

La serpiente celeste

John Anthony West

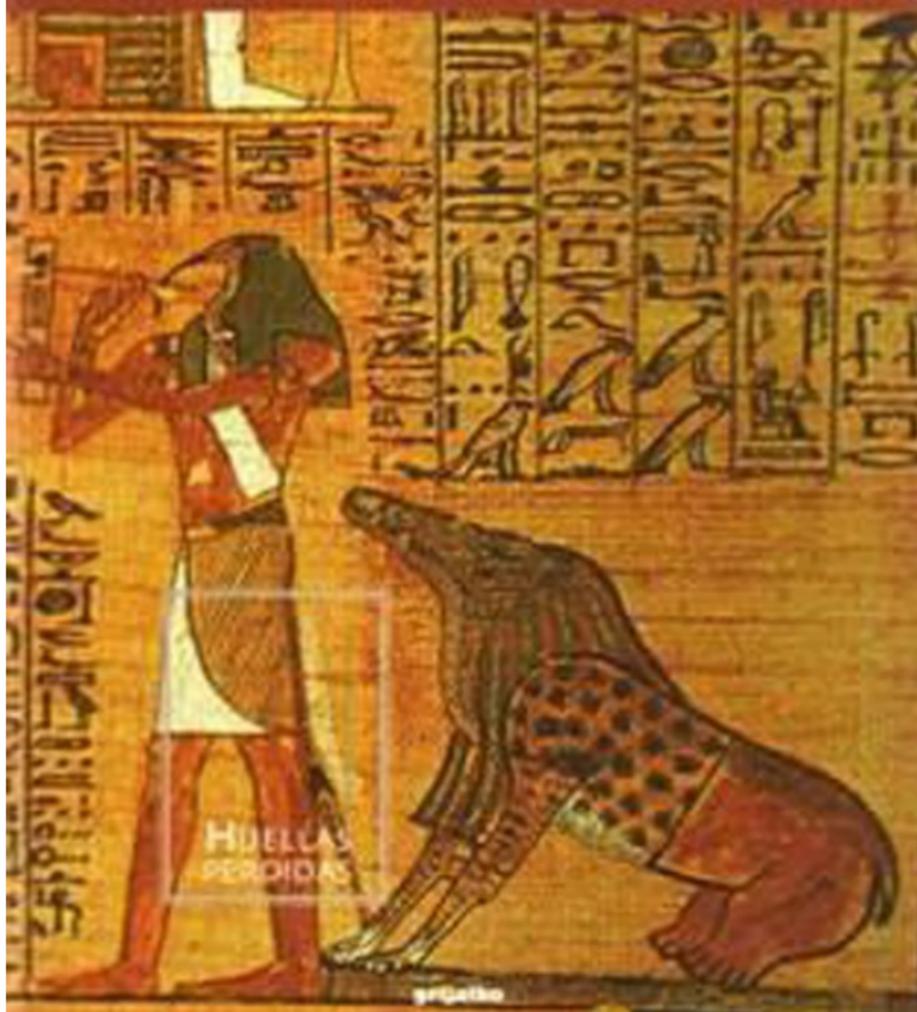
Los enigmas de la civilización egipcia



La serpiente celeste

John Anthony West

Los enigmas de la civilización egipcia



La serpiente celeste

John Anthony West

Los enigmas de la civilización egipcia

1

Agradecimientos

QUISIERA DAR LAS GRACIAS a las
siguientes

personas y organismos por su permiso
para

utilizar las ilustraciones en las páginas
indi-

cadras: ilustraciones de Sacred Science,
de R. A.

Schwaller de Lubicz (pp. 139, 170,
239), con

permiso de Inner Traditions
International, 1987;

Ronald Sheridan Photo Library (pp. 30,
37, 102,

160, 163, 165, 166, 167, 168, 332);
Lawrence

Berkeley Laboratory (p. 205); Peter Guy

Manners (p. 137); Chicago House,
Universidad

de Chicago, por las fotografías de la Esfinge y

de Kom Ombo (pp. 293, 294, 338, 339); Patrick

Dunlea-Jones (p. 363); y Lucie Lamy, por su

amable autorización para utilizar todas las

demás fotos que no fueron tomadas por el

propio autor.

Prólogo a la primera edición

En la actual pugna entre materialistas y metafísicos, en la que los partidarios de los

primeros piden la cabeza de estos últimos, John

Anthony West ha izado su bandera en apoyo del

filósofo alsaciano R. A. Schwaller de Lubicz.

La tesis de De Lubicz, lúcidamente desarrollada

por West, es que los constructores del antiguo

Egipto poseían un conocimiento de la metafísica y de las leyes que gobiernan al

2

hombre y a este universo mucho más sofisticado

de lo que la mayoría de los egiptólogos han

estado dispuestos a admitir.

Se trata de una tesis llamativa, pero

impopular entre los eruditos ortodoxos, que la

han ignorado deliberadamente durante veinte

años, a pesar de no ofrecer ningún otro

argumento en su contra más que el hecho de que

contraviene el dogma aceptado.

R. A. Schwaller —quien, en la vida «real»,

recibió el título de «De Lubicz» del príncipe

lituano Luzace de Lubicz, por su contribución a

la liberación de Lituania tanto de los rusos

como de los alemanes al final de la primera

guerra mundial— ha reunido una serie de

aplastantes argumentos en favor del desarrollo

científico y espiritual de los antiguos egipcios;

pero se trata de argumentos complejos.

Reunidas durante un período de diez años tras

una estancia de otros quince en Luxor
(1936-

1951), estas evidencias se basan en unas
mediciones

y

dibujos

increíblemente

concienzudos de las piedras y las
estatuas del

gran templo de Luxor realizados por su
hijastra,

Lude Lamy. Posteriormente incorporó este

material a varias de sus obras, la más importante

de las cuales es la que constituye los tres

enormes volúmenes de Le Temple de l'Homme.

3

Por desgracia, esta obra se divulgó en una

edición limitada, es difícil de encontrar, y no

resulta fácil de leer en el original francés,

aunque actualmente se prepara una traducción al

inglés.

En cualquier caso, sigue siendo difícil

captar los fundamentos de la filosofía de De

Lubicz, aunque West hace esta tarea mucho más

fácil al resumir cuidadosamente el grueso de su

trabajo y consultar extensamente con
Lude

Lamy, una inestimable ayuda no sólo por
su

íntimo conocimiento del pensamiento de
su

padrastra, sino también por su papel
como

albacea de sus trabajos no publicados.

En su atrevida defensa de De Lubicz,
West

lucha por un saber que se ha mantenido
vivo

durante siglos pese a los doctores,
juristas, sa-

cerdotes y sepultureros que han
pretendido

disecarlo y convertirlo en carroña. Con
su

elegante lanza, perfeccionada gracias a
su

actividad como novelista y dramaturgo,
West

aguijonea también la pompa acumulada
sobre

Egipto y otras civilizaciones antiguas:

que éstas

son obra de unos sacerdotes toscos e
idólatras,

primitivos y supersticiosos.

West afirma que recogió el guante en la

causa de De Lubicz debido a que
considera la

contribución de este autor «la obra de
erudición

4

más importante de este siglo ... que
exige una

revisión total de la concepción que el hombre

moderno tiene de la historia y de la "evolución"

social humana».

Desde que Champollion descubriera los

valores fonéticos de los jeroglíficos a

comienzos del siglo xix, los escritos egipcios

han sido interpretados por egiptólogos con un

conocimiento de los pensamientos y

creencias

en ellos expresados tan escaso como pueda serlo

el que los modernos profesores universitarios de

la lengua inglesa poseen de la filosofía

hermética encerrada en los textos de

Shakespeare. Y da la casualidad de que los

datos son los mismos.

De Lubicz estaba muy versado en el saber

hermético, con una sólida base en las religiones

de Oriente, transmitido a través de los hindúes,

chinos, budistas, teósofos, antropósofos y

yoguis. De Lubicz descubrió pronto el mismo

saber incorporado en los jeroglíficos, estatuas y

templos de Egipto.

Al interpretar los antiguos jeroglíficos

egipcios como portadores simbólicos de un

mensaje hermético, De Lubicz descubrió en

Egipto la fuente más antigua conocida de una

ciencia sagrada que constituye la base de lo que

ha venido a conocerse como la filosofía

5

perenne, de la que se han mantenido vivos

algunos fragmentos entre los gnósticos,
sufies,

cabalistas, rosacruces y masones,
aunque

originariamente se conservó gracias a
una serie

de maestros iluminados y clarividentes.

De Lubicz veía en los jeroglíficos
egipcios

no sólo la palpable escritura fonética
descifrada

por Champollion, sino también un
simbolismo

más hermético que expresaba las
realidades

metafísicas, más sutiles, de la ciencia
sagrada de

los faraones, demasiado fugaz para
quedar atra-

pada en una red de escritura fonética.

Del mismo modo que se pueden
vislumbrar

los contornos del aura humana mirando
al

cuerpo, no de frente, sino desde un
cierto

ángulo, también —afirma De Lubicz—
se

puede vislumbrar el significado
simbólico de

los jeroglíficos en lugar de su
significado

palpable.

Para De Lubicz, esta dualidad de los

jeroglíficos egipcios hacía posible que
los

sacerdotes dirigieran un mensaje al
conjunto de

la población a la vez que dirigían otro a los

iniciados, del mismo modo que las obras

atribuidas a Shakespeare se pueden interpretar

como un mensaje palpable e inocente, y, sin

embargo, perpetúan la sabiduría perenne,

políticamente peligrosa, dirigiéndose a la

corona y al Consejo Privado del rey en un

lenguaje lo suficientemente hermético como

para eludir el encierro en la Torre de Londres o

el filo del hacha.

Para De Lubicz, los diversos mecanismos

simbólicos de los antiguos egipcios estaban

destinados a suscitar el conocimiento por

revelación, por visión instantánea, en
lugar de

hacerlo mediante la transmisión de
información:

constituían un medio para romper los
vínculos

materiales que limitan la inteligencia
humana,

permitiendo al hombre vislumbrar
estados de

conciencia superiores y de mayor
amplitud, ya

que el hombre —afirma De Lubicz—

era

originariamente perfecto, y ha
degenerado en lo

que ahora somos, debido, en gran parte,
al uso

del razonamiento.

Sólo al final de su vida se dio cuenta De

Lubicz de que su mente racional había
sido un

obstáculo para su comprensión de las
leyes de

este cosmos, que el cerebro y la

conciencia

psíquica actúan como un velo entre la

conciencia innata del hombre y la
conciencia

cósmica.

Un estudio en profundidad de los textos,

imágenes y disposición de cada una de
las

piedras del templo de Luxor reveló a De
Lubicz

que los egipcios no establecían ninguna

distinción (y mucho menos oposición)
entre el

estado espiritual del ser y el estado en
un cuerpo

material. Tal distinción —afirma De
Lubicz—

es una ilusión mental: «para aquellos
sabios

sólo había diferentes niveles de
conciencia, en

los que todo es uno y el uno absoluto es
todo».

Durante su estancia de quince años en Egipto, trabajando con la ayuda de su inteligente y sensible esposa Isha, quien también era egiptóloga profesional además de

consagrada autora, De Lubicz descubrió que el

conjunto de los templos egipcios contiene una

lección global, de la que cada templo constituye

un capítulo donde se desarrolla un

determinado

tema de la ciencia sagrada. Así, ninguno de los

templos faraónicos es una réplica de otro, sino

que cada edificio habla a través de su plano

general, su orientación, la disposición de sus

cimientos, la elección de los materiales utilizados y las aberturas de sus muros.

En ocasiones encontró que el mensaje

era

tan hermético que únicamente se podía

descubrir mediante lo que De Lubicz
llama

«transparencia de los muros»: en estos
casos, el

significado de los signos jeroglíficos y
de los

relieves que aparecen en uno de los
lados

resulta incomprensible a menos que se
contemplan conjuntamente con los que

aparecen

8

en el lado opuesto.

En el templo de Luxor, De Lubicz

descubrió lo que parecía ser el único

monumento hierático que realmente
constituye

una representación arquitectónica del
hombre, y

que incluye conocimientos tan esotéricos
como

la localización de las glándulas endocrinas, de

los chakras de energía hindúes y de los puntos

de acupuntura chinos. Descubrió también que

las orientaciones astronómicas del templo, la

geometría de su construcción, sus inscripciones

y representaciones, se basan en el cuerpo

humano, representado por el templo, y

su

situación obedece a la fisiología de
aquél. Las

proporciones que encontró eran las del
hombre

adánico anterior a la caída, o las del
hombre

perfeccionado que ha recobrado su
conciencia

cósmica.

En sus proporciones y su armonía, el
templo

narra la historia de la creación del hombre y de

su relación con el universo. En palabras de

West, «es una biblioteca que contiene la totalidad del conocimiento perteneciente a las

potencias creadoras universales, encarnadas en

la propia edificación».

La encarnación del universo en el hombre

—afirma De Lubicz— constituye el tema
fundamental de toda religión revelada:
el cuerpo

9

humano es una síntesis viviente de las
funciones

vitales esenciales del universo. Es
también el

templo en el que se desarrolla la lucha

primordial entre los antagonistas
esenciales: la

luz y la oscuridad, el yin y el yang, la

gravedad

y la levedad, Ormuz y Ahrimán,
Quetzalcóatl y

Tezcatli-poca, Horus y Set. Es un templo
que

debe ser perfeccionado por el hombre a
través

de diversas encarnaciones, hasta
convertirlo en

una magnífica réplica del hombre
cósmico. Así,

el templo de Luxor se convierte en una
imagen

del universo, además de constituir una
síntesis

armónica entre el universo, el templo y
el

hombre; la encarnación de la sentencia
de

Protágoras: «El hombre es la medida de
todas

las cosas».

Para De Lubicz, los templos de Egipto

manifiestan también diversas medidas
terrestres

y cósmicas, además de toda una serie de
corres-

pondencias con los ritmos de la
naturaleza, los

movimientos de los cuerpos celestes y

determinados períodos astronómicos.

Las

coincidencias de dichas relaciones entre

estrellas, planetas, metales, colores y
sonidos,

así como entre los diversos tipos de
vegetales y

animales, y entre las distintas partes del cuerpo

humano, le son reveladas al iniciado por medio

de una ciencia de los números.

10

Ya en 1917, De Lubicz publicó un estudio

sobre los números, en el que explicaba que éstos

no eran más que nombres aplicados a las fun-

ciones y principios sobre los que se crea
y se

sustenta el universo, y que los
fenómenos del

mundo físico son el resultado de la
interacción

entre los números. Escribía también que,
para

comprender adecuadamente los pasos
sucesivos

de la creación, se debe conocer primero
el

desarrollo de los números abstractos, y

cómo la

multitud surge del uno.

Cuando De Lubicz se sumerge en su ciencia

de los números, West parafrasea y sintetiza su

texto en una tesis coherente, y fácilmente así-

milable, que muestra cómo Platón y Pitágoras

debían tanto su saber como su conocimiento de

los números a la ciencia del antiguo Egipto.

Curiosamente, West desarrolla la idea manifestada por De Lubicz de que la cosmología egipcia y su comprensión de este universo no constituían algo endémico de Egipto, sino que provenían de los colonos o refugiados procedentes

del
continente
sumergido de Platón, la Atlántida, lo que
también podría explicar las semejanzas
e
identidades con las cosmologías de
América
Central, presumiblemente llevadas allí
por otros
refugiados de la Atlántida.

Aunque los egiptólogos se muestran de acuerdo en el hecho de que la civilización

egipcia ya era una civilización completa desde

sus mismos comienzos, con sus jeroglíficos, sus

mitos, sus matemáticas y un sofisticado sistema

de medidas, De Lubicz va aún más allá,

mostrando que no se trataba de un avance o

desarrollo, sino de una herencia.

Como apéndice a su análisis de la obra de

De Lubicz, West dedica un documentado

razonamiento a la antigüedad de la Esfinge, para

mostrar que ésta podría constituir la mejor

prueba de la existencia de la Atlántida, no

necesariamente como un lugar físico, sino como

una civilización sumamente sofisticada
que

floreció miles de años antes de los
inicios del

Egipto dinástico.

Hoy, la filosofía predicada por De
Lubicz

resulta aún más pertinente que cuando él

empezó a desarrollarla, en las décadas
de 1920

y 1930, pues arremete contra la nobleza
del

linaje y el dinero en favor de la nobleza del

trabajo, y señala que todo lo demás es humo,

vanidad o dorada desdicha.

El hombre —afirmaba el joven filósofo —

estaba enfermo, y lo sabía; casi demasiado

enfermo para atacar su enfermedad de raíz.

Consideraba que las instituciones como la

familia, la administración y la religión se

hallaban en ruinas, aunque habrían podido

seguir siendo sagradas si sus leyes se hubieran

adaptado a los auténticos objetivos de la existencia humana.

De Lubicz juzgaba que el colectivismo resultaba «útil», pero se hallaba en un «nivel

bajo», motivado por el egoísmo,
mientras que la

auténtica solidaridad se basaba en la
conciencia

de la responsabilidad de cada hombre
frente a

toda la humanidad.

En un mundo en el que nada tiene valor
si

no es por mediación de la cantidad, la
prisa y la

violencia, De Lubicz sugería que el
hombre, en

lugar de destruirse a sí mismo a través
de su

destrucción del mundo, debía trabajar
para

reconstruirse, recuperando la armonía
con el

cosmos, una armonía destruida por un
falso

concepto del pecado y una forma
adulterada de

concebir la ciencia física. La filosofía
—adver-

tía— había degenerado para convertirse

en

física mecanicista.

Sin embargo —afirmaba—, ninguna

revolución en el mundo se debe llevar a cabo en

un nivel filosófico ignorando el nivel social, y

nunca por la fuerza. «Hay más poder —

declaraba— en una convicción profunda, en un

despertar de la luz interior, que en todos los

explosivos de la tierra.»

Como remedio, el joven De Lubicz

proponía una hermandad que obedeciera
a las

leyes de la armonía universal. Sus
preceptos

eran: calificar a este mundo de cobarde
y

moribundo; liberarse de la rutina;
afirmar toda

verdad, aprobar toda libertad, y tratar

como

hermanos a los fuertes, los libres y los
conscientes.

De ahí el valor tanto del trabajo de De

Lubicz como del análisis que de él
realiza West.

¿Qué sentido tendría mantener viva la
tradición

de la ciencia sagrada de los egipcios si
ésta no

se pudiera aplicar a esta vida y al más
allá por

todos aquellos que siguen viniendo a la
Tierra

en busca de un camino hacia la
inmortalidad?.

Para el pueblo egipcio, el clero
faraónico

mantenía el culto a Osiris, un culto de
renovación y reencarnación. Para la
élite del

templo, enseñaba el principio —que nos
recuerda a Cristo— de Horus el
redentor, de la

liberación del karma, de la
reencarnación, del

retorno al hombre cósmico, incorpóreo
pero

plenamente consciente.

Sin embargo, desde la clausura del
templo

al final de la época faraónica y el inicio
de la era

cristiana, el hombre ha carecido de la
guía

esencial de la ciencia sagrada como
medio de

hacerse auténticamente humano... y
después

sobrehumano.

Mientras el científico sigue
aguijoneando la

barrera de lo desconocido sin ser capaz
de abrir

una brecha en ella, el metafísico no deja
de

advertirle de que ése es su sino
indefinidamente:

se trata de una verdad que no se puede
investigar; sólo se puede conocer de
manera
intuitiva, o por revelación.

Se ha delimitado el campo de batalla. La
pugna
continúa.

PETER TOMPKINS

15

Prólogo a la edición revisada

LA SERPIENTE CELESTE, de John

Anthony West,

es un libro auténticamente importante y
que

merece leerse. Cuando lo vi por primera
vez,

hace más de diez años, me impresionó la
profundidad y amplitud tanto de su
erudición

como de sus ideas, además de su claro y
vivido

estilo. Ahora que he tenido la ocasión de
leer

nuevamente esta emocionante narración,
me

siguen impresionando sus virtudes, y
encuentro

el libro aún más estimulante que antes.
Escribo

este prólogo a la nueva edición con gran
placer,

y con la esperanza de que llegue a un
gran

número de lectores.

En su prólogo a la primera edición,
Peter

Tompkins resumía el contenido del libro
y

proporcionaba una información
necesaria sobre

su contexto. Trataré de repetirla lo
menos

posible. En esta nueva edición, West
añade una

descripción de la controvertida historia
de su

libro, y anuncia un auténtico bombazo:
la

evidencia científica —aparentemente

muy

firme— de que la Gran Esfinge de Gizeh es

varios miles de años más antigua de lo que

creen la mayoría de los egiptólogos. Muchos

autores habían sostenido que la Esfinge precedía a la civilización egipcia tal como la

16

conocemos, entre ellos West. Pero ha

sido éste,

junto con su equipo de investigadores

científicos, quien ha proporcionado una evi-

dencia que posiblemente exigirá una importante

revisión de la historia humana.

La serpiente celeste analiza la obra,

revisionista y (cuando se conoce un poco)

extremadamente controvertida, del difunto

filósofo egiptólogo alsaciano R. A.
Schwaller

de Lubicz. Basándose en muchos años
de

meticuloso estudio de los templos
antiguos y de

la civilización egipcia en su conjunto,
De

Lubicz presentó al mundo la evidencia
de un

Egipto

que

puede

resonar

libre

y

orgullosamente en nuestra mente, n
nuestro

corazón y en nuestro espíritu. Se trata,

obviamente, de lo que la mayoría de
nosotros

hacemos de manera espontánea cuando
nos

hallamos frente a las maravillas que el antiguo

Egipto nos ha legado: diosas y dioses, la

Esfinge y las pirámides, los templos, la magia y

los misterios, y todo lo demás. En realidad, los

artífices de esas imágenes y símbolos

maravillosos, obras de arte y metapsicologías,

trataban de suscitar exactamente dicha

resonancia, y es evidente que sabían

cómo crear

lo

que

pretendían.

Y,

sin

embargo,

admirablemente,

tenemos

una

profesión

17

denominada «egiptología», cuyos
practicantes

parecen totalmente ciegos o indiferentes
a lo

que conmociona a tantos de nosotros.

Arraigados en un impenetrable
materialismo,

insisten en la visión de un Egipto sin
alma y

casi sin discernimiento, atrapado sin

esperanza

en la ignorancia y la superstición.

Debido

precisamente

al

hecho

de

que

los

descubrimientos de De Lubicz

contradicen estas

ideas su obra ha sido ignorada o
denunciada por

la ortodoxia profesional.

El trabajo más importante de De Lubicz
se

puede encontrar únicamente en su
monumental

Le Temple de l'Homme, una obra en
varios

volúmenes difícil de leer y cuya sola
magnitud

ya resulta desalentadora. Uno de los
mayores

logros de West ha sido el de presentar la obra de

De Lubicz con admirable claridad, aunque

reforzándola con su propia lucidez, su erudición

y su fina capacidad de razonamiento. Como

persona nada predispuesta a sufrir necesidades,

West se arma con el ingenio y la lógica

despiadada de un hábil acusador, apuntando uno

tras otro a los empolvados «expertos»
que han

venido a presidir el sombrío mundo de
la

egiptología políticamente correcta.

West considera *Le Temple de l'Homme*
«...

la obra de erudición más importante de
este

18

siglo». Asimismo, toma nota de toda una
serie

de coincidencias, casi extrañas, entre el conocimiento que De Lubicz manifiesta de la

antigua ciencia y filosofía de Egipto, y los

conocimientos y enseñanzas del piadoso místico

y mago G. I. Gurdjieff. De hecho, lo que De

Lubicz aprendió sobre el antiguo Egipto a través

del estudio de sus obras, Gurdjieff parece

haberlo aprendido de alguna otra fuente.

Otro

ejemplo de visible penetración en la mente y el

espíritu del antiguo Egipto es el del curioso

poeta, erudito y visionario del siglo xix
Gerald

Massey. En tres monumentales obras,
todas

ellas de varios volúmenes —Book of the

Beginnings, Natural Génesis y Ancient
Egypt—

, Massey presentaba un Egipto similar
en

muchos

aspectos

(y,

en

ocasiones,

aparentemente idéntico) al presentado
por De

Lubicz. Este es el caso especialmente de
la

última obra de Massey, *Ancient Egypt*, publicada casi al final de su vida, en 1907. Los

escritos y enseñanzas de estos tres titanes —De

Lubicz, Gurdjieff y Massey— merecen una

exhaustiva comparación. Se trata de un reto

apropiado para el autor de *La serpiente celeste*.

De Lubicz había observado que las marcas

de erosión por el agua que presenta la Esfinge

de Gizeh no se observan en ninguna otra es-

19

estructura de Egipto. West, con la ayuda de su

equipo de científicos, lo ha confirmado. Tal

como aquí explica con detalle, la conclusión a la

que llevan sus descubrimientos es que la

Esfinge precede al Egipto dinástico.

Asimismo,

reúne muchas otras evidencias que respaldan su

creencia, y la de De Lubicz, de que la

civilización egipcia constituía una herencia, y

no una creación derivada de un desarrollo. Esto

lleva directamente a la antigua leyenda de la

Atlántida, mencionada por Platón, y que

aparece de una forma u otra en los mitos de

muchas épocas y en numerosos lugares. Es

decir: alguien enseñó a los egipcios lo que éstos

sabían, y se trataba de un conocimiento

portentoso: una integración sin precedentes de

ciencia y arte, de filosofía y religión. El

resultado fue una civilización que destacó por

su potenciación de la conciencia y la realización

de sus potenciales más allá de lo que

conocemos. Todo esto se presenta aquí de

forma magistral.

Massey, basándose en su conocimiento del

uso egipcio de los números y la astronomía /

astrología, sitúa la antigüedad de la Esfinge en

unos trece mil años, mucho antes de la I
dinastía.

Curiosamente,

el

médium

norteamericano Edgar Cayce propuso la
misma

20

cifra. En mis propias investigaciones
para mi

obra *The Goddess Sekhmet*, llegué a la

conclusión de que la Esfinge, como la diosa

Sejmet, es mucho más antigua que Egipto. Está

claro que ambas se hallan relacionadas: Sejmet

tiene cabeza de leona y cuerpo humano; la

Esfinge, cuerpo de leona y cabeza humana. La

tradición antigua las vincula, y también

proclama su antigüedad, ya que Sejmet se

conoce entre los egipcios como la
«Señora del

lugar del principio del tiempo», y la
«Única que

era antes de que fueran los dioses». Con

frecuencia he meditado sobre el hecho
de que la

Esfinge se construyera en lo que sólo
miles de

años después se convertiría en un lugar
cercano

al principal centro del culto a Sejmet en
Menfis.

Así, es posible que la civilización egipcia se

planificara y elaborara miles de años antes de

que se convirtiera en realidad. ¿Acaso esto

podría significar que el destino de la

«Atlántida» se conocía desde mucho antes de

que ocurriera?

La serpiente celeste es un libro

maravillosamente fecundo. Una página

tras otra,

conmueve la imaginación del lector y
estimula

su pensamiento creativo. La descripción
de la

civilización egipcia resulta estimulante,
y ofrece

un rayo de esperanza de que, aún hoy,
nuestro

21

mundo, gravemente herido y —cuando

menos— medio enloquecido, será capaz

de

recurrir a lo que un día fue para poder darse

cuenta de lo que debería ser. El ser humano

posee unas impresionantes capacidades latentes,

hoy

escasamente

explotadas

y apenas

reconocidas, especialmente por quienes ostentan

el poder. De Lubicz y West confirman que es

posible tener una sociedad en la que se fomente

y se permita florecer el potencial humano.

