córdoba, Ed. SIRIO, 2007, p. 102

[47]SCANNONE, J.C., *El límite, el infinito y lo prohibido*, STROMATA, AÑO LVII, 2001, N° 1/2, p. 31-45

[48]Cfr., PIULATS, O. *Egiptosophia*, Barcelona, KAIRÓS, 2006, p. 202

[49]PIULATS. O, op. cit., p.p. 203

- [50]ESPINEL, A., *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*, Barcelona, Univ. Autónoma de Barcelona, 2006, p. 301
- [51]PIULATS, O, op. cit., p. 210
- [52]PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 116, TOMO I
- [53]SCANNONE, J.C., op. cit., p. 56
- [54]ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, GUADARRAMA / PUNTO OMEGA, 1981, p. 10
- [55]ROSSI, C, *Architecture and mathematics in ancient Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 27
- [56]Ibíd., p. 109
- [57]Ibíd., p. 218
- [58]LIVIO, M., *La proporción áurea*, Madrid, Editorial Ariel, 2006, p. 66
- [59]ROSSI, C, *Architecture and mathematics in ancient Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 100
- [60]BERNAL, M., *Atenea negra*, Vol. I, Barcelona, Crítica, 1993, p. 259
- [61]LÓPEZ, A., *Dioses Y Robots*, Buenos Aires, KIER, 1980, p. 13
- [62]BERNAL, M., *Atenea negra*, Vol. I, Barcelona, Crítica, 1993, p. 255
- [63]Ibíd., p. 261
- [64]WEST, J., *The traveler's key to ancient Egypt: a guide to the sacred places of ancient*, NY, Quest Books, 1995 p. 117
- [65]C. ANTA DIOP, *The african origin of civilization*, Paris, Lawrence Hill & Co., 1974, p. 231
- [66]PIULATS, O. *Egiptosophía*, Barcelona, KAIRÓS, 2006, p. 160
- [67]BERNABÉ, A., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, Ediciones AKAL, 2008, p. 907

- [68]Ibíd., p. 911
- [69]KIRK, G.S & RAVEN, J.E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1978-1980, p. 372
- [70]Ibíd., p. 490
- [71]WALLIS BUDGE.E.A., *El libro de los muertos*, Córdoba, Ed. SIRIO, 2007, p. 494
- [72]PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 238, TOMO I
- [73]Ibíd., p. 251
- [74]MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, LOSADA, 1959, p. 11
- [75]HOEFER, M., *Histoire des mathématiques depuis leurs origines jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle*, Paris, Hachette et cie, 1874, p. 129
- [76]LIVIO, M., Op., cit., p. 53
- [77] PIULATS, O. *Egiptosophia*, Barcelona, KAIRÓS, 2006, p. 239
- [78] PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 373, TOMO III
- [79] Cfr. PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, pp. 369-374
- [80] PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 371, TOMO III
- [81] Ibíd., p. 372