Defienden la idea de que Egipto, durante mucho

tiempo, poseyó los conocimientos necesarios

para despertar y utilizar dicho potencial;

y, lo

que es más, de que en las obras de Egipto que

han sobrevivido pueden hallarse aún los medios

para adquirir de nuevo dichos conocimientos.

Todos tenemos una deuda con R. A. Schwaller

de Lubicz y con John Anthony West por ha-

berse dado cuenta de que eso es posible y por

haber trabajado para lograrlo.

ROBERT MASTERS

22

Prefacio

CUANDO SE PUBLICÓ la primera edición en

inglés de La serpiente celeste, en 1978, las

obras del matemático y filósofo alsaciano R. A.

Schwaller de Lubicz (1891-1962) aún no se

habían traducido de su lengua original,
el

francés. Así, los lectores de habla
inglesa no po-

dían acceder de manera satisfactoria a
su

interpretación «simbolista»* del antiguo
Egipto.**

La serpiente celeste se escribió como
una

introducción y un examen en
profundidad de las

radicales ideas egiptológicas de
Schwaller, diri-

gido al público en general. Desde que se
publicara por primera vez, muchas de
las obras

de Schwaller de Lubicz se han traducido
y están

ya disponibles para el lector de habla

inglesa.*** Por desgracia, la clave para

comprender su trabajo, su colosal obra
Le

Temple de l'Homme sigue estando

disponible

únicamente en francés.****

Sin la posibilidad de acceder a ella,
puede

que resulte imposible captar el carácter

exhaustivo y perfecto de su
interpretación

simbolista o apreciar la magnitud de su

realización. Además, y al igual que otros

grandes

e

innovadores

pensadores

23

(Swedenborg, Boehme, Kant o Hegel,
por

nombrar sólo a algunos), Schwaller no
tenía

dotes de comunicador. Su estilo es
abstruso,

complejo y sin concesiones. Pocos
lectores, ni

siquiera los familiarizados con los

escritos

metafísicos/filosóficos, se sienten cómodos con

el tosco y original Schwaller (es, en cierto

modo, como tratar de abordar directamente la

física de altas energías sin una extensa formación previa). Así, a pesar de que hoy se

disponga de otras obras del autor en inglés, La

serpiente celeste sigue cumpliendo su función

original.

Mi principal preocupación ha sido siempre

exponer claramente las ideas de Schwaller y las

evidencias que las sustentan. Al mismo tiempo,

he pretendido señalar las diferencias entre los

enfoques simbolista y ortodoxo del tema de

Egipto. Schwaller suponía que sus lectores te-

nían un conocimiento adecuado de la

egiptología clásica y podrían apreciar las

diferencias sin que él hubiera de precisarlas. En

realidad, muy pocos lectores tienen algo más

que una vaga idea general de Egipto, el residuo

de algunas lecciones débilmente recordadas de

las clases de historia antigua de la escuela o de

la universidad. Según esta explicación estándar,

Egipto es una civilización caracterizada por su

24

arquitectura admirable, sus reyes egoístas, y su

pueblo servil y supersticioso. La visión

simbolista ve a Egipto de una manera bastante

distinta: como una civilización
filosófica y

espiritualmente (y, en ciertas áreas,
incluso

científicamente) mucho más avanzada
que la

nuestra, y de la que tenemos mucho que
aprender.

De hecho, probablemente no exista
ninguna

otra disciplina académica en la que el
mismo

material original (en este caso, los textos y

monumentos del antiguo Egipto) haya dado

lugar a dos interpretaciones tan diametralmente

opuestas. Sin una sólida comprensión de los

datos específicos resulta difícil apreciar el

abismo que separa la descripción simbolista de

la ortodoxa.

Uno de los aspectos más frustrantes de abrazar un punto de vista herético en cualquier

ámbito científico o académico profundamente

arraigado es la negativa del establishment a

abordar o, siquiera, reconocer la existencia de

evidencias contrarias. Desde el primer momento

decidí

no

contrarrestar

una

erudición

irresponsable con otra erudición
igualmente

irresponsable por mi parte. Por tanto, al
presentar la interpretación simbolista de
Schwaller de Lubicz, también cito y
comento

detenidamente otros puntos de vista opuestos.

* El calificativo aplicado al trabajo de

Schwaller tanto por sus partidarios como por

sus detractores.

** Excepto a través de las novelas Her-Bak y

Her-Bak, disciple, de Isha Schwaller de Lubicz,

esposa de R. A. Schwaller. Aunque intelectual y

filosóficamente estimulantes, considero
dichas

novelas

estériles

y

psicológicamente

unidimensionales. Son novelas, pero no
logran

transmitir el sentimiento del Egipto
mágico y

emocionante que impregna la obra,
magistral

pero estrictamente académica, de R. A.

Schwaller de Lubicz, pese a todas las

dificultades que presentan las propias
obras del

autor.

* * * En lo que se refiere al castellano,
de

momento la única obra de Schwaller de
Lubicz

que se ha traducido es Esoterismo y

simbolismo: Barcelona, Obelisco, 1992.
(N. del

T.)

**** Cuando apareció la primera edición de

esta obra existía el proyecto de publicar una

traducción al inglés de Le Temple de l'Homme.

Dicho proyecto nunca se materializó; sin embargo, en el momento de escribir esto me han

llegado noticias de que existe de nuevo tal

posibilidad. Con suerte, esta vez la obra se

pondrá finalmente al alcance de los lectores de

habla inglesa. (Efectivamente, se ha publicado

ya la traducción a la que alude el autor en esta

nota: The Temple of Man, Nueva York, Inner

Traditions International, 1998. [N. del T.]

Partiendo del ingenioso formato
desarrollado

por Peter Tompkins en su Secrets of the
Great

Pyramid, he estructurado el libro de
modo que

proporcione un contraste permanente y

simultáneo

entre

ambas

escuelas:

la

interpretación simbolista se desarrolla en el

texto principal, mientras que se puede acceder

de forma inmediata a los puntos de vista

opuestos y otros materiales relevantes en las

extensas notas recuadradas. Los lectores se

hallan, pues, en situación de decidir qué

interpretación es más válida. Los textos

que

representan las visiones opuestas se han
seleccionado entre un amplio abanico de
fuentes

egiptológicas académicas, en varias
lenguas. En

conjunto, proporcionan un panorama
certero,

aunque inevitablemente poco halagüeño,
de la

egiptología contemporánea.

La oposición entre la egiptología

simbolista

y la que constituye la tendencia
predominante

no es una mera discusión vacua de
académicos

enfrentados acerca de una civilización
muerta.

27

Lo que está en juego es mucho más que
eso. En

consecuencia, he creído necesario
explicitar lo

que Schwaller dejaba, en su mayor parte,

implícito: las profundas implicaciones que tiene

su interpretación simbolista de Egipto en el

pensamiento actual, especialmente en nuestro

modo de ver la historia y la evolución de la

civilización.

El antiguo Egipto no existió en el vacío.

Podemos estar seguros de que otras civilizaciones antiguas tuvieron sus propias

versiones de la misma ciencia sagrada que

alimentó y sostuvo a Egipto. Cuando nuestra

desmoralizada, violenta y desespiritualizada

sociedad se tambalea hacia su ruina final (y, aun

en este último momento, sigue denominando a

su atropellada caída «la marcha del progreso»),

la certeza de que antaño la humanidad en general tuvo a su alcance un orden de sabiduría

más elevado se convierte en objeto de inmediata

preocupación.

Al preparar esta edición revisada, he tenido

el placer de descubrir, después de un período de

quince años, que mi exposición de las ideas de

Schwaller y de las evidencias que las sustentan

apenas necesita ajustes. Los nuevos avances en

determinados frentes científicos justifican

algunas revisiones y adiciones menores,

28

repartidas por todo el cuerpo del texto. Pero el

constante trabajo realizado para restablecer la

datación de la Gran Esfinge de Gizeh requería

un tratamiento más extenso.

En su obra *Le roi de la théocratie*

pharaonique, publicada en 1961, Schwaller de

Lubicz observaba que la Gran Esfinge había

sido erosionada por el agua, y no por el viento y

la arena como entonces se creía universalmente.

Al leer esas palabras, mientras trabajaba en el

original de La serpiente, me di cuenta de que

aquella observación se debía de poder confirmar

mediante una prueba geológica. Si se

demostraba, significaría que la Gran Esfinge era

varios miles de años más antigua que todo el

resto del antiguo Egipto, lo cual, a su vez,

arrojaría sobre toda la historia antigua hasta

entonces aceptada, y sobre muchas otras cosas,

una considerable y —desde mi punto de vista—

saludable confusión.

Mi original labor detectivesca, consistente

en reunir el corpus de evidencias que

demostrarán el punto de vista de Schwaller,

ocupa el extenso último capítulo de este libro.

Un importante examen arqueológico/geológico

de la Esfinge, llevado a cabo a principios de la

década de 1980 por el arqueólogo Mark Lehner

y el geólogo K. Lal Gauri, proporcionó nuevas

evidencias fundamentales para el desarrollo de

la teoría, a pesar de que los estudiosos responsables de dicho examen rehusaron verlo

de ese modo. Este examen dio lugar a un

Apéndice en la primera edición en rústica de La

serpiente, en 1987, que en su mayor parte sigue

siendo válido y que, por tanto, aquí hemos

conservado.

Desde 1990 la teoría ha evolucionado aún

más, y ha dado grandes pasos hacia su aceptación

generalizada.

Ha

sido

cuidadosamente estudiada por varios geólogos y

geofísicos, que la apoyan incondicional-

mente.

Hoy, con este importante respaldo científico, se

ha convertido en el objeto de un acalorado

debate en dos importantes congresos científicos,

con los egiptólogos y los arqueólogos en un

bando, y los geólogos en el otro. La polémica ha

merecido titulares en la prensa de todo el

mundo, así como artículos en revistas y espacios en la radio y la televisión.

Un concienzudo examen de las evidencias,

la historia de las vicisitudes de la teoría en la

comunidad académica, su tratamiento por parte

de los medios de comunicación y las

implicaciones de su eventual (aunque no

inmediata) aceptación generalizada:

todo ello

constituyó el tema de otro libro,
Unriddling the

30

Sphinx, escrito por mí mismo y por el
doctor

Robert M. Schoch, principal
investigador de

nuestro equipo dedicado a la Esfinge.
Un

segundo Apéndice de esta edición
revisada de

La serpiente resume brevemente los
avances

más importantes ocurridos hasta el
verano de

1992 (en la presente versión castellana
se añade,

además, una actualización
correspondiente a

septiembre de 1999).

Asimismo, he añadido, en forma de
epílogo,

un sustancioso ensayo sobre el tema
general de

los problemas que implica establecer un
nuevo

orden de pensamiento, haciendo
especial

hincapié en nuestras experiencias, hasta
la

fecha, para tratar de conseguir que la
interpreta-

ción simbolista de Schwaller de Lubicz
sea

objeto de atención.

Introducción

LA SERPIENTE CELESTE
PRESENTA una

reinterpretación

revolucionaria

y

exhaustivamente documentada de la
civilización

del antiguo Egipto, un estudio del
trabajo al que

el filósofo, orientalista y matemático R.
A.

Schwaller de Lubicz dedicó su vida.

Después de dos décadas de estudio,
principalmente en el propio templo de
Luxor,

Schwaller de Lubicz logró demostrar
que todo

aquello que se acepta como dogma en lo
relativo a Egipto (y a la civilización
antigua en

general) está equivocado, o resulta
totalmente

inadecuado; su trabajo desbarata o
socava

prácticamente todas las creencias
actualmente

aceptadas sobre la historia del hombre y
la

«evolución» de la civilización.

La ciencia, la medicina, las matemáticas
y

la astronomía egipcias gozaban de un
orden de

refinamiento y sofisticación mucho más
elevado

de lo que los eruditos modernos están

dispuestos a reconocer. Toda la
civilización

egipcia se basaba en una completa y
precisa

comprensión de las leyes universales. Y
esta

profunda comprensión se manifestaba en
un

sistema

consistente,

coherente

e

interrelacionado que fusionaba ciencia,
arte y

religión en una sola unidad orgánica. En
otras

palabras, era exactamente lo contrario
de lo que

encontramos en el mundo actual.

Por otra parte, todos los aspectos del
conocimiento egipcio parecen haber
sido

completos desde sus mismos comienzos.
Las

ciencias, las técnicas artísticas y arquitectónicas

y el sistema de jeroglíficos no muestran

32

prácticamente signo alguno de haber pasado por

un período de «desarrollo»; lejos de ello,

muchos de los logros de las primeras dinastías

no fueron nunca superados, o siquiera

igualados, posteriormente. Los

egiptólogos

ortodoxos admiten fácilmente este
asombroso

hecho, pero la magnitud del misterio que
plantea es hábilmente minimizada, al
tiempo

que se omiten sus numerosas
implicaciones.

¿Cómo es posible que una civilización
compleja surja ya plenamente
desarrollada?

Obsérvese un automóvil de 1905, y

compárese

con uno actual: existe un inequívoco
proceso de

«desarrollo». Sin embargo, en Egipto no
hay

nada semejante. Todo está allí ya desde
el

primer momento.

La respuesta a este misterio resulta
obvia,

aunque, debido al hecho de que repugna
a la

forma de pensamiento moderno
dominante,

apenas se considera de una manera
seria: la

civilización egipcia no fue un
«desarrollo», sino

una herencia.

Como observa Schwaller de Lubicz, hoy

resulta prácticamente posible demostrar
la

existencia de otra civilización, acaso de
mayor

envergadura, que precedió al Egipto dinástico

—y a todas las demás civilizaciones conocidas— en varios milenios. En otras

33

palabras, hoy es posible demostrar la existencia

de la «Atlántida» y, al mismo tiempo, la realidad histórica del diluvio universal.

Ponemos el término «Atlántida» entre comillas,

ya que no se alude aquí al lugar físico,
sino, más

bien, a la existencia de una civilización

suficientemente sofisticada y
suficientemente

antigua como para haber dado origen a
esta

leyenda.

Las pruebas de la existencia de la

«Atlántida» se basan en un simple
fundamento

geológico.

Las cuestiones relativas a su cronología
y a

sus causas permanecen aún sin
respuesta, y

todavía resulta imposible saber cómo se

preservó y se transmitió la sabiduría de
la

«Atlántida», o quién lo hizo. Pero su
existencia

resulta hoy tan difícil de negar como la
plenitud

y la coherencia de los conocimientos
egipcios

desde sus mismos comienzos.

En consecuencia, probablemente se puede

afirmar con seguridad que, al proporcionarnos

este primer retrato auténtico del antiguo Egipto,

Schwaller de Lubicz nos ha dado también la

clave para estudiar la sabiduría de la antigua

«Atlántida».

Dado que aquí estoy exponiendo las ideas y

el trabajo de otra persona, resulta inevitable que

34

ambos pasen a través del filtro de mi propia

comprensión, y que, en ciertos casos, quizás se

iluminen con una luz que los altere.

Dado que el

trabajo de Schwaller de Lubicz se desarrolla

meticulosamente y cuenta siempre con el respaldo de una gran riqueza de detalles y de

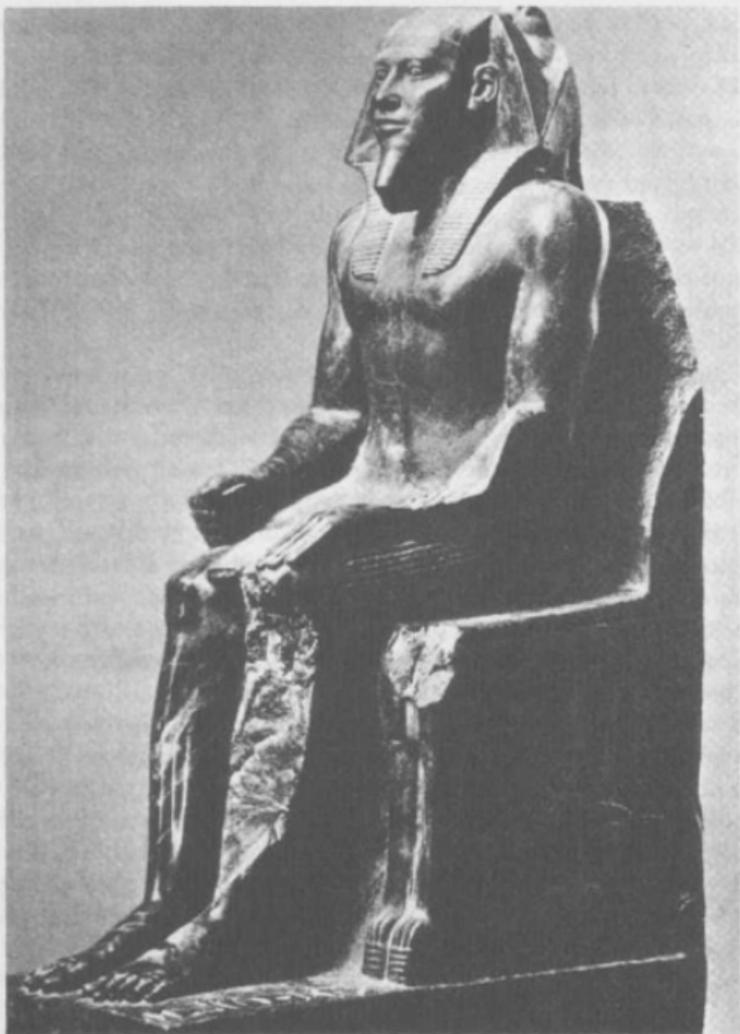
ilustraciones documentales, resulta imposible

resumirlo o compendiarlo; así, he utilizado con

frecuencia la analogía o la metáfora en un

intento de captar la esencia de su trabajo sin ter-

giversarlo

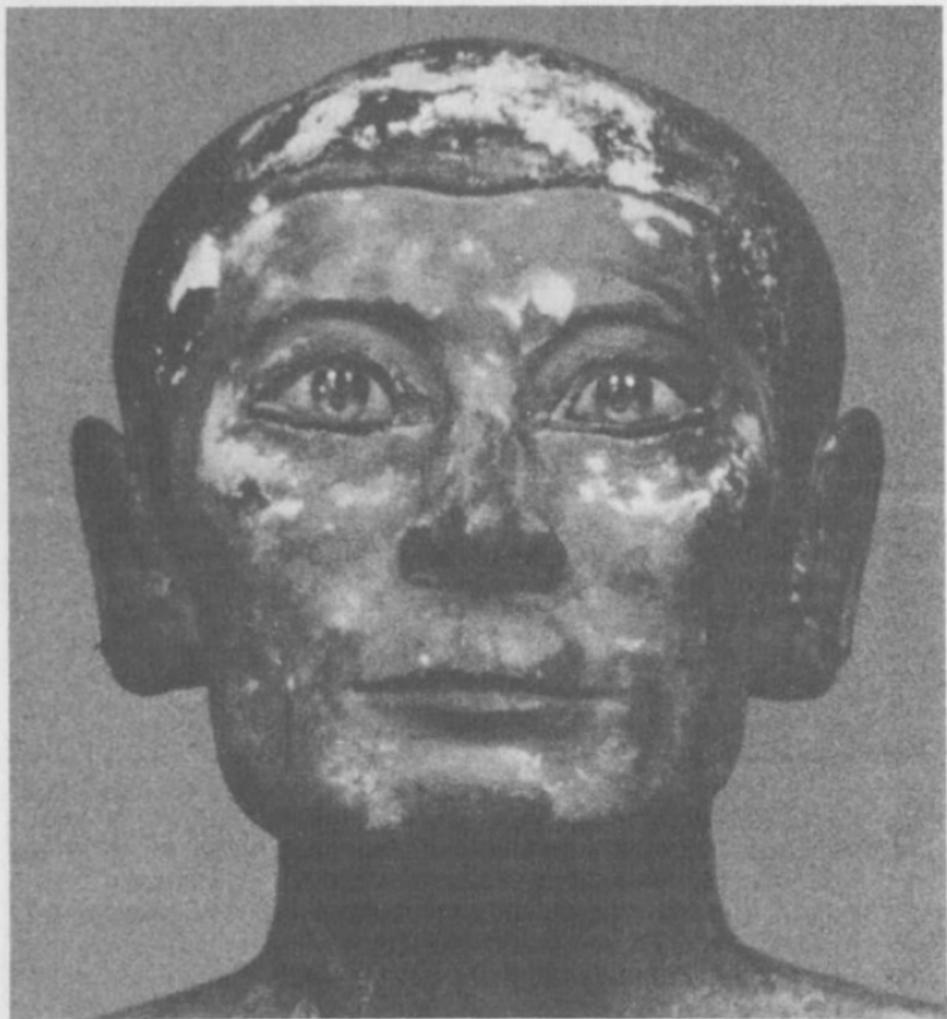


El rey Kefrén, de la IV dinastía, sucesor de Keops y supuesto constructor de la segunda pirámide en tamaño. Esta estatua de diorita se encontró en un pozo excavado en el templo situado junto a la Esfinge. La construcción tanto del templo como de la Esfinge se atribuye a Kefrén (pero véase el último capítulo para un examen detallado de esta afirmación).

¿Puede un hombre con este aspecto ser realmente un primitivo materialista, con una mente aún medio dormida?



Hesire: visir del rey Zoser, de la III dinastía. Una de una serie de tallas en madera procedentes de la tumba de Hesire, en Saqqara. Si quieren, los eruditos pueden seguir viendo a los primeros egipcios como «primitivos materialistas», con mentes «aún medio dormidas», pero es posible que el profano piense de otro modo basándose en el mensaje implícito en este tipo de habilidad artística. Hesire parece estar, más bien, plenamente consciente, a menos que se trate de la adulación de un artista desconocido; pero en este caso, como mínimo, el artista ha logrado sacarle de sus ensoñaciones. Los jeroglíficos estaban ya completamente desarrollados; el Egipto posterior no pudo grabarlos con más fuerza o pureza. Tampoco los jeroglíficos anteriores eran menos completos, aunque, en general, no estaban tan bien ejecutados. No hay nada que sustente la existencia de un supuesto «período de desarrollo». Pero es posible que los guardianes de la antigua tradición necesitaran varias generaciones para elevar a los artistas y artesanos hasta este nivel.



La técnica egipcia para producir ojos incrustados llegó a la cima de su perfección en la IV dinastía, y nunca fue igualada posteriormente ni en Egipto ni en ningún otro lugar. Los egipcios tomaron cuidadosa nota de las propiedades de reflexión y refracción del material utilizado: el resultado es sorprendente incluso en una fotografía, pero al natural resulta impresionante. En los ejemplos descubiertos hasta la fecha, predominan los ojos azules o grises sobre los marrones. ¿Es posible que esto tenga algo que ver con el largo —y supuestamente «legendario»— dominio de Egipto por parte de los «venerables del Norte» antes de Menes?

Para evitar la confusión, y también para evitar el

torpe recurso de tener que distinguir

constantemente entre las ideas puras de

Schwaller de Lubicz y mis propios ejemplos,

opiniones y conclusiones, vale la pena hacer

una distinción general ya desde el principio.

Como norma, cuando escribo sobre los conocimientos, la comprensión, el lenguaje, la

filosofía y la religión de los antiguos egipcios,

estoy exponiendo las ideas de Schwaller de

Lubicz de la forma más pura posible, y, siempre

que puedo, las ilustro con sus propios diagramas

y fotografías. En cambio, cuando utilizo la

metáfora o la analogía estoy haciendo uso de la

licencia periodística. Puede que Schwaller de

Lubicz aprobara mi método, o puede que no lo

hiciera: no hay forma de saberlo.

También he hecho cierto esfuerzo en comentar de manera constante las repercusiones

del trabajo de Schwaller de Lubicz en el contexto del mundo actual y en señalar

continuamente las diferencias entre su interpretación y los principios generalmente

aceptados de la egiptología ortodoxa. En ocasiones hago alguna digresión sobre arte y

literatura, ciencias modernas y filosofía, con el

fin de hacer hincapié en la forma como el

trabajo de Schwaller de Lubicz se relaciona con

la perspectiva moderna.

Tales digresiones son responsabilidad
mía,

y reflejan una visión personal que el
lector no

está obligado a compartir. Mi objetivo
es llamar

la atención sobre la vasta y olvidada
obra de

Schwaller de Lubicz; despertar el
suficiente

interés en ella para inspirar su traducción y

publicación, así como su difusión entre todos

aquellos que sean capaces de reconocer su

auténtica significación y de dedicar el tiempo y

el esfuerzo necesarios para estudiarla en su

forma original.

Para apreciar esta radical obra, resulta

esencial comprender tanto la manera en que se

ha desarrollado la egiptología ortodoxa como

las razones de su constante predominio.

La egiptología, como todas las disciplinas

modernas dedicadas al estudio del pasado o de

las culturas que nos son ajenas (la antropología,

la arqueología, la etnología, etc.), se basa en

determinados presupuestos considerados tan

evidentes que nunca se afirman de manera

explícita ni se cuestionan. En general, las

«autoridades» de estos ámbitos no son conscientes de que sus disciplinas se basan en

estos presupuestos:

BERTRAND RUSSELL, *Wisdom of the West*,

MacDonald, 1969, p. 10.

La filosofía y la ciencia, tal como las conocemos, son inventos griegos. El auge de la

civilización griega que produjo esta explosión

de actividad intelectual constituye uno de los

acontecimientos más espectaculares de la

40

historia. Ni antes ni después ha ocurrido

nada

parecido ... La filosofía y la ciencia se iniciaron

con Tales de Mileto, a principios del siglo vi

a.C. ... ¿Qué acontecimientos anteriores dieron

lugar a este repentino desarrollo del genio

griego? ... Entre las civilizaciones del mundo, la

griega es una recién llegada. Las de Egipto y

Mesopotamia son varios milenios más antiguas.

Estas sociedades agrarias se desarrollaron a lo

largo de los grandes ríos y estaban gobernadas

por reyes divinos, una aristocracia militar y una

poderosa clase sacerdotal que presidía unos

elaborados sistemas religiosos politeístas. El

grueso de la población eran siervos o

trabajaban

la tierra.

Tanto

Egipto

como

Babilonia

proporcionaron algunos de los cono-

cimientos que más tarde

aprovecharían los griegos. Pero ni uno
ni otra

desarrollaron ninguna ciencia o filosofía. Si ello

se debe a la falta de genio autóctono o a las

condiciones sociales carece aquí de importancia.

Lo significativo es que la función de la religión

no llevaba al ejercicio de la aventura intelectual.

ARTHUR KOESTLER, *The Sleepwalkers*,

Hutchinson, 1968, pp. 19, 20.

Si trato de ver el universo como lo veía
un

41

babilonio en torno al año 3000 a.C, he
de

recorrer a tientas el camino de vuelta a
mi

propia infancia. A los cuatro años, tenía
lo que a

mí me parecía una comprensión
satisfactoria de

Dios y del mundo. Recuerdo una ocasión
en que

mi padre señaló con el dedo al blanco
techo,

que estaba decorado con un friso de
figuras

danzantes, y me explicó que Dios estaba
allí

arriba, observándome. Inmediatamente
me

convencí de que los bailarines eran Dios
... De

modo muy parecido, me gusta imaginar
que a

los egipcios y a los babilonios las

luminosas

figuras del oscuro techo del mundo les
parecían

divinidades vivientes ... Hace unos seis
mil

años, cuando la mente humana se hallaba
aún

medio dormida, los sacerdotes caldeos
se

encaramaban a sus torres de
observación y

escudriñaban las estrellas.

Time, 28 de junio de 1976, p. 50.

Enorme, rica y eficiente, la industria del petróleo estadounidense ocupa desde hace

tiempo un lugar ambiguo en la vida

norteamericana. Las deslumbrantes hazañas de

su tecnología a la hora de satisfacer la voraz

demanda de energía de la nación han ayudado a

que Estados Unidos se convierta en el

país más

avanzado de la tierra.

42

JOSEPH NEEDHAM, en *The
Radicalization of*

Science, ed. Stephen e Hilary Rose,
MacMillan,

1976, p. 100.

Todo el movimiento anticientífico ha
surgido

debido a dos características de nuestra

civilización occidental: por un lado, la convicción de que el método científico constituye la única manera válida de comprender y percibir el universo, y, por otro, la creencia de que resulta totalmente correcto que los resultados de esta ciencia se apliquen a una tecnología rapaz ... La primera de estas convicciones constituye un presupuesto

se-

miconsciente de un gran número de científicos

en activo, aunque sólo unos pocos la formulan

claramente.

43

1. Que el hombre ha «progresado». Ha habido una «evolución» en los asuntos humanos.

2. Que la civilización implica el

progreso, y

que la medida de la civilización se halla en

proporción directa a su índice de progreso.

3. Que el progreso —y, por tanto, la civilización— se inició con los griegos, que

inventaron la filosofía especulativa y la ciencia

racional.

4. Que la ciencia y las disciplinas en

ella

basadas constituyen los únicos instrumentos

válidos para llegar a la «verdad objetiva».

5. Que sin la ciencia racional y la filosofía

especulativa no hay auténtica civilización.

6. Que no hay nada que supieran los antiguos

que nosotros no sepamos o comprendamos

mejor.

Estos presupuestos (las palabras entre comillas

caracterizan la actitud) han sido aceptados por

casi todos los científicos y eruditos durante los

últimos doscientos años. Se han filtrado en

todos los aspectos de la educación. Sin duda, a

ninguno de los lectores de este libro se les habrá

enseñado otra cosa distinta en la escuela
o en la

universidad. Sin embargo, todos estos

presupuestos, o son falsos, o constituyen
una

44

verdad a medias, aún más insidiosa que
una

mentira descarada. Demostrar esto
según las

reglas académicas predominantes resulta

bastante sencillo, pero requiere tiempo,

y nos

llevaría demasiado lejos de Egipto. El lector

interesado en profundizar en esta cuestión

puede consultar la bibliografía (referencias B 1,

3 y 9; C 11).*

* Las referencias entre paréntesis en el cuerpo

del texto aluden siempre a la Bibliografía.

ARTHUR ATKINSON, en «Cartas al director», The

Listener, 12 de agosto de 1976.

Seguramente

podemos

obtener

mayor

satisfacción afrontando la simple y
positiva

visión humanista de que el hombre es
natural,

de que ha evolucionado mediante
procesos

naturales, y de que lo mejor que
podemos hacer

es aceptar el misterio de la existencia,
buscando

qué conocimientos podemos descubrir
sobre

ella, pero sin engañarnos tratando de
«explicar»

un misterio introduciendo otro. Puede
que

muchos sigan estando persuadidos de

que la

existencia debe de haber sido planeada
por

alguien.

Ciertamente,

nuestro

creciente

45

conocimiento de la naturaleza ya no le
permite

manifestar su placer mediante el arco

iris o su

cólera a través del trueno, pero él sigue

haciendo su trabajo como siempre a
través de

una indefinible trascendencia. ¿Cuándo
seamos

posdarwinianos nos daremos cuenta de
que

atribuir inteligencia a un ser celestial o a
una

fuerza sobrenatural ya no resulta
permisible?

Como observa en su carta un lector de
New

Scientist (29 de julio de 1976), esto
supone

ignorar la naturaleza biológica de la
inteligencia

y los procesos evolutivos que la han
creado.

Sólo en ausencia del oscurantismo
religioso el

hombre puede abordar el desafiante
problema

de descubrir cuáles son las necesidades

hu-

manas y cuál es la mejor forma de satisfacerlas.

ADOLF ERMAN, A Handbook of Egyptian

Religion, Archibald Constable, 1907, p. 255.

Llegará un tiempo en el que nos parecerá una

inutilidad que los egipcios rindieran culto

piadosa y diligentemente a la divinidad ... ya

que la divinidad regresará de la tierra al
cielo, y

Egipto quedará desolado, y la tierra que
era

morada de la religión ya no amparará a
los

dioses ... ¡Oh, Egipto, Egipto! De tu
religión

sólo sobrevivirán fábulas que parecerán

increíbles a las razas venideras, y sólo
las

palabras permanecerán sobre las
piedras que

registran tus textos piadosos.

Adolf Erman cita esta profecía de
Seudo-

Apuleyo, *Asclepius*, xxin; un hecho que
en sí

resulta más asombroso que la propia
profecía,

ya que, de todos los egiptólogos mal
informados

que ha habido, ninguno ha mostrado una
menor

comprensión del antiguo Egipto que
Erman, y

ninguno ha manifestado un sentimiento
de

complacencia tan arraigado en los
logros del

hombre moderno. Nota del autor.]

HERODOTO

De Egipto hablaré con detenimiento, ya
que en

ningún otro lugar hay tantas cosas
maravillosas,

ni en todo el resto del mundo se pueden
ver

tantas obras de indecible grandeza.

47

PHILIPPE DERCHAIN, *Mythes et dieux
lunaires*

en *Egypte: La Lune, mythes et rites*,
Sources

Orientales, 1962, p. 28.

Es también un hecho notable que los
egipcios

casi descubrieran la explicación exacta

de la luz

de la Luna: «Jonsu-Io, luz de la noche,
imagen

del ojo izquierdo de Amón, que se alza
en el

Bahkt (este) mientras Atón (el Sol) está
en el

Anjet (oeste). Tebas se inunda con su
luz, pues-

to que el ojo izquierdo recibe la luz del
ojo

derecho cuando se unen de nuevo el día
en que

los dos toros en encuentran». La única reserva

que hay que hacer es que este corto texto parece

referirse al reflejo de la luz solar por parte de la

Luna sólo en su oposición. Sea como fuere, las

dos últimas citas muestran una clara tendencia

científica en el sentido moderno de la palabra.

OTTO NEUGEBAUER, The Exact

Sciences in

Antiquity, Harper Torchbooks, 1962, pp.
91,

171.

La ciencia antigua fue el producto de
muy

pocos hombres, y casualmente no eran
egipcios...

El papel de la astronomía quizás sea
único en

cuanto llevaba, en su lento pero
constante

progreso, las raíces del avance más decisivo de

la historia humana, la creación de las modernas

48

ciencias exactas.

I. E. S. EDWARDS, *The Pyramids of Egypt*,

Penguin, 1964, p. 52.

Por muy primitiva y materialista que pueda

parecer la concepción egipcia del más

allá, hay

que reconocer que fue la responsable de
la pro-

ducción de algunas de las mayores obras
maestras artísticas de la Antigüedad.

Para el propósito que aquí nos interesa,
basta

una analogía: quien hace el restaurante
es el

chef, no los friegaplatos; quien hace la
empresa

es el ejecutivo, no los empleados del

almacén.

Si el jefe está borracho y el director gerente se

vuelve loco, tanto el restaurante como la empresa pronto se irán a pique.

La sociedad moderna es lo que es, no

porque las masas carezcan de educación, sino

precisamente debido a los conocimientos,

creencias y objetivos de nuestros líderes
—no

los políticos, sino los científicos,
educadores e

intelectuales—, todos los cuales gozan
de una

elevada formación. La sociedad se halla

configurada por quienes controlan su
cabeza y

su corazón. Las necesidades físicas
reales se

satisfacen con facilidad; son nuestros
deseos y

creencias los que hacen el mundo tal como es.

Darwin ejerce mayor influencia que Stalin.

Si el mundo es como es, es gracias al progreso, y no a pesar de él. El progreso no es un corolario de la civilización, ni ésta lo es de aquél.

«Civilización», como «amor» o «libertad»,

es un término que significa cosas distintas para

cada uno de nosotros.

Por «civilización» entiendo una sociedad

organizada en torno a la convicción de que la

humanidad está en la tierra con alguna

finalidad. En una civilización, los hombres se

preocupan por la calidad de la vida interior

antes que por las condiciones de la existencia

cotidiana. Aunque no hay ninguna razón

imperativa lógica o racional por la que la

«preocupación por la calidad» deba depender

del «sentimiento de finalidad», la naturaleza

humana es tal que, sin este sentimiento de fina-

lidad, en la práctica resulta imposible mantener

esa preocupación esencial e
inquebrantable; una

preocupación que implica la
determinación

personal de dominar la avidez, la
ambición, la

envidia, los celos, la avaricia, etc.,
todos

aquellos aspectos de nosotros mismos
que

hacen el mundo tal como es. La historia
puede

dar un sombrío testimonio de ello: aun

con el

50

sentimiento de finalidad, el hombre suele

fracasar; sin él, carece de una razón de peso

para intentarlo siquiera. En una auténtica civilización, los hombres lo intentan y lo logran.

En este sentido, el «progreso» es una parodia de la civilización. El conocimiento es

una parodia del entendimiento. La
información

es una parodia del conocimiento.
Vivimos en

una era de información; y, si nos
tragamos el

anzuelo de la educación moderna, el

pensamiento, el arte y la literatura de los

hombres

civilizados

nos

resultan

incomprensibles.

Egipto era una civilización, y los

egiptólogos académicos son incapaces de

comprender sus logros.

Es por esta razón por lo que, en todas

nuestras escuelas, nos encontramos con una

evidente paradoja. Nos enseñan que los antiguos

egipcios eran un pueblo capaz de producir obras

maestras artísticas y arquitectónicas sin parangón en toda la historia de la que tenemos

constancia escrita, pero que, al mismo tiempo,

eran necrófilos dominados por los sacerdotes,

una raza intelectualmente infantil

obsesionada por una preocupación puramente

materialista por un mítico más allá; un pueblo

51



La religión egipcia no era una forma de zoolatría, o culto a los animales. Los sabios egipcios reconocían a los animales como «tipos funcionales», como la encarnación de unos principios (reconocimiento al que, a pesar de nuestra ciencia, seguimos rindiendo un frecuente homenaje verbal: el «astuto» zorro, el cerdo «glotón», el perro «fiel», etc.; a nadie se le ocurriría decir que se siente «libre como un elefante», pero decir que uno se siente «libre como un pájaro» es algo que tiene sentido para todo el mundo y en todas partes, aunque, estrictamente hablando, el elefante no es menos libre que el pájaro).

En Egipto, el pájaro representaba el principio de volatilidad, en última instancia el «espíritu». Y el Ba, el espíritu de un hombre, o de una mujer, se representaba como un pájaro con cabeza humana, una interesante excepción a una regla que, por lo demás, sólo rompe la figura de la Esfinge (cuyo origen no es egipcio, sino más antiguo).

Obsérvense que la difunta tiene dos manos derechas, ya que su papel, en este caso, es totalmente activo, mientras que su Ba tiene dos manos izquierdas.

T. ERIC PEET, *The Present Position of Egyptological Studies*, Oxford, 1934, p. 18.

A los ojos de los griegos, los egipcios tenían

reputación de sabios. A medida que pasa el

tiempo y sabemos cada vez más de la mente

egipcia y sus productos esto resulta cada vez

más difícil de comprender ... La mente egipcia

era práctica y concreta, y se entretenía poco, o

nada en absoluto, con especulaciones acerca de

la naturaleza última de las cosas. La teología,

por ejemplo, consistía en un montón de mitos y

leyendas en los que se preservaban las hazañas

de los dioses, ni mejores ni peores que las de

cualquier otro panteón ... El hecho es que los

egipcios nunca diferenciaron la filosofía de la

más tosca teología.

SOMERS CLARKE y R.
ENGELBACH, Ancient

Egyptian Masonry, Oxford, 1930.

Antes de poder explicar completamente el

extremo convencionalismo, «e incluso la monotonía», de la arquitectura del

antiguo

Egipto, hay que tener en cuenta varios factores

... Parece ser que la extracción y elaboración del

material estaba en manos del estado. Era

natural, pues, que, una vez establecidos los

métodos de trabajo, la tendencia a la inercia

común a todas las burocracias se desarrollara y

llegara a cristalizar de manera tan generalizada

que en Egipto podemos ver las mismas cosas

hechas de la misma manera desde las primeras

dinastías hasta la época de la ocupación romana,

un período de unos 3.500 años.

A. BADAWY, Ancient Egyptian Architectural

Design, University of California, 1965,
p. 3.

En Egipto, las obras de escultura y
pintura

suelen ser muy parecidas en la
composición del

detalle, y en ocasiones son copias
directas de

otras obras, especialmente durante la
XXVI

dinastía, en que se tomaron como
modelo los

logros del Imperio Antiguo. La

arquitectura, sin

embargo, no muestra este carácter de copia

servil, y raramente, o nunca, se pueden

encontrar dos construcciones que tengan las

mismas dimensiones y características ... cada

pilono, cada fachada, cada columna o cada

trazado no sólo llevan el sello del diseño

individual, sino que varían en escala.

B. BALDWIN, en «Comunicaciones breves»,

Journal of Egyptian Archaeology, 50, p. 181.

En su artículo sobre este tema (la muerte de

Cleopatra

VII,

Journal

of

Egyptian

Archaeology, v. 47; 113-118), J. Gwyn Griffiths

aduce los textos de varios autores clásicos en

apoyo de su creencia de que Cleopatra utilizó

dos serpientes en lugar de una para suicidarse.

Quisiera

cuestionar

algunas

de

sus

interpretaciones y presupuestos...

G. A. WAINWRIGHT, «Shekelesh or Shasu»,

Journal of Egyptian Archaeology, 50, p. 40.

54

En JNES {Journal of Near Eastern Studies), 22

(1963, pp. 167-172), el doctor Wente rechaza

mi punto de vista de que el jefe cautivo
etique-

tado S3,3 por Ramsés III en Medinet
Habu era

shekelesh. Aunque él se muestra
concluyeme en

su opinión, que expresa enérgicamente,
de que

el hombre era shasu, creo que hay mucho
que

decir, y también concluyente, en favor
de que

era shekelesh.

que adoraba servilmente a un grotesco panteón

de dioses con cabeza de animal; un pueblo

desprovisto de unas matemáticas, ciencia,

astronomía o medicina auténticas, así como de

cualquier deseo de adquirir tales conocimientos;

un pueblo tan conservador, tan opuesto al

cambio, que sus instituciones artísticas,

políticas, sociales y religiosas se mantuvieron

rígidas durante cuatro milenios.

Pero, si esta visión de un pueblo de

necrófilos dominados por sacerdotes es correcta

—si no podemos aprender de Egipto nada que

ya no sepamos—, ¿para qué molestarse con

ellos?

Muhammad Alí no se pasaba las tardes

en el

55

gimnasio

local

observando

cómo

los

aficionados se daban de puñetazos.

Escoffier

nunca frecuentó las hamburgueserías en
busca

de recetas secretas. Dostoievs-ki no
perdió el

tiempo escuchando la verborrea de los
aprendices de literato. En cambio, los
egiptólogos dedican alegremente toda
una vida

a averiguar los detalles de la lista de la
lavandería de Tutankamón.

Pero no fue así como empezó. En
realidad,

lo que estamos presenciando, no sólo en
la

egiptología, sino también en otros
ámbitos, es la

senescencia y la muerte de un enfoque

académico

basado

en

unas

premisas

defectuosas, pero, al mismo tiempo,
responsable

del desarrollo de poderosos —aunque

limitados— métodos de investigación.

Dado

que este enfoque se pierde en las
discusiones

acerca de cuántos áspides mataron a
Cleopatra,

toda una nueva generación de
estudiosos, libe-

rados de sus prejuicios pero armados
con sus

métodos, han iniciado un proceso de

revitalización. Se puede ver a Schwaller
de

Lubicz como uno de los grandes
eslabones entre

lo viejo y lo nuevo, que utilizó
meticulosamente

los métodos y los datos de sus
predecesores con

el fin de presentar una síntesis tan nueva,
atrevida y exhaustiva que los miembros,
más

56

jóvenes, de la nueva escuela todavía no
le han

alcanzado. Para apreciar tanto los
vínculos

como las diferencias entre lo viejo y lo
nuevo,

vale la pena echar un vistazo a una
breve

descripción —necesariamente
simplificada—

del desarrollo de la egiptología.

57

Pitágoras cabalga de nuevo

El desarrollo de la egiptología ortodoxa

en su

contexto histórico

LAS PRIMERAS NOTICIAS
ESCRITAS que tenemos

sobre la civilización egipcia proceden
del

historiador griego Herodoto, quien
visitó Egipto

en torno al año 500 a.C, cuando ya se
hallaba en

plena decadencia. Aunque muchas de las
cosas

que escribió se han demostrado ciertas,
una gran

parte de ellas son fantasías: Herodoto
narra

indiscriminadamente como verdades
todos los

relatos que oyó de boca de una especie
de

versión antigua de guías turísticos, a
quienes

interpretó erróneamente por sacerdotes
de los

templos.

Como muchos otros viajeros
posteriores,

Herodoto se maravilló ante los
monumentos

más interesantes. Pero ni él, ni nadie
después de

él, tuvieron acceso a los responsables
de su

construcción. Así, a lo largo de toda la
historia,

quienes han visitado Egipto han
consignado sus

impresiones según su interpretación

personal.

Pero la naturaleza exacta de los conocimientos

egipcios, ocultos en los impenetrables jeroglífi-

cos, no podía sino seguir siendo un misterio.

Los egiptólogos modernos insisten, con razón,

58

en que hasta que no se descifraron los jeroglíficos no hubo ninguna posibilidad

de

comprender a Egipto.

A finales del siglo XVIII, Napoleón invadió

Egipto no sólo con un ejército de soldados, sino

también de eruditos, decidido a resolver el

misterio además de construir un imperio.

Las

descripciones de sus descubrimientos, ilustradas

con bellos dibujos cuidadosamente realizados,

dieron a conocer la civilización egipcia por

primera vez al público europeo, y el interés por

ésta aumentó con rapidez cuando los eruditos

empezaron a aplicar su ingenio a los

jeroglíficos. Sin embargo, la clave para

descifrarlos no se descubriría hasta 1822, cerca

de treinta años después de la campaña
de

Napoleón.

A los doce años de edad, Jean-François

Champollion estaba convencido de que
lograría

descifrar los jeroglíficos. Y se propuso
dominar

todas las lenguas, antiguas y modernas,
que él

creía que le llevarían a alcanzar su
objetivo. La

solución se la proporcionó la piedra de Rosetta,

una reliquia tolemaica en la que aparecía

grabada la misma inscripción en caracteres

jeroglíficos, en demótico (una especie de forma

abreviada o vernácula de los jeroglíficos) y en

griego. Comparando el griego con los

jeroglíficos, Champollion acabó por descubrir la

respuesta; o, mejor dicho, una respuesta parcial.

Había nacido la egiptología.

Antes del descubrimiento de Champollion,

muchos estudiosos habían partido del razonable

presupuesto de que una civilización capaz de

tales obras debía de poseer un elevado orden de

conocimientos. Algunos de ellos
realizaron

atinadas observaciones, que
posteriormente

fueron olvidadas o ignoradas frente al
carácter

aparentemente jactancioso, repetitivo,
banal e

incoherente de los jeroglíficos
traducidos.

Las primeras traducciones mostraban un
contraste tan notorio con las propias
obras que

resulta difícil creer que hubiera tan pocos erudi-

tos que se detuvieran a plantearse aquella

paradoja. Pero, obviamente, una obra maestra es

algo que resulta imposible de «demostrar».

Quienes la entienden, la entienden. Así, más

que la ciencia, fueron diversos factores emocionales y psicológicos los que se

combinaron para dar origen a la
egiptología

moderna.

Las pirámides y la piramidología

De todos los monumentos de Egipto, las
pirámides han provocado siempre el
más vivo

60

interés y las teorías más descabelladas.
Varias

generaciones de egiptólogos han
declarado

imperturbables

que

las

pirámides

se

construyeron por los motivos más
triviales y

equivocados,

que

sus

dimensiones

y

proporciones son accidentales, y que su enorme

volumen no es más que un ejemplo de la

egolatría faraónica. Sin embargo, todo eso sigue

sin convencer al profano, y todo lo que huele a

misterio sigue despertando interés.

Las fuentes antiguas explicaban que las

pirámides, y especialmente la Gran Pirámide de

Keops, se construyeron para encarnar en sus

dimensiones y proporciones una rica diversidad

de

61

RONAN, Lost Discoveries, MacDonal, 1973, p.

95.

¿Cómo construyeron los egipcios una

estructura

inmensa como ésta [las pirámides]?

Hasta ahora

no conocemos todos los detalles. Se puede

deducir de los restos que se conservan que

utilizaron enormes bloques de piedra caliza,

pero sigue habiendo problemas acerca de cómo

se las arreglaron para deslizar un bloque al lado

de otro, y acerca del modo como se sustentan

los muros y el techo de la cámara interior ...

Obviamente, utilizaban un sistema de poleas

para alzar los bloques, pero, aun así, resulta

incierto cuál fue el método exacto usado para

levantar objetos tan grandes y pesados sin

disponer de una grúa elevada, mientras

que su

técnica para sustentar los bloques
internos es

totalmente desconocida.

J. P. LAUER, Le problème des
pyramides

d'Egipte, Payot, 1952, pp. 186 y 190.

Desde un punto de vista astronómico, el
único

hecho incuestionable ... es el extremo
cuidado

que se ha tenido en la orientación. El

resultado

más extraordinario se encuentra en la
pirámide

de Keops, pero la precisión apenas es
menor en

las de Kefrén y Mikerinos ... Estos
minuciosos

cálculos,

repetidos

por

numerosos

constructores, no pueden ser
accidentales, y dan

testimonio

de

un

cierto

conocimiento

astrológico...

Desde el punto de vista matemático, el

estudio de las pirámides, y especialmente de la

gran pirámide, revela unas propiedades

geométricas muy notables, así como unas

relaciones numéricas que merecen atención.

Pero el problema general que esto plantea es el

de establecer hasta qué punto los constructores

eran conscientes de dichas propiedades.

datos astronómicos, matemáticos,
geográficos y

geodésicos (la geodesia es la rama de
las

matemáticas aplicadas que determina las
cifras

y áreas de la superficie de la tierra).

Uno de los eruditos de Napoleón, Edmé-

Franc,ois

Jomard,

estaba

especialmente

intrigado por esta teoría. Pero, aunque algunos

de sus cálculos parecían corroborar la idea,

había otros que no concordaban.

Realizar una

medición exacta del conjunto de la pirámide

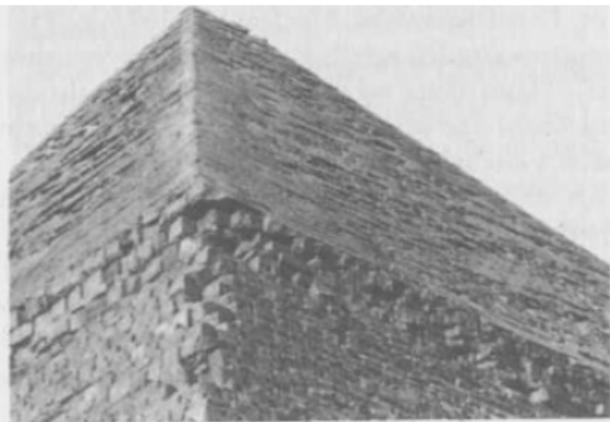
resultaba imposible debido a la arena y los

escombros acumulados en torno a su base, y —

como suele ocurrir en el ámbito científico— los

datos que sustentaban la teoría ortodoxa predominante se conservaron, mientras que los

63



Los bloques de revestimiento, todavía intactos, situados en lo alto de la pirámide de Kefrén dan una idea de cuál debía de ser la apariencia de las pirámides antes de que fueran despojadas de sus revestimientos.

que resultaban embarazosos se ignoraron.

Sin embargo, en Gran Bretaña las ideas de

Jomard hallaron eco en un astrónomo aficionado, matemático y fanático religioso,

John Taylor, quien descubrió numerosas coincidencias sorprendentes entre las medidas y

proporciones de las pirámides y las medidas de

la Tierra, recientemente verificadas. No podía

atribuirlas al azar. Sin embargo, como

fundamentalista que era, Taylor creía en la

verdad literal de la Biblia, y no podía optar por

atribuir tales conocimientos a los antiguos

egipcios, una raza especialmente maltratada en

el Antiguo Testamento (aunque, según el relato

bíblico, Moisés aprendió todo su saber en la corte del faraón).

Así, dado su

fundamentalismo, Taylor no tenía otra opción que apelar a una intervención divina

directa, y

de este modo nació la pseudociencia de
la

64

«piramidología».

Aunque inicialmente Taylor halló pocos

devotos, sus ideas llegaron hasta el
astrónomo

real de Escocia, Charles Piazzi Smyth,
quien se

dirigió a Egipto para confirmar las tesis
de

Taylor. Sus mediciones, con mucho las más

exactas realizadas hasta entonces, pronto

confirmaron la hipótesis de que los antiguos

egipcios poseían avanzados y precisos

conocimientos astronómicos, matemáticos y

geodésicos, que se encarnaban en un magnífico

sistema de pesas y medidas, cuyos restos se-

guían gozando de una amplia utilización
en todo

el mundo, en forma de bushels, galones,
acres y

otras medidas.



Bloques de revestimiento de la Gran Pirámide de Keops. Hechos de piedra caliza labrada. Cortadas con un grado de precisión que hoy no resultaría fácil ni económico alcanzar, o que quizá no se podría conseguir. No es posible insertar la punta de la navaja entre dos bloques. En el interior del templo los bloques, tan finamente labrados como éstos, llegan a pesar hasta unas diez toneladas.

Sin embargo, Piazzzi Smyth,
fundamentalista tan

acérrimo como Taylor, no podía atribuir a los

egipcios unos conocimientos elevados; y

también él recurrió a la divinidad. Poco

después, otro entusiasta religioso,

Robert

Menzies, propuso que el sistema de

pasadizos

de la Gran Pirámide estaba concebido

como un

sistema de profecías del que se podía

deducir la

fecha de la segunda venida de Cristo. En
ese

momento, la piramidología se convirtió
en un

terreno de fanáticos. Por curiosa que hoy
nos

pueda parecer, la teoría anglo-israelita
(que los

británicos descendían de una de las
tribus

perdidas de Israel) era una de las que
ocupaban

el tiempo y el pensamiento de muchos
Victorianos instruidos que, por lo
demás, no
carecían de sentido común. La
piramidología
fue, pues, objeto de un apasionado
debate
intelectual.

KURT MENDELSSOHN, *The Riddle of the*
the

Pyramids, Thames & Hudson, 1974
passim.

Se cree que la razón más evidente era de índole

religiosa, y que se basaba en el propio interés

del individuo. Sabemos demasiado poco acerca

de los conceptos espirituales que predominaban

hace 5.000 años para decir exactamente qué

motivaba al agricultor egipcio común y co-

rriente para que dedicara su tiempo y su

trabajo

a la construcción de una pirámide ... [El doctor

Mendelssohn sostiene el punto de vista de que

los problemas de vigilancia y custodia habrían

hecho imposible construir las pirámides con

trabajadores forzados o esclavos, y que, en con-

secuencia, el trabajo se debió de realizar

voluntariamente.] Podemos afirmar que
la

resurrección del faraón, asegurada por
un

entierro adecuado, resultaba esencial
para la

vida de ultratumba del hombre común ...
En

general, uno empieza a preguntarse si
los

conceptos

religiosos

esotéricos

tuvieron

67

realmente más importancia en el
surgimiento de

la época de las pirámides que las
cuestiones más

prácticas, como tener el alimento
asegurado, y

una nueva dimensión del prójimo ...
Después de

cuatro siglos de tentativas de unificación

intermitentes y de luchas internas, se había

llegado finalmente a una fase en la que los

dioses, Horus y Set, finalmente estaban en paz

... Se había preparado el terreno para el siguiente gran paso en el desarrollo de la

sociedad humana, la creación del estado. La

pirámide iba a proporcionar los medios para lo-

grarlo.

Cuando uno se da cuenta de que el principal

objeto de la construcción de pirámides fue un

programa de trabajo conducente a un nuevo

orden social, el significado religioso y la

importancia ritual de las pirámides pasan a un

segundo plano. Si algo son, esas montañas

artificiales constituyen un monumento al progreso del hombre hacia un nuevo modelo de vida, el estado nacional, que se iba a convertir en su hogar social durante los 5.000 años siguientes.

El estado tal como fue creado por la IV dinastía fue el núcleo a partir del cual, a través de una infinita variedad de expansiones,

la

humanidad ha progresado hasta su forma actual.

68

[Las cursivas son del autor. El doctor

Mendelssohn se doctoró en Física en la

Universidad de Berlín, en 1933, una época y un

lugar ideales para enterarse de que el estado

nacional representaba el apogeo del progreso.

Nota del autor.]

Sin embargo, en el contexto aparentemente

científico de Smyth, la teoría se sustentaba en la

validez de la «pulgada piramidal», una medida

inventada por él y que no se manifestaba en

ningún otro monumento o dispositivo de

medición egipcio. Cuando ésta fue refutada por

las mediciones, aún más exactas,
realizadas por

W. M. Flinders Petrie, la teoría se vino
abajo,

aunque los entusiastas siguieron leyendo
profe-

cías cada vez más detalladas en la
cámara del

rey. Con el advenimiento de la era
espacial, los

descendientes espirituales de los
piramidólogos

(Erich von Daniken es el menos creíble,

y, por

tanto, el de mayor éxito de todos ellos)
han

seguido proponiendo nuevos y
fantásticos usos

para las pirámides: éstas sirvieron como
rampas

de aterrizaje de las naves espaciales, o
eran

pantallas protectoras con las que los
antiguos

científicos explotaban la energía del
cinturón de

Van Alien.

No hace falta decir que tales teorías no

69

cuentan con el respaldo de ninguna evidencia

concreta. Pero, si la falta de evidencias es el

criterio para juzgar la excentricidad de una

determinada teoría, entonces hay una que resulta aún más excéntrica que todas las

fantasías de los piramidólogos y los adictos a

los ovnis. Es la teoría de que las grandes pi-

rámides se construyeron como tumbas, y sólo

como tumbas.

No hay absolutamente ninguna evidencia,

directa o indirecta, que sustente esta teoría.

Mientras que resulta claro y evidente que las

numerosas pequeñas pirámides del Imperio

Medio y Nuevo se concibieron como tumbas, y

han revelado una rica variedad de momias y

ataúdes, las ocho «grandes» pirámides

atribuidas a la III y IV dinastías del Imperio

Antiguó no han revelado signo alguno ni de

ataúdes ni de momias. La construcción de estas

inmensas estructuras difiere en todos los aspectos de las tumbas posteriores. Los curiosos

pasadizos inclinados no podrían resultar menos

propicios para los elaborados ritos funerarios

que dieron fama a Egipto. Los austeros interiores de las «cámaras mortuorias» muestran

un vivo contraste con las cámaras, lujosamente

decoradas

con

grabados

e

inscripciones, del Egipto posterior.

Además, se

70

creo que las ocho grandes pirámides se

construyeron durante los reinados de
tres

faraones (aunque ésta es una idea

discutida,

debido a la falta de evidencias directas que

atribuyan estas pirámides a unos faraones

concretos). En cualquier caso, esto da como

resultado más de una gran pirámide por faraón,

lo que invita a la especulación acerca de por qué

ha de haber varias tumbas para un solo rey.

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the Mexican*

Pyramids, Harper & Row, 1976, p. 256.

Dado que los números 1296 y 864
constituían la

clave

para

desenmarañar

los

secretos

astronómicos y geodésicos de la Gran

Pirámide,

es posible que con el tiempo resuelvan los

misterios de las pirámides mesoamericanas.

¿Es acaso una coincidencia que un círculo

de 1.296.000 unidades tenga un radio de

206.265 unidades, y que 206.264 unidades sea

la longitud tanto del código inglés como del

egipcio, que el siclo hebreo pese 129,6
gramos,

y la guinea inglesa 129,6 gramos, y la
medida

de lo Más Sagrado en el templo de
Salomón

sean 1.296 pulgadas?

El número 1.296.000 no sólo constituía
la

base numérica de las mediciones
astronómicas

hasta donde tenemos constancia escrita,
sino

71

que también era el número favorito del simbolismo místico de Platón.

72

Los egiptólogos, y, con ellos, los historiadores, se niegan a aceptar la posible validez de otras alternativas a la teoría de «sólo tumbas», prescindiendo

de

lo

bien

fundamentadas que puedan estar. ¿Cuál es,

pues, el atractivo de esta teoría, improbable,

indefendible y en absoluto documentada?

Creo que su atractivo consiste en que es prosaica y trivial. En la egiptología, como en

muchas otras disciplinas modernas, se considera

que todas las preguntas tienen respuestas

«racionales». Si no se dispone de ninguna

evidencia que proporcione una respuesta

racional, la solución habitual es trivializar el

misterio. En muchos círculos académicos

trivialidad es sinónimo de razón.

Dada esta pasión por la trivialización,

las

afirmaciones nunca confirmadas de los
piramidólogos tuvieron graves
repercusiones.

En todo el desarrollo de la egiptología,

desde Jomard en adelante, diversos
eruditos

serios, sensatos y cualificados han
cuestionado

las concepciones predominantes y la
decisión

generalizada de ver a los egipcios como

seres

primitivos. Biot, Lockyer y Proctor,
astrónomos

profesionales, propusieron sólidas
teorías que

atestiguaban un elevado nivel de
conocimientos

astronómicos entre los egipcios.
Lockyer —que

73

fue ridiculizado por haber propuesto que

Stonehenge se construyó como

instrumento

astronómico— mostró cómo las
pirámides

podrían haber servido en la práctica
para

obtener datos astronómicos precisos.

En muchos otros ámbitos, diversos
especialistas han atestiguado también la
existencia de elevados conocimientos
entre los
egipcios.

L. E. ORGEL, *Origins of Life*, Chapman
and

Hall, *passim*, 1973.

Hay, por supuesto, enormes lagunas en
nuestro

conocimiento, pero creo que hoy
podemos tratar

de manera fructífera de los orígenes de
la vida

en el marco de la química y la biología

evolucionista modernas. Hay que
admitir desde

el primer momento que aún no se comprende el

modo como tuvieron lugar las reacciones de

condensación en la tierra primitiva ...

Esta es la

enorme laguna que se debe salvar entre los

objetos inorgánicos más complejos y los

organismos vivientes más simples, que suscitan

la mayor parte del reto intelectual que

representa el problema del origen de la vida ...

Sabemos muy poco de la química de los organismos que vivieron en la tierra hace tres

mil millones de años ... Las condiciones que

74

existieron en la tierra primitiva son muy distintas de las que suelen utilizar los químicos

orgánicos. Aunque muchos de los

elementos

constituyentes de las células se pueden sintetizar en el laboratorio, algunos de los más

importantes aún no se pueden fabricar en condiciones prebióticas. Y aún resulta más

difícil juntar las moléculas orgánicas simples

para formar polímeros similares a las proteínas

y a los ácidos nucleicos. En

consecuencia,

queda aún mucho trabajo por hacer antes de que

podamos proponer una teoría única y completa

del origen de la vida y mostrar mediante la

experimentación que cada uno de sus pasos

pudo haber ocurrido en la tierra primitiva ... No

comprendemos demasiado las últimas fases de

la evolución del código. No sabemos si
la

estructura del código constituye o no un

accidente histórico ... El código genético
es el

resultado de una elaborada serie de
adaptaciones

... Prácticamente no se sabe nada de los

sucesivos pasos de esta adaptación ...

Ya hemos

visto que la idea de la selección natural
es muy

sencilla, y que elimina completamente la necesidad de postular cualquier tipo de «voluntad» interna o externa que guíe la evolución ... Hoy, para muchos biólogos, la ley de la selección natural parece casi una

75

tautología. Ibid., p. 182. Si uno lee mucho sobre

los ribosomas o las mariposas, y piensa con la

suficiente intensidad acerca del modo en que

llegaron a ser como son, probablemente descubrirá que está utilizando la idea de la

selección natural sin darse cuenta; en caso

contrario, puede que uno se dé por vencido y se

vuelva místico ... La sustitución de la

«voluntad» por el «azar» ... ha transformado

nuestra visión de la relación del hombre con el

resto del universo.

J. H. BROUGHTON, en «Cartas al director», The

New Scientist, 11 de noviembre de 1976, p. 355.

El doctor Richard Dawkins se excede en su

afirmación («Memes and the evolution of

Culture», 28 de octubre, p. 208) cuando dice:

«Hoy en día todos los biólogos creen en la

teoría de Darwin»). Hay una considerable

minoría de biólogos igualmente cualificados

que rechazan completamente la teoría. En

Estados Unidos, por ejemplo, varios centenares

de miembros con voz y voto de la Sociedad de

Investigación sobre la Creación, que

deben

poseer como mínimo un máster en ciencias, y

entre los que se incluye a muchos biólogos,

prefieren la descripción del Génesis con una

base científica.

The New Scientist, 29 de julio de 1976, p. 225.

76

Los pasos más importantes en la

evolución son

también los menos comprendidos, dado que la

complejidad necesaria para desarrollar, pon-

gamos por caso, la fotosíntesis o la sangre

caliente va más allá de los simples modelos

matemáticos

actuales.

Así,

caben

aún

razonamientos puramente cualitativos
acerca de

cómo tuvieron lugar estos grandes saltos
hacia

delante

Pero fueron las afirmaciones
sensacionalistas de

Smyth, Menzies y sus sucesores las que
saltaron

al primer plano, permitiendo a los

egiptólogos

ortodoxos agrupar a todas y cada una de las

teorías disidentes bajo el manto de la piramidología.

Así,

las

provocativas

especulaciones de Lockyer y otros fueron

ignoradas.

Mientras tanto, había aparecido la teoría de

la evolución de Darwin.

Cuando se inició la egiptología, la mayoría de

los eruditos, como fieles hijos de la Ilustración,

eran ateos, materialistas o sólo nominalmente

religiosos. Casi todos ellos estaban convencidos

de que representaban el apogeo de la

civilización. Pero todavía no se contemplaba el

proceso como algo inevitable y automático; los

intelectos más renombrados de la época aún no

se veían a sí mismos como monos avanzados.

77

Todavía no era una herejía sugerir que, en

realidad, los antiguos sabían algo.

Pero cuando la teoría de la evolución se convirtió en dogma, se hizo imposible (y aún

sigue siéndolo) atribuir conocimientos exactos a

las culturas antiguas sin socavar la fe en el

progreso. Así, colocados en el mismo saco que

los piramidólogos, e incapaces de respaldar

Helena Blavatsky era una mujer de gran fuerza

personal y prodigiosos conocimientos.
Su

propósito era el de realizar una síntesis
de las

tradiciones esotéricas del mundo,
aunque, para

algunos lectores, el resultado es más un
conglomerado que una síntesis. Sin
embargo, un

siglo después, algunas de sus
afirmaciones

aparentemente más escandalosas
parecen ser

luminosamente proféticas, mientras que
la

inicial desconfianza engendrada por su
prosa

extática y enrevesada disminuye signi-
ficativamente después de releerla.

ideas sensatas con pruebas fehacientes,
todos

aquellos primeros egiptólogos, hombres
de gran

amplitud de miras, fueron perdiendo
terreno

poco a poco. Visto retrospectivamente,
se puede

decir que era inevitable.

78

Todos aquellos hombres, sin excepción,

trabajaban en la sombra. En Europa, las

verdades místicas y metafísicas que
nutren a la

auténtica civilización estaban
oscurecidas,

fosilizadas u olvidadas (aunque Fénelon,

Goethe, Fechner y algunos alquimistas
habían

mantenido viva la tradición). La cruda
ciencia

de la época sustentaba el deprimente
universo

de «bolas de billar» postulado por
Laplace.

Entonces era posible, como también lo
es

hoy, acudir a la catedral de Chartres y
quedar

cautivado por la inquebrantable

convicción de

que, de algún modo, ahí está el sentido
de la

vida humana en la Tierra. Pero explicar
dicha

convicción, ponerla en términos
comunicables,

resultaba imposible hace cien años. Y

«demostrarla» sigue siendo imposible.

Aunque

corruptas

y

decadentes,

las

civilizaciones orientales del siglo xix
eran

florecientes comparadas con Europa.

Pero sólo

resultaban accesibles a Occidente a
través de la

distorsionada verborrea de Blavatsky, o
de los

libros de los eruditos occidentales,

imbuidos de

las nociones progresistas de la
Ilustración y, por

tanto, ciegos al sentido interior de las
palabras

que pretendían comunicar.

Lo que hoy está a disposición de
cualquier

estudiante quedaba entonces fuera del
alcance

79

de la mayoría de los eruditos. Resultaba

im-

posible estudiar de primera mano las auténticas

obras de los maestros zen, los sufíes o los

yoguis, leer el Bardo Thódol (el Libro de los

muertos tibetano), el Tao Té-king, los Filokalia,

a los místicos cristianos, los alquimistas, los

cabalistas y los gnósticos; comparar todos estos

mitos con los egipcios, y reconocer, por encima

de sus diferencias, el vínculo que une a todas

estas tradiciones.

Al mismo tiempo, era imposible para la

mayoría de los hombres reconocer la auténtica

naturaleza del «progreso». Los artistas, que en

Occidente especialmente actúan como una

especie de terminaciones nerviosas
sensibles de

la sociedad, solían estar menos
engañados. Goe-

the, Blake, Kierkegaard, Nietzsche,
Melville,

Schopenhauer, Novalis, Dostoievski y
algunos

más veían el progreso tal como era; pero
repre-

sentaban una impotente minoría. Hoy, un

hombre tiene que estar loco para creer
en el

«progreso»; hace cien años bastaba con que

fuera insensible.

Vista desde la perspectiva histórica, la

egiptología constituye un inevitable producto de

su época. Al mirar atrás, se hace evidente que

hace cien años ningún erudito o grupo de

eruditos podía haber percibido lo que era el

auténtico Egipto. Para ello se necesitaban

primero los avances de la ciencia moderna, así

como la posibilidad de disponer al mismo

tiempo de las doctrinas místicas de Oriente y de

una mente capaz de aplicar ambos tipos de

conocimiento a las ruinas de Egipto.

Al mirar atrás, resulta imposible no admirar

los hercúleos esfuerzos de los
egiptólogos: sus

concienzudas excavaciones, la
reconstrucción

de las ruinas, la recogida, filtrado y
clasificación

de datos, la gigantesca labor de
descifrar los

jeroglíficos y la escrupulosa atención a
los deta-

lles en todos los campos y en todos los
niveles.

Pero, al mismo tiempo, resulta difícil

comprender el modo en que aquellos eruditos

llegaron a muchas de sus conclusiones, dada la

naturaleza del material del que disponían. Una

afirmación realizada por Ludwig Borchardt, uno

de los egiptólogos más industrioses y prolíficos,

describe muy bien la situación en una sola frase.

En 1922, tras haber demostrado que las

pirá-

mides de Egipto estaban orientadas a los puntos

cardinales, y situadas y niveladas con una

precisión que hoy no se podría superar,

Borchardt llegaba a la conclusión de que, en la

época de la construcción de las pirámides, la

ciencia egipcia estaba aún en su infancia.

La interpretación simbolista de Egipto

La extensa obra de Schwaller de Lubicz
Le

Temple de l'Homme se publicó en 1957.

Aunque a primera vista parece presentar
un

panorama de Egipto en total desacuerdo
con el

propuesto por los egiptólogos
académicos, un

examen más detallado muestra que, en

ciertos

casos, su trabajo había sido prefigurado
por los

descubrimientos de sus predecesores, ya
que,

con frecuencia, se ha dejado que los
buenos

trabajos languidecieran, mientras que
otras

teorías,

menos

acertadas,

adquirían

preeminencia. En otros casos, las últimas dos

décadas de la egiptología han corroborado las

teorías de Schwaller de Lubicz en diversos

detalles significativos en muchos ámbitos,

aunque sin reconocer su trabajo como fuente

(esto último puede ser deliberado, pero también

puede no serlo: no hay ninguna razón de peso

por la que dos estudiosos no puedan llegar a

conclusiones similares de manera indepen-

diente).

Pero, más allá de todas estas semejanzas, Le

Temple de VHomme es una obra única, ya que

proporciona una doctrina completa y coherente

donde se fusionan el arte, la ciencia, la filosofía

82

y la religión en un solo corpus de sabiduría que

puede dar cuenta de la civilización del antiguo

Egipto en toda su integridad. A la luz de su

interpretación, la evidente paradoja que

representa el hecho de que un pueblo de

necrófilos confusos y primitivos

produjera unas

obras maestras artísticas y
arquitectónicas sin

precedentes durante cuatro milenios
desaparece

completamente. La interpretación
simbolista

explica también de forma bastante
natural la

sorprendente unidad del arte, la
arquitectura y la

religión egipcias durante toda su larga
historia;

unidad que antes de Schwaller de Lubicz
los

eruditos únicamente podían atribuir al
«con-

servadurismo». Por otra parte, conforme
se

avanza en los diversos ámbitos de la
ciencia

moderna,

en

antropología,

arqueología,

lingüística y muchas otras disciplinas,
salen a la

luz nuevos hechos y se formulan nuevas
teorías

que, directa o indirectamente, se
relacionan con

la descripción simbolista de Egipto.

Aunque el lector incauto nunca llegará a
enterarse de ello por la lectura casual de
las

revistas científicas populares o de la
prensa

popular (ni siquiera de la que se denomina a sí

misma «responsable»), está en marcha una

auténtica revolución en el pensamiento humano

(compensando con su intensidad lo que quizá

83

sea una falta de difusión).

Este hecho aún no ha hallado eco en la mayoría de los libros escolares de texto,

ni

siquiera en las mentes y los corazones
de la

mayor parte de los científicos y eruditos
en

activo; pero la ciencia y la erudición han

refutado ya efectivamente las hipótesis

mecanicistas y evolucionistas que
habían

motivado una gran parte de su esfuerzo.

Se trata de una situación fascinante, y

posiblemente única, en la historia humana. En

las manos adecuadas, el trabajo de Schwaller de

Lu-bicz puede desempeñar un importante papel

en la configuración de una nueva sociedad, ya

que, a pesar de que Le Temple de l'Hotnme trata

aparentemente de una civilización antigua y

ajena, dicha civilización tenía un

profundo y

exacto conocimiento de los principios
responsa-

bles del universo creado. Y es este

conocimiento el que le falta a la ciencia

moderna, puesto que, a pesar de todos
sus éxitos

a la hora de estudiar y medir los
mecanismos de

los diversos fenómenos, los principios

responsables de su creación siguen
siendo casi

tan desconocidos como lo eran en los comienzos de la ciencia moderna.

JOHN TAYLOR, «Science and the Paranormal»,

84

The Listener, 6 de diciembre de 1973.

Existe también la dificultad de reconciliar estos

desconcertantes fenómenos, supuestamente

reales, con la ciencia establecida. A algunos

científicos esto les ha trastornado tanto que se

han vuelto sumamente hostiles; otros no han

sido capaces de observar el espectáculo de

Geller para evitar cualquier posibilidad de

dejarse convencer. Esta actitud de «esconder la

cabeza bajo la arena» ha originado que en el

ámbito de lo paranormal haya una serie

de

personas que se esfuerzan en destruir la ciencia

establecida. Son personas a las que no les

gustan las teorías actuales de la física, la

química o la astronomía debido a que éstas no

están de acuerdo con sus profundas creencias en

los fenómenos paranor-males más extremos,

como la comunicación con los espíritus
de ios

muertos o con seres inteligentes del
espacio

exterior.

Estas actitudes no pueden sino producir
una

escisión que separará a la comunidad
científica

aún más intensamente de quienes están
fuerte-

mente implicados en lo paranormal.

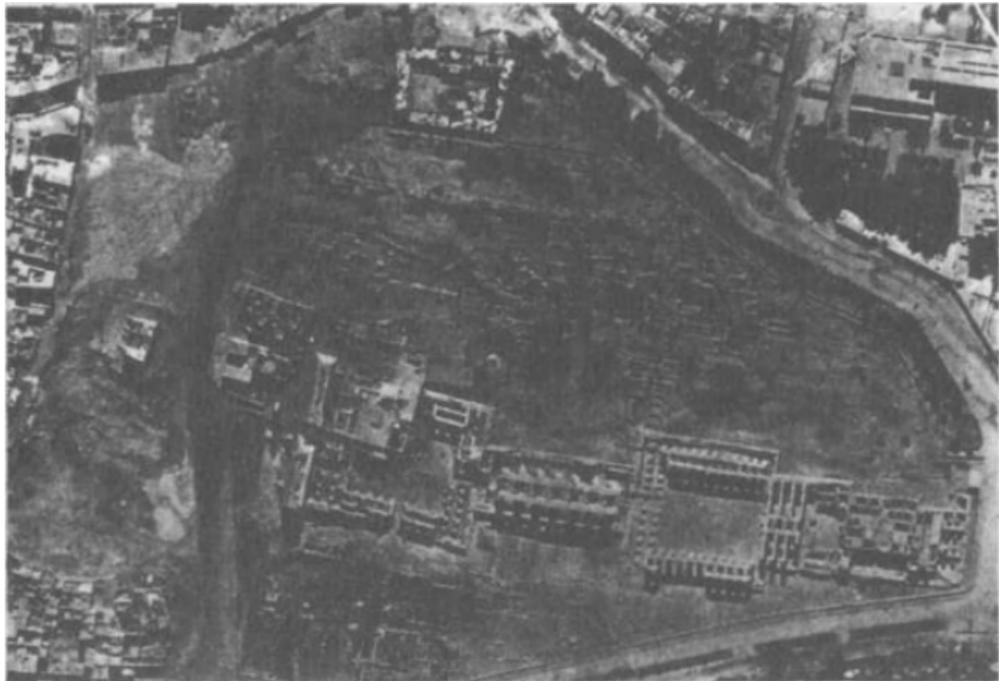
Dado que

hoy en día todo lo irracional y lo místico
resulta

muy popular, parece que sólo la ciencia
sufrirá

en este conflicto. Eso sería un desastre:
la

creciente cultura de la sinrazón podría
muy bien



Vista aérea del templo de Luxor, donde se muestra claramente su peculiar planta asimétrica.

contribuir a llevar a la humanidad a una nueva

edad media si no se controla lo bastante pronto.

Quienes confían en comprender el mundo

tan racionalmente como sea posible no tienen

por qué descorazonarse ... Una vez se puede dar

una explicación causal, la visión racional se

salva...

Muchos científicos están hoy seriamente

interesados en estos fenómenos, y consideran

que realizan un trabajo útil. Podemos confiar en

que el panorama será mucho más claro antes de

que pase mucho tiempo: cuando la niebla se

disipe, confío en que seguirá habiendo un mun-

do racional que observar. [Cursivas del autor.]

86

Está por ver si los científicos y los eruditos

lograrán, o no, dotarse de la necesaria
dosis de

humildad y volver los ojos hacia las
enseñanzas

de una civilización antigua ya
desaparecida.

Mientras tanto, la descripción de Egipto
realizada por Schwaller de Lubicz deja
claro

que fue esta comprensión total del
principio, la

función y el proceso la responsable de
la forma

y estructura de la sociedad egipcia y de todas

sus sagradas obras.

R. A. Schwaller de Lubicz nació en Alsacia,

en 1891. Tras estudiar matemáticas y química,

se vio atraído a temprana edad por los temas

filosóficos, místicos y religiosos. Fue adoptado

oficialmente por el príncipe y poeta lituano O.

V. de Lubicz-Milosz, por el trabajo
realizado en

representación suya durante la primera
guerra

mundial, y añadió el «De Lubicz»
honorario a

su nombre. En las décadas de 1920 y
1930 se

dedicó a realizar diversos estudios
matemáticos,

místicos, al-químicos y científicos; a
llevar a

cabo experimentos con plantas,

T. ERIC PEET, *The Rhind Mathematical Papyrus*,

Hodder & Stoughton, 1923, p. 10.

Tal como sólo Platón entre todos los

griegos pareció comprender, los egipcios eran

esencialmente una nación de mercaderes, y el

87

interés en —o la especulación acerca de — un

determinado tema por sí mismo era algo

totalmente ajeno a su mente.

[Estrictamente

hablando, esto es inexacto. El dinero como tal

era desconocido en Egipto. Es a los especu-

ladores griegos a quienes se suele atribuir el

honor de tal invento. Nota del autor.]

metales y vidrios de colores, y a tratar de poner

en práctica sus ideas con varias personas de

parecida mentalidad. Pero sólo cuando la suerte

—o, más exactamente, el destino— le llevó a

Egipto, en 1937, decidió conscientemente

resolver la paradoja que éste planteaba.

Frente al templo de Luxor, tuvo uno de aquellos

destellos de profunda intuición que tan a

menudo acompañan a los descubrimientos: tuvo

la certeza de que en aquellas inmensas y
asimétricas ruinas estaba viendo la
plasmación

deliberada de unas proporciones. Vio en
Luxor

el Partenón de Egipto.

Esta convicción contradecía
directamente la

teoría egiptológica aceptada. Se
consideraba que

en Egipto las matemáticas constituían un
aspecto primitivo y puramente práctico,

relacionado con la división de la tierra y el

reparto de barras de pan y medidas de trigo. Se

suponía que los egipcios no comprendían las

88

leyes de la armonía y la proporción, ni conocían

la existencia de los números irracionales.* Se

suponía que todas estas eran invenciones

griegas (los eruditos debatían, y siguen debatiendo, no tanto hasta dónde llegaba el

conocimiento de los griegos en estas áreas, sino

en qué medida se aplicaba dicho conocimiento).

El descubrimiento de los números irracionales y de las leyes de la armonía y la

proporción se atribuía a Pitágoras, el desconcertante y semilegendario místico

y

matemático (c. 580-c. 500 a.C), a quien se

atribuía también el desarrollo de la mística

pitagórica del número: la teoría de que los

números poseen un significado intrínseco.

Aunque esta última teoría ha sido objeto de

cierta hilaridad entre los estudiosos modernos,

está experimentando un fuerte
resurgimiento, y,

comprendida en su contexto, constituye
un

medio —acaso el mejor— de entender
el mundo

que experimentamos.

89

* «Irracional»: no conmensurable con
números

naturales. Un número irracional es una
raíz de

una ecuación algebraica que no se puede expresar como una fracción o como un entero,

como, por ejemplo, $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$, etc.

90

El pitagorismo en la historia

A lo largo de toda la historia humana, el pitagorismo ha tenido una accidentada, aunque

honrosa, trayectoria.

La hermandad pitagórica fue fundada

por

Pitágoras para aplicar sus teorías matemáticas,

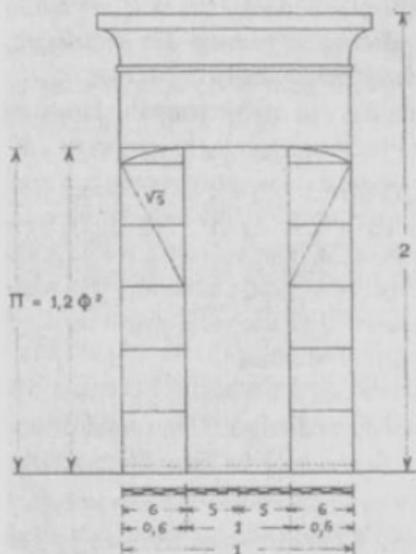
filosóficas y armónicas a los ámbitos morales y

prácticos de la vida cotidiana. Al cabo de unas

décadas se disolvió, pero diversos pequeños

grupos e individuos aislados siguieron considerándose

pitagóricos.



El análisis de esta puerta egipcia realizado por Schwaller de Lubicz proporciona una prueba indiscutible del conocimiento del número pi en Egipto. Aunque es posible argumentar que la proporción 2:1 de la altura con respecto a la anchura podría ser arbitraria, resulta más difícil apelar a la coincidencia para explicar la altura de la abertura, que es $1,2 \phi^2$ (ϕ = la sección áurea), o pi. ¿Es una coincidencia que esta típica puerta egipcia se asemeje al glifo «π» que posteriormente utilizarían los griegos para representar el número pi?

92

JULES SAGERET, Le système du monde des

chaldéens a Newton, Librairie Félix
Alean,

1913, p. 66.

La cosmología de Filolao se ha
transmitido, y se

sigue transmitiendo, como un sistema

heliocéntrico, y se atribuye a Pitágoras.

Se trata

de una leyenda cuyos orígenes son
posteriores a

Copérnico. Y es importante mostrar
hasta qué

punto es infundada, ya que, si el conocimiento

del movimiento heliocéntrico se remonta a

Pitágoras, es necesario postular un largo desarrollo científico anterior; y la historia de la

evolución del espíritu humano habría tenido un

aspecto completamente distinto del que hasta

ahora hemos presentado.

MORRIS R. COHÉN e ISRAEL
EDWARD

DRABKIN, Source Books

in the History of the Sciences, McGraw-
Hill,

1948, pp. 107 y 109.

Aristarco de Samos ... es más conocido
por su

anticipación del sistema copernicano ...

La

hipótesis heliocéntrica de Aristarco tuvo
poco

éxito en la Antigüedad. Los astrónomos
... en

general rechazaron la hipótesis
heliocéntrica

sobre una base científica. [Aristarco,
como

Filolao, era pitagórico. Nota del autor.]

93

COLÍN BLAKEMORE, en *The Listener*,
11 de

noviembre de 1976, p. 596. Aún existe
mayor

razón para hacer hincapié en la importancia de

la visión de los antiguos griegos sobre el

mecanismo de la mentalidad, especialmente la

de Platón y Aristóteles, ya que sus opiniones y

su autoridad, santificadas y dogmatizadas por

los primeros padres cristianos, se convirtieron

en la verdad incuestionable que

encadenó la

mente del hombre en la Edad Media y redujo el

avance de la civilización a un vacilante andar a

gatas.

GEORGE SARTON, History of Science,

Norton, 1970, p. 423.

La influencia del Timeo en las épocas

posteriores fue enorme y esencialmente mala.

Muchos eruditos se engañaron al aceptar las

fantasías de este libro como verdades reveladas.

Ese engaño obstaculizó el progreso de la

ciencia; y el Timeo ha seguido siendo hasta hoy

una fuente de engaño y de superstición.

MARCEL GRIAULE, Conversations with

Ogotemmel, Oxford University Press, 1965, p.

17.

Ogotemmelí no tenía nada contra los europeos.

Ni siquiera sentía lástima por ellos. Les

94

abandonó a su suerte en las tierras del Norte.

La mística del número degeneró o se difuminó,

pero los principios pitagóricos del ritmo, la

armonía y la proporción continuaron

ejerciendo

una importante —y a veces abrumadora
—

influencia en el arte y la arquitectura;
estos

principios tenían (y tienen) sentido para
todos

aquellos individuos cuya experiencia
personal

les lleva a creer en un orden
fundamental. A lo

largo de toda la historia occidental, los
grandes

talentos creadores han sido, explícita o implícitamente, pitagóricos.

Platón, especialmente en el Timeo, se manifestaba pitagórico, como lo fueron los

neoplatónicos de Alejandría en los siglos ni, iv

y v a.C. No parece que en sus comienzos la

Iglesia cristiana mostrara un gran interés por el

pitagorismo; pero en el siglo vi Boecio,

mientras Roma descargaba todo su peso
sobre

él, reunió los restos de la doctrina
pitagórica y

los consignó por escrito antes de ser
ejecutado

por Teodorico. Aunque, al parecer, no
era

cristiano, Boecio gozaba de gran estima
en el

seno de una Iglesia que, por lo demás,
era

intolerante; en consecuencia, el

pitagorismo no

quedó del todo enterrado.

95

Los elementos ilustrados del islam, que probablemente heredaron las enseñanzas de los

últimos neoplatónicos, mantuvieron viva la lla-

ma; y es posible que ésta sobreviviera, de forma

más o menos clandestina, en las sociedades

gnósticas, herméticas y alquímicas. En

cualquier caso, es evidente que sobrevivió (o

posiblemente fue reformulada de nuevo

mediante la revelación directa), ya que afloró en

toda su plenitud en las catedrales góticas.

La construcción de las catedrales se halla

todavía rodeada de una buena parte de misterio.

Las técnicas empleadas no formaban parte de la

tradicción cristiana de entonces; el efecto creado

por las catedrales no se parecía a nada anterior,

y hasta hoy nadie sabe con seguridad de dónde

procedían

aquellos

conocimientos.

Los

constructores de las catedrales
aparecieron en

Francia en el siglo xi. Durante los tres
siglos si-

guientes el movimiento se difundió por
toda

Europa, y fuera lo que fuere lo que
constituía el

espíritu que lo guiaba, pareció
desaparecer de

forma tan abrupta como había surgido.
En las

últimas catedrales (por ejemplo, la de

San

Pedro, en Roma, o la de San Pablo, en Londres)

el efecto espiritual ya no es el mismo, y todo el

mundo se da cuenta de ello.

Este efecto no es el resultado de un

96

accidente. Y tampoco se debe simplemente a su

tamaño: las estructuras modernas no producen

un efecto similar, aunque sí es posible que el

M. GHYKA, *The Geometry of Art and Life*,

Sheed and Ward, 1946, p. 118. El vínculo entre

el pitagorismo y el ocultismo medieval y renacentista resulta evidente en el siguiente

extracto de la Cabala de Agripa:
«Boecio ha

dicho: "Todo lo que desde el principio de las

cosas se ha producido por la naturaleza parece

haberse formado según relaciones numéricas,

emanadas de la sabiduría del Creador. Los

números constituyen la relación más sencilla y

más cercana a las ideas de la sabiduría divina ...

El poder de los números en la naturaleza viviente no reside en sus nombres, ni en los

números como elementos que sirven
para

contar, sino en los números como
conocimiento

perceptivo, formal y natural... Aquel que
logra

unir los números usuales y naturales a
los

números divinos hará milagros a través
de los

números"».

Ibid., p. 153.

El propio significado de «simetría» fue olvidado

y reemplazado por el significado moderno.

Fue en Francia donde esta fosilización académica desarrolló sus peores síntomas. El

97

papel de la geometría, el propio concepto de

composición ordenada, fueron atacados, y

Perrault lanzó el manifiesto de la escuela a-

geométrica en el siguiente arrebató:

«Las razones que nos hacen admirar las

obras de arte hermosas no tienen otro

fundamento que el azar y los caprichos de sus

artífices, del mismo modo que éstos no han

buscado razones para configurar la forma de las

cosas, cuya precisión carece de

importancia».

Pero Palladio, Christopher Wren, los
hermanos Adam y Gabriel pensaban de
otro

modo, al igual que los arquitectos
barrocos —

extremadamente científicos— de Italia,
España

y el sur de Alemania, que incorporaron
la elipse

y la espiral logarítmica al diseño de sus
«teatros

metafísicos». Ibid., p. 173.

Las mentes maestras de nuestra
civilización

occidental han sido, desde Platón, las
que han

percibido las analogías, las permanentes
seme-

janzas entre las cosas, las estructuras,
las

imágenes. Si la analogía forma parte de
la base

de la simetría dinámica, la euritmia y la

modulación, así en las artes espaciales
como en

la armonía musical, también domina la
literatura, ya que la metáfora no es sino
una

analogía condensada e inesperada ... La
estructura, la pauta, por un lado, y la
metáfora

98

por el otro, pueden llevar al símbolo,
explícito o

velado, como ya hemos visto al

observar la

conexión (las «analogías» en realidad)
entre los

diagramas reguladores y los mándalas,
que

actúan en el plano consciente o en el
subconsciente, o en ambos.

Empire State Buildingo la estación de
Water loo

inspiren un sentido de lo «sagrado» a
los tecnó-

cratas y los financieros. Si las

catedrales

«funcionan», al igual que el Partenón y el Taj

Mahal, es porque quienquiera que fuera quien

las diseñó poseía un preciso y profundo

conocimiento de las leyes universales

armónicas, rítmicas y proporcionales, así como

un conocimiento no menos preciso y profundo

del modo de aplicar dichas leyes con el

fin de

crear el efecto deseado.

La época de las catedrales representa el apogeo de la civilización europea. El conocimiento preciso que intervino en la construcción de las catedrales se perdió o se difuminó misteriosamente, y en Occidente ya no se volvió a transformar en una visible fuerza

viviente. Pero se filtró a través de los gremios,

los alquimistas, los cabalistas, los rosacruces y

las órdenes masónicas, con cuyas obras

99

Schwaller de Lubicz estaba ampliamente familiarizado.

100

En busca de fi

Las fuentes antiguas afirmaban que

Egipto era

la patria de origen de la geometría.

Aunque

todas las biografías de Pitágoras son frag-

mentarias y sus fuentes no son de primera mano

—por lo que resultan poco fiables—, todas

coinciden en señalar este punto: que Pitágoras

había aprendido una gran parte de sus

conocimientos en Oriente.

En la época de Schwaller de Lubicz se habían producido numerosos debates en torno a

la cuestión de si las proporciones de la Gran

Pirámide eran deliberadas o meramente fortuitas. La relación de la altura de la pirámide

con el perímetro de su base equivale exactamente al valor pi. Pi (3,1415...) es el

número real trascendente que expresa la razón

entre la longitud de la circunferencia y su

diámetro. Al mismo tiempo, pi se relaciona con

otro número más interesante: el irracional ϕ ,

denominado también «sección áurea». Se había

observado —y los egiptólogos habían

ignorado— que no sólo la Gran Pirámide, sino

también las demás, utilizaban diferentes razones

fi en su construcción.

Así, Schwaller de Lubicz se propuso

descubrir si el templo de Luxor incorporaba

101

también, o no, razones fi. Si esto se podía

probar más allá de toda duda, corroboraría lo

que afirmaban aquellas antiguas y

fragmentarias

fuentes, y obligaría a reconsiderar el alcance de

los conocimientos de los antiguos. Si se pudiera

demostrar que los egipcios poseían unos conocimientos matemáticos y científicos

avanzados, esto no sólo probaría — como

muchos sospechaban— que el famoso floreci-

miento intelectual de los griegos no era

sino una

sombra pálida y degenerada de lo que
había

sido; asimismo, ayudaría a consolidar la
leyenda

—persistente a lo largo de toda la
historia y

común a los pueblos de todo el mundo—
de que

en el lejano pasado anterior a Egipto
existieron

grandes civilizaciones.

Al contemplar el templo de Luxor como un

Partenón egipcio, Schwaller de Lubicz veía algo

más que una materialización de la armonía y la

proporción en sí mismos. En la arquitectura

sagrada del pasado la estética desempeñaba un

papel secundario. Así, el Partenón griego se

construyó en honor de la virgen Atenea

(parthénos significa «virgen» en griego).

El simbolismo de la virgen es muy amplio y

extremadamente complejo, y actúa en diversos

niveles. Pero su significado metafísico fun-

damental es el de la creación ex nihilo: el

102

universo creado de la nada, del vacío.

A pesar de todos sus éxitos analíticos,

en

1937 la ciencia no se hallaba más cerca de una

solución al misterio de la creación que en la

época de Newton. Pero, tras estudiar las

matemáticas durante toda su vida —y

especialmente las matemáticas del número, la

armonía y la proporción—, Schwaller de Lubicz

estaba convencido de que, por mucho

que se

hubieran distorsionado y difuminado las

enseñanzas de Pitágoras, en su forma
pura

contenían la clave de este misterio
último.

También estaba convencido de que las

civilizaciones

antiguas

poseían

este

conocimiento, que transmitieron en forma de

mito (lo que explicaba las llamativas

semejanzas de los mitos de todo el mundo, en

culturas completamente aisladas unas de otras

en el espacio y en el tiempo).

Un aspecto fundamental de todos estos

temas interrelacionados entre sí era ese curioso

irracional: ϕ , la sección áurea.

Schwaller de Lu-

bicz creía que, si el antiguo Egipto poseía el

conocimiento de las causas últimas, dicho

conocimiento estaría inscrito en sus templos, no

en textos explícitos, sino en la armonía, la

proporción, el mito y el símbolo.

El primer paso de Schwaller de Lubicz

hacia la recuperación de este supuesto

conocimiento perdido fue un estudio de las

dimensiones y proporciones del templo de

Luxor, con el fin de descubrir si éste revelaba

un uso significativo y deliberado de las

medidas. Así, Schwaller de Lubicz emprendió

la búsqueda de fi.

Pronto se hizo evidente que su intuición

era

acertada. Pero la sutileza y el refinamiento con

los que se empleaban la medida y la proporción

requirieron un refinamiento paralelo de las

técnicas empleadas por Schwaller de Lubicz y

su equipo. Al final, la tarea necesitó quince años

de trabajo en Luxor.

Aunque Schwaller de Lubicz emprendió su

búsqueda sabiendo más o menos lo que estaba

buscando, su interpretación no utiliza la medida

y la proporción para sustentar una teoría preconcebida.

SIR ALAN GARDINER, Egypt of the Pharaohs,

Oxford, 1961, p. 57.

En algunos aspectos los relatos hallados

en las

tumbas de los nobles y de los hombres
de rango

inferior que habían ascendido son menos

convencionales y más esclarecedores
que los

que reflejan las actividades monárquicas
del

soberano. Pero estos textos no son nada

104

comunes: en las mastabas de Gizeh y
Saqqara,

del Imperio Antiguo, y en las tumbas
excavadas

en la roca de Tebas, de la XVIII
dinastía, ni una

sola, de un total de veinte, relata ningún

incidente de la trayectoria de su
propietario. Por

otra parte, las largas secuencias de
títulos

honoríficos resultan casi invariables;
nunca

hubo una raza de mortales tan
enamorada del

reconocimiento externo y tan propensa a ostentar epítetos.

ALEXANDER BADAWY, *Ancient Egyptian*

Architectural

Design,

Universidad

de

California, 1965, p. 183.

A partir de este estudio objetivo resulta evidente

que la arquitectura egipcia se diseñó de acuerdo

con un sistema armónico basado en el uso del

cuadrado y los triángulos ... Hay también

evidencias suficientes de la presencia de

números de la serie de Fibonacci en las medidas

más significativas en codos de los planos de los

monumentos.

El hecho de que tanto el triángulo 8:5

relacionado con el cuadrado como la serie de

Fibonacci nos den una buena aproximación de

la sección áurea demuestra que los egipcios ya

eran conscientes de las cualidades de dicha

razón, como mínimo, en la III dinastía.

105

Ibid., p. 67.

En algunos casos, las dimensiones a lo

largo de

un eje parecen expresar números de la serie de

Fibonacci: 3, 5, 8, 13, 21, 34... hasta llegar

incluso a los 610 codos (en el gran templo de

Amón en Karnak) o que se les aproximan

mucho, como el resultado del diseño armónico

basado en el triángulo 8:5.

Nota personal de Lucy Lamy, hijastra de Schwaller de Lubicz

... Isha y Varille trabajaron sobre los textos.

Todo lo relacionado con Amenofis III era

relevante para su tesis. Varille, por ejemplo,

estuvo a punto de someter a prueba a aquellos

«funcionarios» cuyos nombres no le parecían

haber sido elegidos al azar. En consecuencia,

Isha y él trabajaron sobre el sentido de cada

letra (o jeroglífico). Él discutía con el señor De

Lubicz las implicaciones filosóficas, del texto

de la Teogamia, por ejemplo, o de cualquier

otro texto religioso.

Isha trabajaba sobre Her-bak, y cada día sometía

su trabajo al comentario del señor De Lubicz...

En cuanto a mí: revisar, medir, dibujar, con la

ayuda de C. Robi-chon cuando se necesitaba el

106

taquímetro. Se midieron todas y cada una de las

partes del templo cubierto, lo mismo que el

pavimento, piedra por piedra ... En unas tarjetas

especialmente impresas registrábamos
las

dimensiones de cada una de las figuras:
altura

del ombligo, de la frente, de la
coronilla, etc., y

las comparábamos con la biometría
humana

moderna para ver cuáles eran las bases
fundamentales del canon faraónico.

A propósito de esto hay una pequeña
anécdota.

En aquella época, yo todavía no sabía leer los

jeroglíficos: no empecé a aprender hasta 1949.

Una mañana, después de haber medido todos

los aspectos de una escena poco habitual, con el

rey en compañía de un personaje femenino, un

cálculo rápido indicaba que el rey, de acuerdo

con la altura del ombligo y en

proporción a su

altura total, debía de tener unos doce años.

Sorprendida e incómoda a la vez, murmuré:

«Ya sé que en Oriente uno se casa joven, pero,

realmente, a los doce años me parece un poco

pronto...», creyendo que la mujer era la esposa

del joven príncipe.

En consecuencia, insistí en que Varille
viniera a

identificar a la «mujer» que acompañaba
a

Amenofis III. Ardiendo de impaciencia,
hube de

esperar a la noche para que ambos
pudiéramos

acudir al templo. Yo aguardaba
impaciente el

107

veredicto, ya que, si realmente era su
esposa,

ello plantearía serias dudas sobre la
cuestión de

la altura del ombligo en proporción a la
de la

figura completa (lo que proporcionaba
la clave

para saber la edad del personaje
representado)...

Lentamente, la antorcha iluminaba los
nombres

de los diversos personajes. Varille me
hizo

esperar...

—¿Quién es?

—Su madre.

Entonces todo era correcto. Podía seguir

rellenando innumerables tarjetas sin el
temor de

estar perdiendo el tiempo...

¡Y luego hubo aquel día en que me
fastidió una

medida que me pareció sospechosa!

Llamé a

Robichon, que llegó con todas sus cintas
me-

tálicas de medición: una de 50 metros,
una de

30, dos de 10, etc. Las pusimos todas en
el

suelo, y en todas los metros eran
exactamente

iguales, de modo que las cintas eran
correctas.

Entonces pusimos a prueba mi sherit (el
nombre

árabe), extendiéndola junto a las demás.

Fabricada de tela reforzada, se había
dilatado ...

y, lógicamente, había que rehacer todo el

trabajo anterior. De modo que volvimos al lugar

que me había dado la alerta: una puerta y una

pared. Medidas con una cinta en condiciones, la

pared tenía exactamente 6 brazas, y la puerta, 10

108

codos reales, que era lo que yo esperaba...

Al principio, Varille se mostraba muy circunspecto, tanteándole a él, a ella (a Isha, la esposa de Schwaller de Lubicz) y a mí misma.

Esperó varios meses antes de «morder el

anzuelo» ... Clement Robichon no era menos

prudente; ¡nada de eso! Diez años después me

confesaría que, tras prepararle varias trampas a

Schwaller de Lubicz y observar que nunca caía

en ellas...

Varille había comprendido ya que la versión

clásica de los textos de las pirámides resultaba

deplorablemente engañosa. Resultaba difícil de

admitir, entre otras cosas, que el famoso «texto

caníbal» perteneciera a un pueblo tan refinado y

sensible ya desde la I dinastía. El significado

profundo de las imágenes se había de revelar

mediante otro tipo de lectura ... El señor De

Lubicz e Isha empezaron a pasar largas sesiones

con él, con las que quedó completamente persuadido.

Además —y Drioton fue el primero en estar de

acuerdo—, los numerosos textos
considerados

«históricos» no eran, en general, sino
soportes

de unas enseñanzas sobrehumanas
basados en la

imagen de la llamada historia humana.
Este

mundo es perecedero, el otro constituye
el fin

único y verdadero de la existencia, y a
cada uno

incumbe saber, durante esta vida en la Tierra,
cómo alcanzarlo.

La batalla de Qadesh, por ejemplo, ciertamente

tuvo lugar. En los informes, varias líneas

definen concreta y detalladamente los lugares, e

incluso las distancias entre los diferentes puntos

estratégicos, los nombres de los distintos

cuerpos del ejército y los nombres de los enemigos.

Pero aparte de estos hechos, que uno puede

aceptar como históricamente ciertos, se hallan

los interminables «poemas» que le dejan a uno

estupefacto ... Estos son los hechos: Ramsés II,

advertido de la enorme coalición que estaba

reuniendo a toda Turquía en torno a los hititas,

además de Mesopotamia, la parte superior de

Siria y las tribus beduinas nómadas, formó un

ejército y atravesó Palestina. Mientras viajaba

sus espías le informaban de la posición del

enemigo, y todos le aseguraban que se

encontraría con él en Aleppo. Confiando

excesivamente en sus informadores,
Ramsés

llegó, pues, a Qadesh ignorando que el
enemigo

le aguardaba allí, oculto tras las colinas.
Su

primera división montó el campamento,
y, al

hacerlo, fue sorprendida desarmada. Las
otras

tres divisiones fueron obligadas a
retroceder una

distancia de unos treinta kilómetros.

Mediante

110

una fácil maniobra del enemigo, Ramsés se en-

contró aislado del resto de sus tropas y

completamente solo, mientras el enemigo se

lanzaba sobre el campamento, masacrándolo a

voluntad.

Ramsés II dirige una espléndida plegaria a

Amón. Entonces el propio Amón se encarna en

el rey, y, golpeando a diestro y siniestro, el rey,

solo, pone en fuga o arroja al río Orontes a

miles de carros y soldados...

Los historiadores se muestran fácilmente de

acuerdo en que el famoso Poema de Pentaour

que narra esta historia «desgraciadamente está

desprovisto de cualquier valor histórico», y

Drioton añade, a propósito del tratado firmado

entre Ramsés II y los hititas: «en ningún lugar

(del poema) se alude a lo esencial; es decir, a las

respectivas fronteras de ambos países» (E.

Drioton, *L'Egypte*, pp. 408-411).

¿Por qué, entonces, esas innumerables

representaciones de esta batalla,
cubriendo las

paredes de los templos?

¿Y por qué se representa al rey
amenazando con

su maza a un «ramo de prisioneros»,
algunos

asiáticos y otros africanos?

«Las largas listas de pueblos nubios

conquistados que decoran los pilónos y
los

templos, los relieves que representan al

rey

111

masacrando a un prisionero negro,
pertenecen

antes a las fórmulas y a la iconografía
tradicionales que a la historia» (Ibid., p.
377).

Así, todos están de acuerdo en el
carácter

ahistórico de estos inmensos
bajorrelieves; pero

entonces, y una vez más, ¿por qué

dedicar tanto

tiempo y esfuerzo sólo para contar
cuentos

chinos?

Desde el punto de vista clásico, estas
preguntas

permanecen aún sin respuesta.

Pero desde el punto de vista filosófico,
en

cambio, se puede ver la posibilidad de
plantear

y comprender estos problemas. Fue esto

lo que

persuadió a Varille.

112

Lejos de ello, fueron las medidas y las

proporciones las que le impusieron su
in-

terpretación. Asimismo, vale la pena
mencionar

que todos los datos y mediciones fueron

supervisados y comprobados por
profesionales

cualificados: Alexandre Varille, un joven

egiptólogo que pronto se dejó seducir por el

planteamiento simbolista y abandonó su segura

carrera profesional para convertirse en el

portavoz de Schwaller de Lubicz, y Clement

Robichon, arquitecto y jefe de excavaciones de

la delegación egiptológica francesa en

El Cairo.

Schwaller de Lubicz afirmaba que la civilización egipcia se basaba en un conocimiento exacto y profundo de los misterios de la Creación. La interpretación

simbolista sustenta esta afirmación con dos

tipos de evidencias: la primera lingüística; la

segunda matemática. En Egipto, la lengua y las

matemáticas constituían simplemente dos

aspectos de un mismo proyecto. Sin embargo,

con el fin de explicar y describir satisfactoriamente este proyecto, Schwaller de

Lubicz consideró necesario tratar la lingüística

y las matemáticas por separado.

La cuestión del secreto

Si los egipcios hubieran poseído no sólo este

elevado orden de conocimientos, sino también

un modo de expresarlos o de codificarlos si-

milar al nuestro, el trabajo de Schwaller de

Lubicz habría sido innecesario, y la paradoja de

un supuesto pueblo primitivo que produjo obras

maestras artísticas ni siquiera se habría

planteado.

Más allá de cierto nivel, en todas y cada una

de las artes y las ciencias de Egipto el

conocimiento era secreto. Las reglas, axiomas,

teoremas y fórmulas —la propia materia de la

ciencia y la erudición modernas— nunca se

hacían públicos, y es posible que nunca se

llegaran a escribir.

Pero actualmente la cuestión del secreto se

interpreta de manera equivocada. Los eruditos

suelen coincidir en la idea de que la mayoría de

las sociedades antiguas (y muchas sociedades

primitivas modernas) reservaban ciertos tipos de

conocimiento a un selecto grupo de iniciados.

Esta práctica se considera, cuando menos,

absurda y antidemocrática, y en el peor de los

casos se interpreta como una forma de tiranía

intelectual, mediante la cual una clase

sacerdotal de estafadores mantenía a las masas

en un estado de temor reverencial e inactivo.

JAMES HENRY BREASTED, Ancient
Records of

Egypt, vol. I, Chicago, 1906, p. 132.

Teti, siempre viviente, gran sacerdote de
Ptah,

más honrado por el rey que ningún otro

sirviente, como maestro de las cosas
secretas

del trabajo que su majestad deseaba que
se

hiciera [*Cursivas del autor.*]

A. BADAWY, Ancient Egyptian

Architectural

Design, Universidad de California,
1965, p. 8.

Dirige el trabajo, haciendo que esté ...
todo

preparado, uno de sus obreros, el mejor
de sus

sacerdotes laicos, que conoce las
direcciones y

es hábil en lo que conoce ... Ejecuta las
cosas

más secretas, sin que nadie lo vea, sin
que nadie

lo observe, sin que nadie reconozca su cuerpo...

[Cursivas del autor.]

Senmut, arquitecto de la reina Hatsepsut,
en

JAMES HENRY BREASTED, *Ancient
Records of*

Egypt, vol. II, Chicago, 1906, p. 353.

Yo tenía acceso a todos los textos de los
profetas, no había nada que yo no
supiera de

todo lo que había ocurrido desde el

principio.

A. BADAWEY, op. cit., p. 6.

No se trataba de una verborrea
insustancial, ya

que Senmut describe en su estela un
texto

arcaico que había pasado inadvertido
durante

115

mucho tiempo. De algunos de los textos
dice

que estaban escritos en rollos de

pergamino,

como el registro de los anales del templo de

Amón en Karnak, durante el Imperio Nuevo, o

los rollos de la biblioteca del templo de Edfú.

M.ARCEL GRIAULE, *Conversations with*

Ogotemmel, Oxford, 1965, pp. XIV-XVII.

Pero entre los grupos donde la tradición sigue

siendo

vigorosa,

este

conocimiento,

caracterizado expresamente de
esotérico, sólo es

secreto en el siguiente sentido. Está, de
hecho,

abierto a todos aquellos que muestren
una

voluntad de comprender a condición de
que, por

su posición social y su conducta moral,
se les

juzgue merecedores de él.

Pero la mente de los antiguos era
bastante más

perspicaz que la nuestra. Había (y hay)
buenas

razones para mantener ciertos tipos de
conocimiento en secreto, incluyendo los
secretos del número y la geometría, una
práctica

pitagórica que suele despertar

especialmente la

ira de los modernos matemáticos.

El cinco era el número sagrado de los

pitagóricos, y los miembros de la
hermandad

habían de jurar que mantendrían su
secreto bajo

pena de muerte. Pero sabemos que hubo

116

secretos porque éstos fueron revelados.

Que Egipto poseía este conocimiento

resulta un hecho incontestable ante las proporciones armónicas de su arte y su arquitectura, reveladas por Schwaller de Lubicz.

Pero, quizás por desgracia, Egipto sabía también guardar sus secretos mucho mejor que

los vociferantes griegos, lo que explica que los

egiptólogos se nieguen a creer que los poseían.

Aunque, por definición, no dejan de ser

circunstanciales, las evidencias de que fue así

resultan abrumadoras, y sólo nos falta

comprender qué motivos justificaban el hecho

de mantener este tipo (o cualquier tipo) de

conocimiento en secreto.

En un mundo de bombas de hidrógeno, de

guerra bacteriológica y de otros horrores del

progreso, es evidente que el conocimiento resul-

ta peligroso. También lo es que los antiguos no

poseían ninguna tecnología capaz de desatar una

potencia tan brutal. Sin embargo, si observamos

con mayor detalle de qué modo nos hallamos

emocional y psíquicamente condicionados —lo

que, a su vez, hace que resulte pre-

decible la

manera como reaccionaremos a unas
situaciones

dadas—, veremos que tras el curioso

simbolismo del número pitagórico
subyace un

conocimiento peligroso.

117

Una obra de arte, buena o mala,
constituye

un complejo sistema vibratorio.

Nuestros cinco

sentidos están constituidos para captar estos

datos en forma de longitudes de onda visuales,

auditivas, táctiles y, probablemente, olfativas y

gustativas. Los datos son interpretados por el

cerebro, y provocan una respuesta que —

aunque se dan amplias variaciones entre unos

individuos y otros— resulta más o

menos

universal: nadie interpreta los últimos
movimientos de la Novena sinfonía de
Beethoven como una nana.

Los

artistas

consumados

saben

instintivamente que sus creaciones se
ajustan a

unas leyes: considérese por ejemplo la famosa

afirmación de Beethoven, realizada mientras

trabajaba en su últimos cuartetos, de que «la

música constituye una revelación de índole

superior a la filosofía». Sin embargo, no

comprenden la exacta naturaleza de dichas le-

yes. Alcanzan la maestría sólo a través de una

intensa disciplina, de una sensibilidad innata y

de un largo período de ensayo y error. Poco de

ello pueden transmitir a sus pupilos o

discípulos: sólo se puede transmitir la técnica,

pero nunca el «genio». Sin embargo, en las civi-

lizaciones antiguas había una clase de iniciados

que poseían un conocimiento preciso de las

leyes armónicas. Sabían cómo
manipularlas

para crear el efecto preciso que
deseaban. Y

plasmaron

dicho

conocimiento

en

la

arquitectura, el arte, la música, la

pintura y los

rituales, produciendo las catedrales
góticas, los

inmensos templos hindúes, todas las
maravillas

de Egipto y muchas otras obras sagradas

antiguas que aún hoy, en ruinas,
producen en

nosotros un poderoso efecto. Este efecto
se debe

a que aquellos hombres sabían
exactamente qué

hacían y por qué lo hacían: se llevaba a cabo

íntegramente a través de un conjunto de manipulaciones sensoriales.

Si ahora observamos la época actual, no encontraremos ninguna obra de arte sagrada,

pero sí incontables ejemplos de efectos nocivos

—científicamente demostrados— que son el

resultado del uso indebido de los datos

sensoriales.

La tortura, por ejemplo, constituye un uso

indebido de los datos sensoriales. Los hombres

conocen la tortura desde hace mucho tiempo;

pero nunca, hasta ahora, se había estudiado

científicamente. Cuando se analiza, se hace

evidente que la tortura adopta dos formas:

privación sensorial (confinamiento solitario) y

exceso de estimulación sensorial (atar a alguien

al badajo de una campana; el potro de tortura,

119

etc.).

Hoy es un hecho bien conocido —y los

trabajos en este ámbito revelan continuamente

efectos aún más sutiles e insidiosos—

que las

tensiones y fatigas de la vida moderna
tienen

consecuencias, reales e, incluso,
calculables, en

nuestras facultades psíquicas y
emocionales. La

gente que vive cerca de un aeropuerto o
trabaja

con el ruido incesante de una fábrica
vive en un

continuo estado de nerviosismo. En los
edificios

de oficinas donde el aire se recicla o se hace un

amplio uso de materiales sintéticos se crea una

atmósfera donde los iones negativos son

escasos. Aunque los sentidos no lo detectan de

manera directa, en última instancia se trata de

un fenómeno vibratorio de nivel molecular, y

tiene poderosos efectos, mensurablemente

perjudiciales: la gente se vuelve
depresiva a

irritable, se cansa con facilidad y su
resistencia

a las

New Scientist, 27 de mayo de 1976, p.
464.

La desconcertante noción de que los
campos

eléctricos débiles pueden influir en la
conducta

animal se ve fortalecida por un informe
de dos

biólogos del Instituto de Investigación
sobre el

Cerebro, de Los Ángeles ... Exactamente
qué

mecanismos fundamentales pueden
subya-cer a

120

estos efectos es algo que todavía
constituye un

misterio. Los niveles de los campos son

demasiado bajos como para activar las
finas co-

nexiones (sinapsis) entre las células nerviosas ...

La exposición crónica a los campos eléctricos

débiles de baja frecuencia se incrementa cons-

tantemente, y sus principales fuentes son las

líneas de transmisión eléctrica y cualquier pieza

de los aparatos eléctricos. Existe, pues, una cre-

ciente preocupación por los posibles

riesgos

para la salud.

G. I. GURDJIEFF, *All and Everything*,
Routledge

& Kegan Paul, 1949, p. 1156.

Y fue precisamente entonces, en ese
período de

mi existencia, cuando empecé a
observar más de

una vez que, algunos días determinados,
las

fuerzas y el grado de mi actividad

mental

empeoraban especialmente ... y desde entonces

empecé a prestar atención ... Me convencí de

que ese indeseable estado me sobrevénia cada

vez que nuestro gran «Life-chakan» entraba en

acción («Lifechakan» corresponde aproximada-

mente a lo que en la tierra se llama una

«dinamo»).

infecciones

disminuye.

Las

frecuencias

121

subsónicas y ultrasónicas producidas
por una

amplia gama de máquinas ejercen
también una

poderosa y peligrosa influencia.

Actualmente

los diseñadores poseen un cierto conocimiento

de los efectos de los colores y de las combinaciones de éstos; saben qué efectos

pueden ser beneficiosos, y cuáles nocivos,

aunque no saben por qué.

Así, la vida cotidiana de los habitantes de las

actuales ciudades es técnicamente una

forma de

tortura, suave pero constante, en la que las

víctimas y los verdugos se ven afectados por

igual. Y todos llaman a eso «progreso». El

resultado es parecido al que produce la tortura

deliberada. Las personas espiritualmente fuertes

reconocen el desafío, lo afrontan y lo superan;

el resto sucumben, se embrutecen, se vuelven

apáticas y fácilmente dominables: se adhieren

servilmente a cualquier cosa o persona que

prometa aliviar su intolerable situación, y los

hombres se ven arrastrados con facilidad a la

violencia, o a excusar la violencia en nombre de

lo que imaginan que son sus intereses. Y

todo

esto se lleva a cabo por hombres que profesan

elevados ideales, pero que ignoran las fuerzas

que manipulan.

Es un hecho incontestable que todos estos

fenómenos ejercen sus efectos ya sea a través de

122

los sentidos directamente, ya sea (como

en el

caso del aire desionizado, o en el de las ondas

subsónicas y ultrasónicas) a través de otros

receptores fisiológicos más sutiles. Es evidente,

pues, que todos ellos se pueden reducir a

términos matemáticos, al menos en principio.

Los antiguos no podían construir una

bomba de hidrógeno aun cuando
hubieran

querido hacerlo. Por otra parte, aunque
la mente

militar puede considerar que matar gente

constituye un objetivo en sí mismo, el
objetivo

último de la guerra no es tanto el
genocidio

como la conquista psíquica del enemigo.
La

sola fuerza bruta provoca
invariablemente una

reacción violenta; las tiranías raras
veces

perduran cuando se basan únicamente en
el

poder militar. Pero cuando el enemigo
está

psíquicamente indefenso, el gobernante
está

seguro.

Si observamos nuestra propia sociedad

veremos seres humanos reducidos a la

esclavitud mediante unos fenómenos

sensoriales

y supr,a-sensoriales impuestos por
hombres que

no saben lo que hacen. Podemos
postular

fácilmente una situación en la que unos

hombres más sabios, pero no menos
egoístas,

produzcan un efecto similar de manera

deliberada, a través del conocimiento de
la

manipulación de los sentidos.

En las catedrales, así como en el arte y la

arquitectura sacros del pasado, podemos ver el

conocimiento de la armonía y la proporción co-

rrectamente

empleado,

provocando

un

sentimiento de lo sagrado en todos aquellos

hombres cuyas emociones no han sido permanentemente paralizadas o destruidas por

la educación moderna. No se requiere, pues, un

gran esfuerzo de imaginación para concebir la

posibilidad de dar al mismo conocimiento un

uso totalmente opuesto por parte de personas sin

escrúpulos. En principio, resulta concebible que

las construcciones, los bailes, los cantos y la

música puedan reducir a la masa de una

determinada población a un estado de

indefensión. No sería difícil para unos hombres

que conocieran los secretos, ya que aquellos que

niegan que dichos secretos existan producen un

efecto parecido en nuestra época. Y es ya una

tradición, repetida a lo largo de toda la historia

(aunque personalmente no conozco ninguna

evidencia concreta al respecto), afirmar que, si

Egipto decayó y, finalmente, se derrumbó, fue

por culpa del uso indebido y generalizado de la

magia, que, en última instancia, no es

más que

la manipulación de fenómenos armónicos.

Esta no es sino una razón válida para

124

mantener ciertos tipos de conocimientos

matemáticos en secreto. Hay muchas otras,

relativas al proceso de desarrollo y la iniciación

del individuo: al hombre que es incapaz de

guardar un secreto sencillo no se le puede

confiar otro más complejo y peligroso.

Finalmente, debemos considerar la posibilidad

de que hayamos alcanzado nuestros intelectos

occidentales, innegablemente desarrollados, al

precio de perder sensibilidad intuitiva y

emocional; así, es posible que en el pasado el

uso inapropiado de los conocimientos
matemáticos hubiera sido más peligroso
que en
la actualidad.

En todos los ámbitos del conocimiento
egipcio
los
principios
subyacentes
se

mantuvieron en secreto, pero se
manifestaron en

las obras. Cuando dichos conocimientos
se

escribieron en libros —y hay
referencias a

bibliotecas sagradas cuyos contenidos
no se han

hallado jamás—, dichos libros se
dirigieron sólo

a aquellos que hubieran merecido el
derecho a

consultarlos. Así, en lo que se refiere a

la

escritura, no tenemos más que unos
cuantos

papiros matemáticos dirigidos a
estudiantes y,

aparentemente, de carácter puramente
práctico y

mundano: aluden a problemas de
distribución

de pan y de cerveza entre un
determinado

número de personas, y cosas así. Más adelante

mostraremos brevemente cómo Schwaller de

Lubicz demuestra que estos ejercicios escolares

se

derivan

necesariamente

de

unos

conocimientos matemáticos teóricos
elevados y
exactos.

En astronomía no tenemos textos, sino un
calendario, maravillosamente preciso,
que

indica, más allá de toda duda, que los
egipcios

poseían una astronomía avanzada.
Tampoco hay

textos de geografía y geodesia, pero el
trabajo

de un gran número de eruditos ha
mostrado que

el emplazamiento y las dimensiones de
la Gran

Pirámide, así como los de las tumbas y

monumentos que se remontan a la I
dinastía,

además de la totalidad del complejo
sistema

egipcio de pesas y medidas, no habrían
sido

posibles sin la posesión de un
conocimiento

preciso de la circunferencia de la
Tierra, del

achatamiento de los polos y de muchos
otros

detalles geográficos.

En medicina nos encontramos de nuevo
con

el problema de la escasez de textos, y
este

problema se complica aún más por las
dificulta-

des técnicas de su traducción. Pero los
textos de

los que disponemos aluden a un corpus
de

conocimientos no escritos, mientras que,
si se

126

S. GIEDION, *The Eternal Present*,
Oxford, 1957,

vol. I, p. 491.

Schwaller de Lubicz hacía hincapié en
las

implicaciones simbólicas inherentes a la
organización proporcional del conjunto

de un

gran templo. El análisis gráfico del segundo

volumen es de una soberbia precisión. Puede

que uno no esté dispuesto a llegar hasta el punto

de comparar el significado de una catedral

cristiana con la visión religiosa, profundamente

distinta, de los egipcios. También se puede uno

mostrar extremadamente cauto a la hora de

aceptar la idea de que las distintas partes del

templo de Luxor reflejan diferentes etapas del

desarrollo humano: que las proporciones del

santuario más interior representan las de un

nouveau né (un recién nacido), o que se pueden

encontrar las proporciones de un

esqueleto

adulto en la totalidad del conjunto,
incluyendo

los añadidos más recientes.

Los volúmenes de Schwaller de Lubicz
no se

encuentran normalmente en la
bibliografía de

ningún egiptólogo serio, pero, a largo
plazo, su

observación fundamental de la relación
entre el

significado simbólico y el uso de las
proporciones merecerá una
consideración más

detenida. Su influencia en Robichon y
Varille,

que estaban especialmente interesados
en las

127

implicaciones cósmicas del templo
egipcio,

llevó a un nuevo perfeccionamiento de
las

excavaciones egipcias, y constituyó una
aportación a los olvidados estudios
sobre el

simbolismo que impregna toda la
arquitectura

egipcia, hasta la disposición de cada
piedra.

Ibid., p. 490.

En la década de 1950, las
investigaciones de

Badawy y R- A. Schwaller de Lubicz
dieron

una idea detallada de la organización
proporcio-

nal de las edificaciones egipcias ...
Badawy dio

un resumen de algunas de sus ideas ...
los

conjuntos egipcios como los grandes
templos

del Imperio Nuevo, que aumentaban por
acumulación —se añadían partes nuevas
junto a

las estructuras anteriores—, continuaban

exhibiendo las mismas pautas de proporciones

aunque sus partes estuvieran separadas por

varios cientos de años. Badawy califica de

«diseño armónico» el sistema basado en determinadas dimensiones que se repiten en los

planos de las plantas y secciones, las cuales se

pueden expresar mediante un diagrama

constructivo utilizando triángulos
isósceles y

cuadrados. «Ambos sistemas, el
aritmético de

Fibonacci y el sistema gráfico de la
sección

áurea, se combinaban para lograr el
diseño

armónico en la arquitectura, según unas
reglas

128

fijas que se podían transmitir mediante
la

enseñanza sin la ayuda de textos escritos.»

analizan con detalle, los que sí se han

consignado por escrito divulgan un profundo

conocimiento de la anatomía, la patología y la

diagnosia.

Por último —y de forma más convincente—

, tampoco hay textos relativos a las técnicas

arquitectónicas. Los murales egipcios están pla-

gados de representaciones de diversas

ocupaciones, aparentemente cotidianas (en

realidad, poseen también un significado más

profundo, pero ya volveremos sobre ello más

adelante). Podemos ver carpinteros, alfareros,

bastoneros, pescadores, constructores de barcos,

maestros cerveceros..., es decir, todos los

oficios comúnmente asociados a una cultura

artesana desarrollada. Pero en ningún lugar de

Egipto aparece una escena en la que se represente a un arquitecto trabajando. No hay

nada que indique cómo se planearon, diseñaron

o ejecutaron los prodigiosos monumentos de

Egipto. Algunos planos fragmentarios,
cuida-

dosamente dibujados en papiros
montados sobre

cuadrículas, demuestran que dichos
planos

existieron (lo cual no constituye ninguna
sorpresa); pero no hay ni una palabra
sobre los

129

conocimientos subyacentes a dichos
planos. La

habilidad técnica de los egipcios ha resultado

siempre evidente. Hoy también lo es que ésta

llevaba aparejada un profundo conocimiento de

la armonía, la proporción, la geometría y el

diseño. Y está claro que todos estos

conocimientos, técnicos y teóricos, eran

secretos y sagrados, y que dichos secretos se

conservaron.

Donde se manifestaron fue en las obras de

Egipto, donde podían producir sus efectos. El

trabajo de Schwaller de Lubicz consiste en ex-

traer de las obras de arte y de arquitectura los

profundos conocimientos matemáticos y

armónicos responsables del diseño de dichas

obras, y en sondear, bajo la confusa y compleja

aparición de los jeroglíficos, la mitología y el

simbolismo, la sencilla realidad metafísica de la

que

surgió

toda

esta

complejidad,

aparentemente arbitraria pero, en realidad,

consistente y coherente.

La tesis lingüística

La traducción de los jeroglíficos sigue presentando dificultades. En cualquier revista

de egiptología, la mitad de los artículos tratan

generalmente de problemas no resueltos de

significado, gramática y sintaxis.

Mientras esto

130

sea así, los jeroglíficos se podrán
«descifrar»,

pero es inexacto decir que se pueden
«traducir»

con exactitud.

El propio Champollion no creía que
hubiera

revelado todo lo que los jeroglíficos
ocultaban.

Pero la muerte le impidió seguir la línea

de sus

presentimientos, y los estudiosos
posteriores

tampoco lo han hecho, contentándose
con

perfeccionar su trabajo original. Esto ha
dado

lugar a traducciones en las que se pierde
el

espíritu y el sentido de los textos. Pero,
dado

que los egiptólogos no han encontrado
los

fundamentos metafísicos de la
civilización

egipcia en su conjunto, atribuyen la
incoherencia de los textos a un
pensamiento

egipcio primitivo y «sin evolucionar»,
en lugar

de achacarlo a sus propias y
fundamentales de-
ficiencias.

Como suele ocurrir con los misterios sin
resolver, cuando ya se ha encontrado la

solución

resulta difícil ver cómo es posible que
no se hu-

quiera descubierto hacía ya tiempo. Pero,
aunque

bastante sencilla de explicar e ilustrar,
la clave

simbólica de los jeroglíficos requiere un
tipo de

pensamiento que resulta diametralmente

opuesto al espíritu analítico del
pensamiento

moderno. La mente analítica se rebela y se

niega a aprobar un símbolo que contiene, en un

131

solo signo, toda una jerarquía de significados,

desde el más literal hasta el más abstracto. Pero

eso es precisamente lo que hacen los jeroglíficos.

Curiosamente, aunque los egiptólogos se

aferraron rígidamente a una traducción de los

textos absolutamente literal, su significado sim-

bólico subyacente se les impuso casi a la fuerza;

pero al interpretar los textos de manera cerebral,

al tratar de convertirlos en un equivalente de

nuestra «literatura», taparon eficazmente su

significado interno.

Así, el signo «pájaro» muestra un pájaro.

Pero el uso constante de este símbolo en los

textos sagrados sugiere que el significado literal

no nos lo dice todo. Y el ubicuo símbolo del

«alma» (el Ba, un pájaro con cabeza humana),

proporciona la pista del significado simbólico

del «pájaro». El signo no se refiere

únicamente

al pájaro físico, sino también a todas las funciones y propiedades contenidas en la «idea»

de pájaro: la capacidad de volar, de escapar de

la tierra, y, en consecuencia, el principio de

volatilidad que, en última instancia, implica el

«espíritu». Cuando, en los textos religiosos, los

egipcios dibujaban cuidadosamente
escenas que

representaban a varios hombres tirando
de una

red llena de pájaros, no se limitaban a
recordarle



al muerto, que ahora flotaba incorpóreo,
los

pasatiempos de la tierra, sino que
realizaban un

rito mágico, recordándole las exigencias
del

espíritu, la necesidad de capturar, de
«echar la

red» a los aspectos volátiles del yo
espiritual. El

hecho de no comprender ni el propósito
del

mito ni su verdad subyacente contribuye
a

reforzar el actual panorama
insatisfactorio del

antiguo Egipto.

Los Textos de las pirámides (o, más

exactamente, el Libro para llegar a la luz), ta-

llados con magníficos caracteres jeroglíficos en

la pirámide de Unas (V dinastía), en Saqqara.

De acuerdo con el pensamiento evolucionista,

los eruditos modernos contemplan el mito ya

133

sea como un temprano y pintoresco intento, por

parte de los primitivos, de racionalizar el

desconcertante mundo físico, ya sea como un

esfuerzo romántico para escapar de realidades

cruelles y prosaicas, o como una torpe empresa

artística encaminada a comunicar hechos

históricos y políticos. Incluso Jung, que solía

ver sabiduría allí donde los demás sólo veían

superstición, atribuía la universalidad del mito a

la acción de un misterioso «inconsciente colectivo».

Schwaller de Lubicz llega a la conclusión

contraria, y justifica su afirmación. Puede que el

mito sea el medio más antiguo conocido de

comunicar información relativa a la naturaleza

del cosmos, pero es también el más
preciso, el

más completo y, quizás, el mejor.

El mito dramatiza leyes, principios,

procesos, relaciones y funciones
cósmicas, que,

a su vez, se pueden definir y describir
mediante

el número y la interrelación entre los
números.

DEFINICIONES:

La subjetividad del lenguaje es tal que

resulta

inevitable que el lector dé su
interpretación

individual a muchas de las palabras
clave a las

que se alude constantemente en este
texto. En

todos los casos, las definiciones de los

134

diccionarios normales resultan tan vagas
como

la interpretación individual. Las

siguientes

definiciones no pretenden, pues, ser exhaustivas

ni concluyentes, pero al menos servirán para

definir cómo se interpretan estos términos en el

presente contexto.

Acción: la consecuencia observable de la

escisión primordial, mística e inobservable. La

acción es «causa» del universo. La acción

primordial es, a la vez, «reacción».

Esotéricamente, la acción es la rebelión del

espíritu contra su confinamiento en la materia.

Función: la especificidad de una acción; su

papel.

Proceso: una secuencia de acción caracterizada

por unas funciones organizadas.

Pauta: el esquema de un proceso; el modo en

que se manifiesta.

Forma: la consecuencia observable de la pauta

en el tiempo y el espacio: un gato es una forma

vital; un triángulo es una forma abstracta o

ideal.

La tesis matemática

La segunda tesis de Schwaller de Lubicz es

matemática. Tanto el uso deliberado de proporciones armónicas en arte y arquitectura

como las bases numéricas que subyacen al mito

135

egipcio le llevaron a reconsiderar de manera

detallada el pitagorismo y a elaborar un sistema

de pensamiento acorde con las obras maestras

de Egipto (y con la realidad de un imperio que

duró cuatro mil años). Pero se trata de un sis-

tema para el que nuestro lenguaje discursivo no

proporciona ninguna etiqueta convincente. Es, a

la vez, filosofía, matemáticas, mística y teo-

logía. Para comprenderlo correctamente,

no se

debe estudiar ninguno de sus aspectos
sin tener

en cuenta simultáneamente todos los
demás. En

Egipto, el templo bien construido
permitía —en

realidad forzaba— esta simultaneidad.
Pero,

para poder explicarla o describirla
satisfac-

toriamente en el lenguaje moderno,
debemos ir

por partes.

«El número lo es todo», declaraban los pitagóricos. A nosotros nos parece extraño

clasificar los números en «limitados e ilimitados; pares e impares; sencillos y múltiples; derechos e izquierdos; masculinos y femeninos; rectangulares y curvados; claros y oscuros;

PLATÓN, Filebo, § 64.

Si la medida y la simetría se hallan
ausentes de

cualquier composición en el grado que
sea, la

ruina aguarda tanto a sus ingredientes
como a su

136

composición ... La medida y la simetría
aluden a

la belleza y la virtud del mundo.

F. LE LIONNAIS, «Les Grands

Courants de la

Pensée Mathématique», Cahiers du Sud,
1948,

p. 76.

«El número reside en todo lo conocido;
sin él no

podríamos pensar, ni conocer nada»,
escribió

Filolao, el filósofo pitagórico.

LANCELOT HOGBEN, Mathematics
for the

Millions, Pan Books, 1967, p. 16.

La exaltación platónica de las matemáticas

como ritual augusto y misterioso tenía sus raíces

en las oscuras supersticiones que inquietaban, y

las caprichosas puerilidades que hechizaban, a

las personas que vivieron en la infancia de la

civilización ... Su influencia en la educación ha

extendido un velo de misterio sobre las

matemáticas y contribuyó a preservar la
extraña

francmasonería de las Hermandades
Pitagóricas,

cuyos miembros eran condenados a
muerte si

revelaban los secretos matemáticos que
hoy

aparecen impresos en los libros
escolares.

M. GRIAULE, Conversations with
Ogotemmel,

Oxford, 1965, p. 60.

No se podía hablar de los Lebe delante de la

137

esposa de Hogon; de los ocho ancestros delante

de la esposa del sacerdote; de los Nummo de-

lante de un herrero, ni de nada delante de los

necios.

buenos y malos; cuadrados y oblongos».

Y nos

parece igualmente extraño denominar al cinco el

número del «amor», y al ocho, el de la «justicia». Pero nos parecerá menos extraño si

examinamos el pensamiento que llevó a realizar

dichas atribuciones.

El hecho de que la mente humana pueda

discriminar demuestra que el número dos tiene

un significado distinto al del uno. La

capacidad

de distinguir implica diferencia, y la
diferencia

requiere el dos para tener algún
significado.

Evidentemente,

podemos

crear

trampas

lingüísticas, y afirmar que no hay forma
de

probar que el lenguaje se corresponde con la

«realidad». Este tipo de trampa no tiene escapatoria. Pero si concedemos que, de algún

modo, el lenguaje se corresponde con la rea-

lidad, entonces, desde el punto de vista

filosófico, el número adquiere significado, y los

números dejan de ser meras abstracciones

intelectuales.

Por la experiencia cotidiana, somos conscientes de que el universo constituye un

138

sistema increíblemente heterogéneo hecho de

una multiplicidad de aparentes unidades. Un

pato es una unidad, hecha de una multiplicidad

de células, cada una de las cuales es una

unidad

hecha de una multiplicidad de moléculas, cada

una de las cuales es una unidad hecha de una

multiplicidad de átomos, cada uno de los cuales

es una unidad hecha de una multiplicidad de

«partículas», para cuya descripción ya no basta

el lenguaje ordinario: vistas de una manera, son

partículas, o unidades; vistas de otra,
son formas

de comportamiento de la energía; y es la
energía

lo que hoy se considera la unidad última
que

subyace al universo material.

La misma línea de pensamiento,
aplicada a la

esfera macrocósmica, lleva a la misma

conclusión. El pato es una unidad que

constituye un aspecto del planeta Tierra,

el cual

es una unidad, que, a su vez, forma parte del

sistema solar, el cual es una unidad... y así

sucesivamente hasta las galaxias, que, en su

conjunto, constituyen la inimaginable unidad

que llamamos «universo». Los positivistas y

ciertos filósofos lingüísticos podrían argumentar

que el concepto de universo es una falacia, que

el universo es una ilusión, que no es más que la

suma de sus partes. Pero, en ese caso, un pato

—o un positivista— es también una falacia y

139

una ilusión, porque tampoco es más que la suma

de sus partes.

La multiplicidad presupone la unidad.

La

multiplicidad carece de sentido a menos que

también la unidad lo tenga. Ambos términos

confieren un significado real al número, y no

meramente abstracto.

Es el modo en que nuestros sentidos reciben

la información el que crea un problema

automático y, a menudo, insuperable. La
multiplicidad asalta nuestros sentidos
por todas

partes, mientras que las unidades a las
que

denominamos «pato», «célula» y
«molécula»

son provisionales y relativas; y nosotros
lo

sabemos. Nosotros mismos somos
también el

mismo tipo de unidades filosóficamente

provisionales

y relativas.

Filosófica

y

lógicamente, podemos postular una
unidad

última, pero ésta resulta impalpable
para

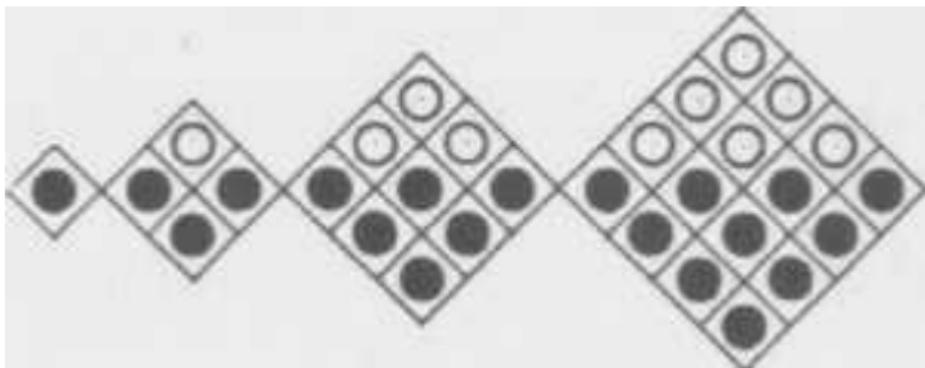
nuestros sentidos.

Estamos obligados a reconocer los
límites

de la razón, así como la necesaria
realidad de

ámbitos a los que la razón no tiene
acceso.

140



La generación de los números
triangulares y

cuadrados presentada de forma
esquemática en

ocasiones puede dar una idea de las propiedades

de los números y de las relaciones entre ellos

que ocultan los modernos métodos de cálculo,

más rápidos y «eficaces». El pitagórico medita

antes que memorizar, y el conocimiento no se

adquiere necesariamente de forma acumulativa,

lógica o secuencial. Como el Tao,

parece estar

ahí un momento y luego pasa a otra cosa.

El

triángulo es la primera «forma»; el
cuatro es la

primera «analogía» posible del uno, y la

sustancia en el principio; el tetractys es,
a la

vez, el diez, el cuatro y el uno. El
significado de

la trinidad como tres-en-uno puede
hacérsenos

evidente de golpe al observar el
diagrama

mientras que siempre seguirá siendo
oscuro

cuando se expresa en palabras. Pero
esto

141

requiere un cierto tipo de percepción, y
quienes

carecen de ella se apresuran a
ridiculizarla. Es

un necio el sultán que cree que sus
eunucos son

una autoridad porque hablan
objetivamente

sobre el amor.

Y aunque la razón por sí misma no pone
a los

hombres en la senda de una tradición
iniciática

(esa es la función de la conciencia), sí
resulta

suficiente para invalidar el
escepticismo.

Son los sentidos los que nos hacen
escépticos.

Cuando los científicos y los intelectuales

afirman que su ateísmo o su agnosticismo se les

impone por la «razón», mienten. Lo que ocurre

es simplemente que no han logrado aplicar su

razón a los datos relativos y provisionales que

les envían sus sentidos.

Lo que hoy se denomina «mística del

número» pitagórica tiene un origen egipcio (si

es que no es más antiguo), y corresponde a la

filosofía que subyace a todas las artes y ciencias

de Egipto. En realidad, lo que hizo Pitágoras

fue desdramatizar el mito, una estrategia que

tenía la ventaja de hablar directamente a quienes

eran capaces de pensar en aquellos

términos.

El trabajo de Schwaller de Lubicz, así como

el de algunos otros pensadores contemporáneos

(por ejemplo, J. G. Bennett), complementario

142

pero independiente, ha hecho posible reformular

la teoría pitagórica de una manera aceptable

para nuestro pensamiento. Cuando la aplicamos

al mito egipcio, se hace patente que estos

curiosos relatos se basan en el conocimiento del

número y de la interrelación de los números, y

no en el animismo, las supersticiones tribales,

las disputas sacerdotales, la materia prima de la

historia o los sueños.

El número: clave de la función, el
proceso y el
principio

1 Uno, el absoluto o unidad, creó la
multiplicidad a partir de sí mismo. Uno
se
convirtió en dos.

Esto es lo que Schwaller de Lubicz
denomina
«escisión (división, separación)
primordial».

Ésta será siempre insondable e

incomprensible

para las facultades humanas (aunque el lenguaje

nos permita expresar lo que no podemos comprender).

La creación del universo es un misterio.

Pero en Egipto éste se consideraba el único

misterio ineluctable: más allá de la escisión

primordial

todo

resulta,

en

principio,

comprensible. Y si se objeta que una
filosofía

basada en un misterio es insatisfactoria,
hay que

143

recordar que la ciencia moderna está
plagada no

sólo de misterios, sino de abstracciones
que no

se corresponden con ninguna
experiencia

posible en la realidad: el cero, que es
una

negación; el infinito, que es una
abstracción; y

la raíz cuadrada de menos uno, que es
ambas

cosas. Egipto evitó cuidadosamente lo
abstracto.

Tum (causa trascendente), al mirarse a

sí

mismo, creó a Atum a partir de Nun, las
aguas

primigenias.

En nuestros términos, la unidad, el
absoluto

o energía no polarizada, al hacerse
consciente

de sí, crea la energía polarizada. El uno
se

convierte simultáneamente en el dos y el
tres.

El dos, considerado en sí mismo, es divisible por naturaleza. El dos representa el

principio de multiplicidad; cuando se desboca,

el dos es la llamada del caos. El dos es la caída.

Pero el dos se reconcilia con la unidad, se

incluye en la unidad, por la creación simultánea

del tres. El tres representa el principio de re-

conciliación, de relación (este «tres en uno» es,

obviamente, la trinidad cristiana, la misma

trinidad que se describe en innumerables mitologías de todo el mundo).

Los números no son abstracciones ni entidades en sí mismos. Los números son

nombres aplicados a las funciones y principios

sobre los que el universo se crea y se mantiene.

A través del estudio del número — quizás sólo a

través del estudio del número— se pueden

comprender estas funciones y principios. En

términos generales, damos todas estas funciones

y principios por sentados; ni siquiera nos damos

cuenta de que subyacen a toda nuestra

experiencia y de que, al mismo tiempo,
en gran

medida los ignoramos. Sólo podemos
medir los

resultados, que nos

J. M. PLUMLEY, en *Ancient
Cosmologies*,

ed. C. Blacker y M. Loewe, *Alien &
Unwin*,

1975, p. 24.

Para ellos [los egipcios], todo el
Universo era

una unidad viviente ... los antiguos egipcios no

podían concebir nada que no estuviera vivo en

una u otra medida ... los antiguos egipcios

podían especular con la idea de que había

habido un tiempo en que el mundo tal como

ellos lo conocían no existía ... Cualquier relato

egipcio sobre la creación, de la que

existen tres

importantes descripciones ... se inicia
con el

supuesto básico de que antes del
comienzo de

las cosas existía un abismo primigenio
de agua,

en todas partes, inagotable y sin límites
o

direcciones. Era distinto de cualquier
mar que

tenga una superficie, pues no había ni
arriba ni

abajo ... sólo una ilimitada profundidad:
inagotable, oscura, infinita...

Ibid., p. 34.

Como en la cosmología de Hermópolis y
de

Heliópolis, encontramos alusiones al
dios

primigenio de las aguas, Nun, y a su
equivalente

femenino, Nunet. Pero en la cosmogonía

menfita se dice que ambos son productos de la

mente eterna, Ptah, quien se manifiesta de

muchos modos y bajo numerosos aspectos. Se

dice que los antiguos dioses de las otras

cosmogonías, incluyendo a Atum, están

contenidos en Ptah. «Tienen sus formas en

Ptah», y no son sino Ptah. Se afirma que Atum

es el corazón y la lengua de Ptah, y que
las

formas divinas de ambos son los dioses
Horus y

Thot.

A. A. MACDONNELL, A Vedic Reader
for

Students, Madras, 1951, X, 129.

Entonces no había ni lo no existente ni lo
existente; no estaba el aire, ni el cielo
más allá

de él. ¿Qué contenía? ¿Dónde? ¿Para

protegerlo

de quién? ¿Había agua insondablemente profunda?

Entonces no había ni muerte ni inmortalidad.

No estaba el faro de la noche, ni el del día. Sólo

146

el uno alentaba calmado por su poder. Aparte de eso, no había nada más.

En el principio la oscuridad estaba
oculta por la

oscuridad, indistinguible, pues todo era
agua; la

cual, al venir al ser, fue cubierta por el
vacío

que el uno levantó a través del poder del
calor o

«energía».

Fue eso lo que, en el principio, encontró
el

deseo; el deseo fue la primera semilla
de la

mente. Los sabios que buscan en su corazón con

buen juicio descubren el vínculo de lo existente

en lo no existente.

Heliópolis, manifestación de Tum, o Atum,

representa al mismo tiempo la afirmación (o

existencia) y la negación (ruptura de la unidad

primordial). Así, Heliópolis revela el misterio

último del no ser y del ser.

El no ser es la fuente. El ser es su negación.

Tum inicia el análisis divino del acto creador.

Él, que ha nacido en el Nu,

Cuando el cielo aún no había venido al ser,

Cuando la tierra aún no había venido al ser,

Cuando los dos pilares, Shu y Tefnut, aún no

habían venido al ser,

Antes de que nacieran los dioses,

Antes de que apareciera la muerte,

Antes de la disputa (o combate),

Antes de que el ojo de Horus hubiera
sido

147

arrancado,

Antes de que los testículos de Set
hubieran sido

cortados...

JEAN YOYOTTE Y SERGE
SAUNERON, La

naissance du Monde, Sources
Orientales, 1969.

Las aguas se apartan, la colina se alza y
es

batida por las alas del pájaro Benou [el
ave

Fénix] ... las aguas temblaron. En el
monte

primordial, los rayos de luz formaron
una

aureola alrededor del Fénix e inundaron

su

silueta hasta que se convirtió en un disco

llameante que ascendió a los cielos.

proporcionan datos cuantitativos, pero
no

comprensión. Experimentamos el mundo
en

términos de nacimiento, crecimiento,
fertiliza-

ción, maduración, senescencia, muerte y

renovación; en términos de tiempo y
espacio,

distancia, dirección y velocidad.

Pero la ciencia contemporánea sólo puede

explicar todo esto en términos parciales, superficiales, cuantitativos. Y o bien se niega a

admitir estas deficiencias, o bien aplica a los

diversos misterios etiquetas impresionantes,

pero carentes de significado. Con su nuevo y

elocuyente vocabulario, insiste en que el misterio

148

se ha resuelto. «Presión selectiva», «valor de

supervivencia», «interacción entre la genética y

el entorno»: analice cualquiera de estas

expresiones y encontrará que tras ellas subyacen

todos los misterios de la fecundación, el

nacimiento, el crecimiento, la

maduración, la

senescencia, la muerte y la renovación.

H. R. ELLIS DAVIDSON, *Ancient
Cosmologies,*

Ed. Carmen Blacker y Michael Loewe,
Alien

and Unwin, 1975, p. 188. El principio y
el fin

de los mundos de los dioses y de los
hombres es

un tema que en Escandinavia, como en
otros

lugares, invitaba a la especulación. La literatura

alude continuamente al surgimiento de un

mundo ordenado a partir del caos. El estado

original, carente de toda forma, anterior a la

creación, no se representa normalmente

mediante el agua —aunque sí existe el concepto

de la tierra que emerge del mar—, sino

mediante un gran abismo, Ginnungagap,
que

parecía vacío, pero que, en realidad,
estaba

preñado de la vida potencial.

Rig Veda

En el principio había el insondable
océano a

partir del cual el uno se creó a sí mismo
por la

inmensidad de su energía.

Ninguno de ellos se puede explicar por el

método científico.

Sin embargo, a partir de la reformulación de

la mística pitagórica del número se puede tener

una idea de su naturaleza. Schwaller de Lu-bicz

denomina a la filosofía basada en el pitagorismo

«la única filosofía verdadera». No se trata de

arrogancia, sino del reconocimiento del
hecho

de que por este medio podemos empezar
a

comprender

el

mundo

tal

como

lo

experimentamos.

2 El absoluto, la unidad, al hacerse consciente de sí, crea la multiplicidad o polaridad. El uno se hace dos.

Dos no es uno más uno.
Metafísicamente, el dos

nunca puede ser la suma de uno más uno,
ya

que sólo hay un uno, que es el todo.

El dos expresa la oposición
fundamental, la

contrariedad fundamental de la
naturaleza: la

polarización. Y la polaridad es fundamental

para todos los fenómenos sin excepción. En el

mito egipcio, esta oposición fundamental se

describe vividamente en el interminable con-

flicto entre Set y Horus (finalmente

reconciliados tras la muerte del rey).

La escisión primordial provoca, postula, la

reacción. La ciencia moderna es consciente de

150

la polaridad fundamental de los fenómenos,

aunque sin reconocer sus implicaciones o su

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the Mexican*

Pyramids, Harper & Row, 1976, p. 285.

... los mayas llegaron a la certeza matemática de

la existencia de una conciencia cósmica,
a la

que denominaron «Hunab Ku», la única
dis-

pensadora de medida y de movimiento, a
quien

atribuían la estructuración matemática
del

universo. A esta divinidad la
representaban me-

diante un círculo en el que estaba
inscrito un

cuadrado, tal como hizo Pitágoras. Los

mayas

creían que su divinidad suprema
funcionaba

mediante un principio de dualismo
dinámico, o

polaridad ... por el cual, a través de la
mediación

de los cuatro elementos primordiales, el
aire, el

fuego, el agua y la tierra ... fue
engendrado todo

el mundo material ... Para los mayas, la
tierra no

era un cuerpo sin vida, no estaba muerta
ni era

inerte, sino que era una entidad viva
vinculada

de forma inmediata a la existencia del
hombre.

naturaleza necesariamente trascendente.
La

energía es la expresión mensurable de la
rebelión del espíritu contra su
confinamiento en

la materia. No hay modo alguno de
expresar

esta verdad fundamental en un lenguaje

151

científico aceptable. Pero el lenguaje
del mito lo

expresa de forma elocuente: en Egipto
se

representa a Ptah, el creador de las
formas,

aprisionado, envuelto en ropas
ajustadas.

La polaridad es fundamental para todos
los

fenómenos sin excepción, pero cambia de

aspecto según la situación. Este hecho se refleja

en el lenguaje común. Aplicamos nombres

distintos en función de la situación o de la

categoría de los fenómenos: negativo, positivo;

activo,

pasivo;

masculino,

femenino;

favorecedor, entorpecedor; afirmativo,
negativo;

sí, no; verdadero, falso; cada par
representa un

aspecto

distinto

del

mismo

principio

fundamental de polaridad.

En aras de la claridad y la precisión,
distinguiamos cuidadosamente entre estos

conjuntos de polaridades según su
función

específica en una situación dada. Y es
cierto

que, al hacerlo, podemos ganar en
claridad y

precisión; pero, al mismo tiempo,
podemos

perder de vista —y, en la ciencia,

sucede

inevitablemente— la naturaleza cósmica
y

omnímoda de la polaridad. En el mito se
evita

este peligro. Aquí, la naturaleza cósmica
se

intensifica, y el erudito, filósofo o artista

individual utiliza el aspecto concreto del

principio que se aplica a su tarea o a su
investi-

P.H. MICHEL, Les nombres figures dans

Varithmetique pythagoricienne,
Conference du

Palais de la Découverte, 1958 (Ser. D.,
n.° 56),

p. 16. Los matemáticos norteamericanos

Karpinski y Anning han mostrado de
nuevo que

la distinción fundamental de los
pitagóricos

entre números pares e impares está
justificada

por el modo en que difieren al calcular las

potencias de los números.

H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*,

Universidad de Chicago, 1948.

La encarnación de los dos Dioses [Set y Horus]

constituye otro ejemplo del peculiar dualismo

que expresa la totalidad como un equilibrio de

opuestos.

gación, sea ésta la que fuere. Así, no hay que

sacrificar la precisión y la claridad en aras de la

difusión.

El dos, considerado en sí mismo, representa

un estado de tensión primordial o principal. Es

una situación hipotética de opuestos eterna-

mente irreconciliables (en la naturaleza no

existe tal estado). El dos es estático. En el

mundo del dos nada puede ocurrir.

3 Entre las fuerzas opuestas se debe

153

establecer una relación. Y el establecimiento de

esta relación constituye, en sí mismo, la tercera

fuerza. El uno, al hacerse dos,

simultáneamente

se hace tres. Y este «hacerse» es la
tercera

fuerza, que proporciona
automáticamente el

principio, inherente y necesario (y
misterioso),

de reconciliación.

Aquí nos enfrentamos a un problema

irresoluble tanto en el lenguaje como en
la

lógica. La mente lógica es polar por

naturaleza,

y no puede aceptar o comprender el principio de

relación. A lo largo de toda la historia, los

eruditos, los teólogos y los místicos se han

enfrentado al problema de explicar la trinidad

en un lenguaje discursivo (Platón luchó

resueltamente con él en su descripción del

«alma del mundo», que a todos les parece un

galimatías, salvo a los pitagóricos). Sin em-

bargo, el principio del tres se aplica fácilmente a

la vida cotidiana, donde —de nuevo— en

función de la naturaleza de la situación le

damos cada vez un nombre distinto.

Masculino/femenino no es una relación, ya que,

para que haya relación, debe haber
«amor» o, al

154



Diadema de Tutankamón. La combinación de buitre y cobra simboliza la unión geográfica del Alto y el Bajo Egipto, y la unión espiritual de las facultades de discriminación o intelecto (la cobra) y de asimilación (el buitre). La forma de la diadema delinea perfectamente la región del cerebro en la que se asientan estas facultades específicamente humanas, y probablemente no es un accidente que la forma del cuerpo de la serpiente imite graciosamente la forma de la división entre los dos hemisferios cerebrales.

menos, «deseo». Un escultor y un bloque de

madera no producirán una estatua: el escultor

debe tener «inspiración». Sodio/cloro
no es en

sí mismo suficiente para producir una
reacción

química: debe haber «afinidad». Incluso
el

racionalista, el determinista, rinde
homenaje

inconscientemente a este principio:
incapaz de

dar cuenta del mundo físico a través de
la

genética y el entorno, apela a la

«interacción»,

que no es sino un calificativo aplicado a un mis-

terio.

La lógica y la razón son facultades para

155

discernir, distinguir, discriminar (obsérvese la

presencia del prefijo griego dis-, que significa

«dos»). Pero la lógica y la razón no pueden

explicar la experiencia cotidiana:
incluso los
lógicos se enamoran.

La tercera fuerza no puede ser
«conocida»

mediante las facultades racionales; de
ahí el

aura de misterio que planea sobre todos
y cada

uno de sus innumerables aspectos:
«amor»,

«deseo», «afinidad», «atracción»,
«inspiración».

¿Qué «sabe» el genetista de la
«interacción»?

No puede medirla. La infiere, la
extrapola de su

propia experiencia, y, al utilizar un
término al

que se ha despojado de toda emoción,
supone

que está siendo «racional». No puede
definir la

«interacción» con una precisión mayor
de la que

puede emplear el escultor para definir la

«inspi-

ración», o el amante para definir el «deseo».

Es el corazón, y no la cabeza, el que comprende

el tres (con el término corazón me refiero aquí

al conjunto de las facultades emocionales

humanas). La «comprensión» es una función

emocional, antes que intelectual, y es

prácticamente sinónimo de
reconciliación, de

relación. Cuanto más se comprende, más
capaz

se es de reconciliar y de relacionar.
Cuanto más

se comprende, más se reconcilian
aparentes

incongruencias e incoherencias. Es
posible que

156

uno sepa mucho y, en cambio,
comprenda muy

poco.

Así, aunque no podamos medir o
conocer el

tres directamente, podemos
experimentarlo en

todas partes. A partir de la experiencia
cotidiana

común, podemos proyectar y reconocer
el papel

metafísico del tres: podemos ver por
qué la

trinidad constituye un fenómeno
universal en

las mitologías del mundo. Tres es la
«Palabra»,

el «Espíritu Santo», el absoluto
consciente de sí

mismo. El hombre no experimenta
directamente

el absoluto o la unidad de la escisión
primordial.

Pero la famosa experiencia mística, la
unión con

Dios, es —en mi opinión— la
experiencia

directa de ese aspecto del absoluto que

es la

conciencia.

En qué medida se comprende el tres

constituye una buena indicación de la
medida en

que se es civilizado. Reconocer la
tercera fuerza

equivale a consentir el misterio
fundamental de

la creación; al mismo tiempo, constituye
un

reconocimiento de la necesidad

fundamental de

reconciliar a los opuestos. El hombre que

comprende el tres no será seducido fácilmente

por el dogmatismo. Sabe que, en nuestro

mundo, los conceptos de verdadero y falso son

relativos; o, si parecen absolutos, como en los

sistemas lógicos, entonces es que el propio

sistema es relativo, una abstracción de una

realidad mayor y más compleja. No comprender

esto da como resultado el curioso razonamiento

moderno que declara válida la parte, pero afirma

que el todo es una ilusión.

Aunque la tercera fuerza no se puede medir

o conocer directamente, una ciencia
amplia de

miras como la egipcia puede abordarla
con arte

—en realidad, cualquier tipo de
creación—

M. GRIAULE y G. DIETERLEN,
African Worlds

(ed. D. Forde), Oxford, 1954, p. 217.

Incidentalmente, el estudio de los
bambara ha

sacado a la luz una serie de cosmologías
y

metafísicas inesperadas. También aquí
el Agua

y la Palabra fueron los fundamentos de
la vida

espiritual y religiosa.

L. E. ORGEL, *Origins of Life*, Chapman
and

Hall, 1973, p. 47.

Cada triplete de nucleótidos
corresponde, o bien

a un aminoácido, o bien a una señal para
interrumpir la traducción. Dado que hay

(4X4X4) tripletes distintos y sólo 20

aminoácidos, muchos de los
aminoácidos se

representan por dos o más tripletes.

Ibid., p. 157.

El código genético debió de haber sido,
ya

158

desde una fase muy temprana de su
evolución,

un código de tres letras. No hay ninguna razón

obvia por la que no se podría haber desarrollado

un código de dos o de cuatro letras en la Tierra

primitiva. Sin embargo, a partir de un código

avanzado de dos o cuatro letras no habría sido

posible una transición. Tal transición habría

llevado a una desastrosa interpretación

errónea

de toda la información genética que
había sido

acumulada por la selección natural.

H. R. ELLIS DAVTDSON, op. cit., p.
188.

Recientemente los eruditos alemanes han

afirmado que existen evidencias del
concepto de

una poderosa divinidad creadora [en la
cosmo-

logía escandinava] expresado en

patrones u

ornamentos simbólicos ... Los trabajos

detallados muestran que uno de los
motivos

preferidos es un rostro con la boca
abierta, de la

que emana una especie de nube.

precisión. Toda manifestación del
mundo físico

representa un momento de equilibrio
entre

fuerzas positivas y negativas. Una

ciencia que

comprenda esto comprenderá asimismo
que, si

se sabe lo suficiente sobre dichas
fuerzas

positivas y negativas, se sabrá también,
por

inferencia, lo suficiente sobre la
inefable tercera

fuerza, ya que ésta debe ser igual a las
fuerzas

en oposición para poder producir ese momento

de equilibrio. La capacidad de utilizar este

conocimiento constituye un aspecto de la «magia».

En la vida cotidiana, reconocer el papel del tres

es un paso hacia la más difícil de las hazañas:

aceptar la oposición. Una obra maestra de

sólo se puede dar frente a una oposición equilibrada. El bloque de madera constituye la

oposición del escultor en un sentido muy real,

como todo escultor sabe bien. Si su inspiración

resulta insuficiente para tratar con su bloque de

madera, o bien saldrá a emborracharse, o bien

producirá un pretencioso fracaso. Si el bloque

de madera resulta insuficiente para su
ins-

piración, acabará con un sentimiento de
ambición frustrada. Fácil de reconocer
en

principio, la capacidad para dar a la
oposición el

lugar que se merece es una de las más
difíciles

de poner en práctica. De ahí que el
principio se

haya expresado y vuelto a expresar de
mil

maneras distintas en las literaturas
sacras de

todo el mundo. Es esto, y no un
sentimiento de

servilismo, lo que pretende el dicho
cristiano

«ama a tu enemigo». ¡Trata de amar a tu
enemigo!

160

4 Material, sustancia, cosas; el mundo
físico

es la matriz de toda experiencia sensual.

Pero no

se puede explicar lo material o la
sustancia con

dos términos, ni con tres. El dos es una
tensión

abstracta o «espiritual». El tres es una
relación

abstracta o «espiritual». El dos y el tres
resultan

insuficientes para explicar la idea de

«sustancia», y podemos ilustrar esto con
una

analogía. Amante/amado(a)/deseo
todavía no es

una «familia», ni siquiera una relación
amorosa.

Escultor/bloque/inspiración no es
todavía una

estatua. Sodio/cloro/afinidad todavía no
es sal.

Explicar la materia requiere, en
principio, cuatro

términos: escultor /bloque /inspiración
/estatua;

amante /amado(a) /deseo /relación

amorosa;

sodio/cloro/afinidad/sal.

Así, la materia es un principio que está más

allá y por encima de la polaridad y la relación.

Incluye necesariamente tanto al dos como al

tres, pero es algo más que la suma de sus

elementos constitutivos, como sabe muy bien

cualquier escultor o cualquier amante.

La

materia, o sustancia, constituye tanto una

combinación como una nueva unidad; es una

analogía de la unidad absoluta, que es de

naturaleza trina.

Los cuatro términos necesarios para dar

cuenta de la materia son los famosos cuatro

elementos, que no constituyen, como cree la

ciencia moderna, un primitivo intento de explicar los misterios del universo material,

sino, más bien, un modo —preciso y

sofisticado— de describir la naturaleza

inherente de la materia. Los antiguos no creían

que la materia estuviera hecha realmente de las

realidades físicas del fuego, la tierra, el

aire y el

agua. Utilizaban estos cuatro fenómenos

comunes para describir los papeles
funcionales

de los cuatro términos

MARCEL GRIAULE, *op. cit.*, p. 73.

—En realidad, el oficio de tejer —dijo

Ogotemmel, a modo de conclusión— es
la

tumba de la resurrección, el lecho
matrimonial y

la matriz fecunda.

Sólo quedaba hablar de la Palabra, en la cual

(dijo) se basaba toda la revelación del arte de

tejer.

Ibid., p. 19.

Las palabras que pronunció el Espíritu

llenaron todos los intersticios de aquella

materia: estaban tejidas en los hilos, y formaban

una parte esencial de la tela. Eran la tela, y la

tela era la Palabra. De ahí que a la materia tejida

se la llame soy, que significa «Esta es la palabra

hablada». «Soy» significa también «siete», ya

162

que el espíritu que habló al tiempo que tejió era

el séptimo en la serie de los ancestros.

Ibid., p. 212.

El número cuatro es, además, el número de

la feminidad, es decir, de la fertilidad.

Ogotemmelí había dicho a menudo que la pareja

ideal era la integrada por dos hembras, y, en

consecuencia, tenía el mismo signo que la

palabra creadora.

W. G. LAMBERT, Ancient

Cosmologies, ed. C.

Blacker y M. Loewe, Alien and Unwin,
1975, p.

34.

La idea de que todo se remonta al
elemento

primordial agua aparece en las fuentes
griegas,

egipcias, palestinas, sirias y
mesopotámicas.

LANCELOT HOGBEN, Mathematics
for the

Millions, Pan Books, 1967, p. 169.

Otra clase de buenos augurios eran los de los

números triangulares. Un relato sobre éstos nos

muestra qué distintas eran las matemáticas

cultivadas por la Hermandad Pitagórica de las

que podían utilizar los mercaderes y artesanos

griegos ... En el diálogo de Luciano, un merca-

der le pregunta a Pitágoras qué es lo que éste le

puede enseñar.

—Te enseñaré a contar —responde Pitágoras.

163

—Ya sé hacerlo —replica el mercader.

—¿Cómo cuentas? —indaga el filósofo.

El mercader empieza:

—Uno, dos, tres, cuatro...

—¡Alto! —grita Pitágoras—. Eso que tú

tomas

por el cuatro es el diez, un triángulo perfecto, y

nuestro símbolo.

Aparentemente, a la audiencia de Pitágoras le

gustaban las charadas. Y él le daba las mejores

y las más brillantes.

Tao Té-king, Penguin, 1963, p. 102.

Cuando se enseña el Tao al mejor estudiante, lo

practica asiduamente. Cuando se enseña el Tao

al estudiante normal, parece estar ahí un momento y luego pasa a otra cosa. Cuando se

enseña el Tao al peor estudiante, se echa a reír

en voz alta. Si no se riera, no merecería ser el

Tao.

necesarios de la materia, o, mejor dicho, del

principio de sustancialidad (en el cuatro
no

hemos llegado todavía a la realidad
física con la

que topamos). El fuego es el principio
activo y

coagulante; la tierra es el principio
receptivo y

formador; el aire es el principio sutil y

mediador, el que realiza el intercambio
de

fuerzas, y el agua es el principio
compuesto,

producto del fuego, la tierra y el aire —
y, sin

164

embargo, una «sustancia» que está más
allá y

por encima de ellos.

Fuego, aire, tierra, agua. Los antiguos
elegían

con cuidado. Decir lo mismo en lenguaje

moderno requiere más términos, ninguno
de los

cuales se recuerda con tanta facilidad.

Principio

activo, principio receptivo, principio mediador y

principio material: ¿para qué molestarse con

tales abstracciones cuando fuego, tierra, aire y

agua dicen lo mismo, y lo dicen mejor?

En Egipto, la conexión íntima entre el

cuatro y el mundo material o sustancial se

aplicó al simbolismo. Así, encontramos

las

cuatro orientaciones; las cuatro regiones del

cielo; los cuatro pilares del cielo (soporte

material del reino del espíritu); los cuatro hijos

de Horus; los cuatro órganos; los cuatro canopes, donde se guardaban los cuatro órganos

después de la muerte; los cuatro hijos de Geb, la

Tierra.

La unidad es la conciencia perfecta,
eterna e

indiferenciada.

La unidad, al hacerse consciente de sí,
crea

la diferenciación, que es polaridad. La

polaridad, o dualidad, es una expresión
dual de

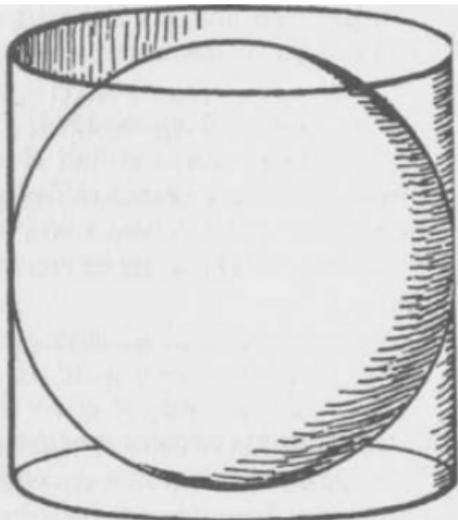
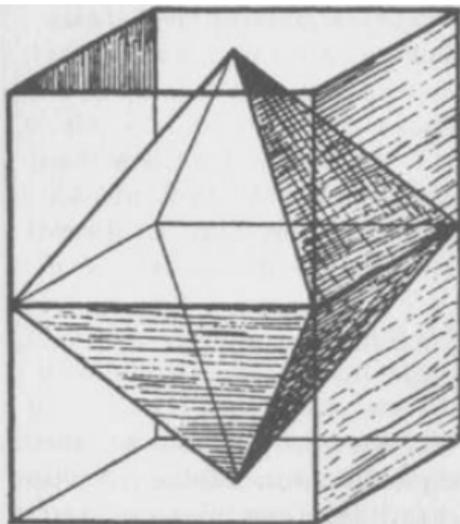
la unidad. Así, cada aspecto participa de
la

naturaleza de la unidad y de la

naturaleza de la

dualidad: de lo «uno» y de lo «otro»,
como

165



La forma está íntimamente relacionada con la función. El octaedro, o doble pirámide, es la más comprimida o densa de las formas. Es la que ocupa el menor porcentaje del volumen que la abarca, mientras que la esfera es la que ocupa el mayor. Así, las formas más densas de la materia, los minerales y los cristales, tienden a ser octaédricas, u otras formas relacionadas, mientras que los gases y las sustancias volátiles se expanden hasta llenar una esfera. El octaedro es el fuego de la «semilla» confinado, el aspecto materializado de la esfera, que es simbólicamente espíritu. Entre sus numerosas funciones, las grandes pirámides de Egipto servían como modelos del hemisferio norte, y la elección de la forma piramidal se basaba en consideraciones simbólicas, además de geodésicas y arquitectónicas.

señala Platón.

Así pues, cada aspecto de la dualidad espiritual, primordial, es en sí mismo

dual. La

escisión primordial crea un doble antagonismo,

que se reconcilia mediante la conciencia.

Esta doble reacción, o doble inversión, constituye la base del mundo material.

Si no

entendemos nada de este cuádruple proceso,

apenas comprenderemos el mundo de los fe-

nómenos, que es nuestro mundo.

Estudiados de

la forma correcta, los símbolos clarifican estos

procesos mejor que las palabras. El cuadrado

inscrito en un círculo representa la materia

166

potencial, pasiva, contenida en la unidad. Este

mismo proceso se muestra en acción — por de-

cirlo así— en la cruz (que es algo más que dos

trozos de madera sobre los que se clavó a un

judío advenedizo). Es la cruz de la materia, en

la que estamos prendidos todos nosotros. En

esta cruz se crucifica al Cristo, al hombre

cósmico, quien, al reconciliar sus polaridades a

través de su propia conciencia, alcanza

la

unidad.

Es este mismo principio de doble
inversión

y de reconciliación el que subyace en
todo el

arte y la arquitectura religiosos de
Egipto. Los

brazos cruzados del faraón momificado



Máscara mortuoria de Tutankamón. Los brazos cruzados, así como el cetro y el flagelo, también cruzados, sirven al mismo significado simbólico que la cruz cristiana: la cruz de la materia. Y tanto el faraón como Cristo representan al hombre cósmico, aquel que puede trascender la cruz de la carne; el cinco, número del «amor» para los pitagóricos, es el número de la eternidad, es decir, que trasciende el tiempo... Obsérvese el elaborado simbolismo numérico expresado en el flagelo, con su triple cuerda y sus grupos de siete nudos o cuentas. Esto es típico del pensamiento egipcio. Los ornamentos o los dibujos raras veces son arbitrarios, por no decir nunca. El estudio de los números que rigen los patrones suele revelar el pensamiento simbólico subyacente a cada elección.

quien (cualesquiera que hubieran sido sus

rasgos personales) representa los sucesivos

estadios del hombre cósmico— sostienen,

también cruzados, el cetro y el flagelo que

representan su autoridad. Esquemáticamente, el

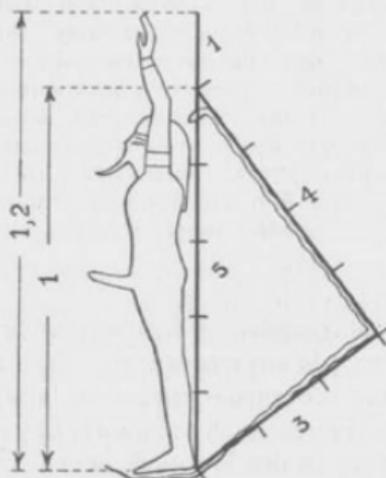
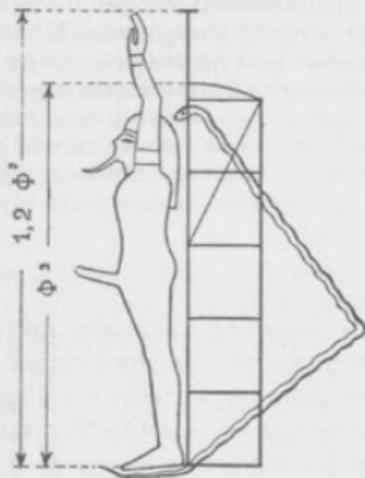
punto de intersección de los dos brazos de la

cruz cristiana representa el acto de la reconciliación, el punto místico de la creación, el

«germen». En un esquema parecido, el faraón

exaltado y momificado representa el mismo

168



Son raras las evidencias directas del conocimiento y el uso por parte de los egipcios del triángulo pitagórico 3-4-5; sin embargo, este relieve, procedente de la tumba de Ramsés VI, constituye un ejemplo de ello.

punto abstracto.

Así, tanto la cruz como el faraón
momificado

representan el cuatro y el cinco.

169

170

5 Para los pitagóricos, el cinco era el
número

del «amor», ya que representaba la
unión del

primer número masculino, el tres, con el
primer

número femenino, el dos.

También se puede denominar al cinco el primer número «universal». El uno —es decir,

la unidad—, al contenerlo todo, resulta, estrictamente hablando, incomprensible. El cinco,

que incorpora los principios de polaridad y

reconciliación, es la clave para comprender el

universo manifiesto, ya que el universo,
al igual

que todos los fenómenos sin excepción,
es de

naturaleza polar, en principio triple.

De las raíces del dos, el tres y el cinco
se

pueden derivar todas las proporciones y

relaciones armónicas. La interrelación
de dichas

proporciones y relaciones gobierna las
formas

de toda materia, orgánica e inorgánica, y todos

los procesos y secuencias de crecimiento. Es

posible que en un futuro no muy lejano, la

ciencia, con la ayuda de los ordenadores, llegue

a alcanzar un conocimiento preciso de estas

complejas interacciones. Pero no lo logrará

hasta que acepte los principios

subyacentes que

los antiguos conocían.

Puede parecer extraño atribuir sexo a los

números. Pero la reflexión sobre el papel

funcional de éstos justifica inmediatamente esta

171

manera de proceder. El dos, la polaridad,

representa un estado de tensión; el tres,

la

relación, representa un acto de reconciliación.

Los números femeninos, los pares, representan

estados o condiciones; lo femenino es aquello

sobre lo que se actúa. Lo masculino es lo

iniciativo, lo activo, lo «creador», lo positivo (lo

agresivo, lo racional); lo femenino, a su vez, es

lo receptivo, lo pasivo, lo «creado» (lo sensitivo, lo nutriente). No se debe interpretar

esto como un panfleto en defensa de un ma-

chismo universal: el universo es polar, masculino/femenino,

por

naturaleza.

Y

probablemente no es un hecho accidental

que en

incontables fenómenos del mundo
natural

encontremos esta relación entre los
números

impares y la masculinidad, y entre los
números

pares y la feminidad. Los órganos
genitales

suelen ser triples. Las hembras de todas
las

especies de mamíferos tiene dos mamas
(o un

número superior de ellas, múltiplo de dos). En

un universo accidental no hay razón alguna por

la que debería prevalecer tal uniformidad.

Así pues, para los pitagóricos el cinco era el

número del amor; pero, dadas las innumerables

connotaciones de este término, tan mal utiliza-

do, probablemente sea preferible

referirnos al

cinco como el número de la vida.

172

Cuando querían representar al dios del

universo, o el destino, o el número
cinco,

dibujaban una estrella.

Se necesitan cuatro términos para
explicar

la idea de materia o sustancia. Pero
estos cuatro

términos resultan insuficientes para explicar su

creación. Es el cinco —la unión de lo masculino

y lo femenino— el que permite que aquélla

«suceda».

Es la comprensión del cinco desde esta

perspectiva la responsable de la peculiar

reverencia de la que ha sido objeto en

numerosas culturas; de ahí que la

estrella de

cinco puntas, o pentagrama, y el pentágono

hayan sido símbolos sagrados en las organizaciones esotéricas (y de ahí, también,

que resulte tan irónico ver que este último

forma hoy el plano arquitectónico del mayor

cuartel militar del mundo). En el antiguo

Egipto, el símbolo de la estrella se

dibujaba con

cinco puntas. El ideal del hombre realizado era

convertirse en una estrella, y «pasar a estar en

compañía de Ra».

Si aplicamos los papeles funcionales del número a las situaciones familiares de la vida

cotidiana, podemos percibir mejor su modo de

funcionar que con una descripción

técnica. En el

marco de las funciones, los papeles cambian y

173

se hacen más complejos. Hombre/mujer es una

polaridad. Pero el mismo hombre y la misma

mujer, vinculados por el deseo en una relación,

ya no son los mismos; y cuando la relación —de

tres términos— se convierte en la
tetra de la

relación amorosa, o de la familia, las
partes que

en ella participan cambian de nuevo fun-

cionalmente (como saben muy bien
todos los

amantes, maridos y mujeres). Estas
partes

implicadas desempeñan
simultáneamente tanto

papeles activos, masculinos e
iniciativos, como

pasivos, femeninos y receptivos. El amante es

activo con respecto a su amada, y receptivo al

deseo; ella es receptiva ante sus tentativas, pero

provoca el deseo. El escultor es activo con

respecto al bloque de madera, y receptivo a la

inspiración; el bloque de madera es receptivo

ante su cincel, pero provoca la

inspiración.

Es este tipo de pensamiento el que
subyace a la

filosofía vital de Egipto.

En

términos

generales,

la

filosofía

contemporánea falla en dos importantes

ámbitos. Uno, caracterizado por el positivismo

lógico y sus descendientes, bastante más sofisticados, se centra en la metodología lógica

y científica. El otro, tipificado por el existencialismo en sus diversas formas, se

centra en la experiencia humana en un contexto

174

personal o social. Ninguna de estas dos

escuelas

incorpora el pensamiento pitagórico,
con el

resultado de que los positivistas han
elaborado

una

herramienta

analítica

rigurosamente

consistente, pero sin relación con la
experiencia

humana, mientras que los
existencialistas han

hecho útiles observaciones sobre la
experiencia,

pero no pueden encajarlas es una
estructura

consistente o convincente. El enfoque

pitagórico revela una estructura y un
sistema

que subyacen a la experiencia.

La filosofía del antiguo Egipto no es

filosofía en el sentido actual: no tiene

textos

explicativos. Sin embargo, es auténtica filosofía

en tanto es sistemática, consecuente y

coherente, y se organiza en torno a unos

principios que se pueden expresar de manera

filosófica. Egipto expresaba estas ideas en la

mitología, y su coherencia sólo se revela cuando

se estudia la mitología como

dramatización e

interacción del número.

A partir de su estudio de la cabala
hebrea, la

filosofía china del yin y el yang, la
mística

crisiana, la alquimia, los textos
sagrados

hindúes y los últimos trabajos de la
física

moderna, Schwaller de Lubicz
reconoció un

vínculo pitagórico común en todos ellos.
Por

mucho que difieran los medios o los
modos de

175

expresión, cada una de estas filosofías o

disciplinas se ocupa de la creación del
mundo, o

de la materia, del vacío; cada una de
ellas

reconoce que el mundo físico no es sino
un as-

pecto de la energía; cada una de ellas —
excepto

la física moderna, la cual, al centrarse
en el

aspecto material del problema, elude sus
impli-

caciones filosóficas— reconoce que la
«vida»

constituye un principio fundamental del

universo, y no una ocurrencia tardía o un

accidente.

El número del «amor», el número

sagrado

para Pitágoras, el número simbolizado por el

pentágono y el pentagrama, y que gobernó las

proporciones de las catedrales góticas,

desempeñó en Egipto un papel fundamental,

aunque más sutil. Aparte del carácter jeroglífico

de la estrella de cinco puntas, no encontramos

ningún ejemplo patente de figuras de cinco

lados.

En lugar de ello, Schwaller de Lubicz

descubrió que la raíz cuadrada de cinco regía las

proporciones

del

«sanctasanctórum»,

el

santuario más interior del templo de

Luxor. En

otros casos, descubrió que las proporciones de

determinadas cámaras estaban regidas por el

hexágo-

no generado por el pentágono. En otras,

176

diversos rectángulos cruzados de 8 X 11

figuras de cuatro lados que generan el

pentágono a partir del cuadrado—
regían las

proporciones de los murales de las
paredes, que

se relacionaban simbólicamente con las
funciones representadas por el cinco.

Egipto utilizó también ampliamente la
sección áurea, que, desde la escisión
primordial,

rige el flujo de los números hasta el
cinco. La

estrella de cinco puntas, formada por

segmentos

basados en la sección áurea, es el símbolo de la

actividad incesante; el cinco es la clave de la

vitalidad del universo, su naturaleza creadora.

En términos mundanos, el cuatro explica el

hecho de la estatua del escultor, pero no da

cuenta de su «hacerse». Se necesitan cinco

términos para explicar el principio de la «creación»; en consecuencia, el cinco es el

número de la «potencialidad». La potencialidad

existe fuera del tiempo. El cinco es, pues, el

número de la eternidad y del principio de la

eterna creación, de la unión de lo masculino y lo

femenino (y es por esta razón, y de acuerdo con

esta línea de pensamiento, por lo que los antiguos hicieron al cinco objeto de lo que a

nosotros nos parece una especial reverencia).

6 Se necesitan cuatro términos para explicar

177

el principio o la idea de «sustancia». Se requieren cinco para dar cuenta de la «crea-

ción», del acto de llegar a ser, del

acontecimiento. Pero cinco términos resultan

insuficientes para describir el marco en el que

este acontecimiento tiene lugar, la realización

de la potencialidad.

Este marco es el tiempo y el espacio.

En este sentido, podemos decir que el Seis

es el número del mundo. El cinco, al hacerse

seis, engendra o crea el tiempo y el espacio.

Las funciones, procesos y principios relativos al uno, el dos, el tres, el cuatro y el cinco se pueden calificar de espirituales o metafísicos. En cualquier caso, son invisibles.

No podemos ver realmente, o siquiera visualizar, una polaridad, una relación, la

sustancia principal o el acto de creación. Pero

vivimos en un mundo de tiempo y espacio, y,

por desgracia para nosotros, esta avasalladora

interpretación sensorial del tiempo y el espacio

condiciona lo que denominamos «realidad», una

realidad que no es sino un aspecto de la verdad.

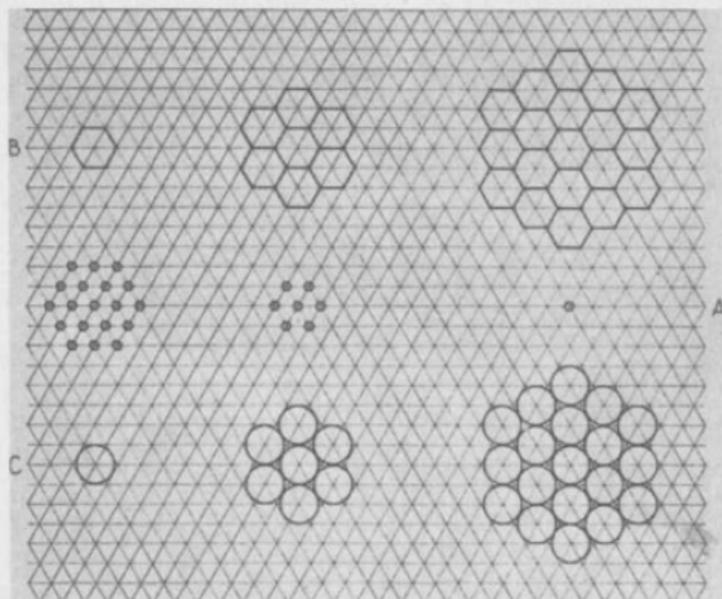
Nuestra lengua, con sus tiempos

verbales de

pasado, presente y futuro (no todas los tienen),

refuerza el panorama ilusorio descrito por los

sentidos.



Para los pitagóricos, las formas geométricas asociadas a un número y el modo en que dicho número interactúa con los otros proporcionan las claves de su significado interno, un significado que se manifiesta en el mundo físico en términos de función, proceso y pauta. Hoy existe un creciente interés entre los matemáticos por las ideas pitagóricas, pero los divulgadores de la ciencia siguen rechazándolas como una superstición antigua, a pesar de que el mundo físico se manifiesta a estos eruditos, como a todo el mundo, en términos de función, proceso y pauta. La función, el proceso y la pauta sólo resultan comprensibles a través del estudio de la filosofía del número.

El hexágono y el círculo se hallan íntimamente vinculados. Un hexágono se forma cortando el perímetro de un círculo seis veces con su propio radio. El círculo representa simbólicamente el absoluto, o unidad indiferenciada. El seis se halla íntimamente vinculado a todas las cuestiones del tiempo y del espacio. La relación entre el seis y el diecinueve no resulta evidente de manera inmediata, pero se revela en la generación de los números hexagonales: $1 + 6 + 12 = 19$. La decisión de los egipcios de basar una cuadrícula en diecinueve cuadrados se fundamentaba en la comprensión del complejo papel desempeñado por el diecinueve en todas las cuestiones relacionadas con la manifestación del tiempo y el espacio. Los pitagóricos no consideran una coincidencia que el diecinueve aparezca con tanta frecuencia en las medidas y ciclos celestes: los retornos sinódicos de la Luna siguen un ciclo de diecinueve años; el diecinueve y sus múltiplos determinan numerosas medidas relacionadas con el planeta Júpiter (cf. R. A. Schwaller de Lubicz, *Le Temple de l'Homme*, vol. I, pp. 472 ss.).



El cubo, símbolo de la manifestación en el tiempo y el espacio. Es el pensamiento simbólico, y no el capricho artístico, el que subyace a la práctica egipcia, bastante común, de realizar este tipo de estatuas tipo «bloque» o «cubo». Falta todavía que algún erudito sagaz descubra por qué determinados individuos eran objeto de este tratamiento, y otros no.

Desde tiempo inmemorial, eruditos,
filósofos y

pensadores se han estrujado el cerebro
con el

problema del tiempo y el espacio, y
raramente

180

se han dado cuenta de que el propio
lenguaje en

cuyo marco esperaban resolver el
problema se

hallaba estructurado de forma tal que
sustentaba

la evidencia de los sentidos.

Probablemente en tiempos antiguos este problema era menos acusado de lo que lo es

hoy. La lengua es el principal instrumento de

expresión de las facultades intelectuales.

Cuando los hombres eran menos dependientes

de sus intelectos y, con toda probabilidad,

poseían unas facultades intuitivas y

emocionales

más

desarrolladas,

eran

también

más

susceptibles a las experiencias que trascienden

el tiempo y el espacio, y eran capaces de aceptar

las evidencias provisionales de los

sentidos

como lo que realmente son.

Aparentemente experimentamos el tiempo

como un flujo, mientras que el espacio nos

parece que es eso en donde están contenidas las

cosas. Pero si sometemos estas impresiones al

análisis racional, acabamos por llegar a aparentes disparates, o, en caso

contrario, nos

vemos obligados a seguir a los
positivistas y

concluir

que

nuestras

preguntas

están

formuladas de manera incorrecta, y, en

consecuencia, carecen de sentido.

Seguimos

quedándonos con la avasalladora
impresión del

tiempo como flujo, lógicamente sin
principio ni

181

fin, y —también lógicamente— sin un
«presente», ya que el pasado y el futuro
se

funden incesantemente uno con otro. Si
consideramos el espacio en función de
lo que

contiene, nos vemos limitados a postular

una

extensión infinita, o bien, si el universo es

finito, una infinidad que comienza en sus lími-

tes. Ninguna de las dos soluciones resulta

satisfactoria, y de nuevo nos quedamos con la

indeleble impresión de que el espacio contiene

las cosas, pero el propio «espacio» sigue siendo

un misterio. No hay nada en la ciencia o en la

filosofía que pueda resolver este problema.

Sin embargo, el estudio del simbolismo de

los números, y de las funciones y principios que

éstos describen, nos permite apoyarnos en una

sólida base intelectual. No se trata de un

sustituto de la experiencia mística, que por sí

sola lleva aparejada la inalterable
certeza

emocional que denominamos «fe». Pero,
al

menos, nos permite ver simultáneamente
tanto

la naturaleza «real» del tiempo y el
espacio

como su aspecto condicional, que es el
que nos

transmite nuestro aparato sensorial. Nos
per-

mite, asimismo, reconciliar los puntos

de vista,

aparentemente irreconciliables, de la
mística

oriental —que sostiene que el mundo de
los

sentidos (y, con él, el tiempo y el
espacio) es

182

una ilusión, que es íntegramente un
constructo

mental— y el empirismo occidental —
que toma

los datos sensoriales al pie de la letra, a pesar de

los insolubles problemas filosóficos y científicos que esto plantea—.

Ambas interpretaciones son correctas según

el punto de vista que se adopte. En términos del

mundo material, el tiempo es real. Es real en

todo lo que se refiere a nuestros cuerpos, pues

vivimos y morimos. En los términos del mundo

espiritual, no es que el tiempo sea una «ilusión»

en el sentido de realidad falsamente percibida;

por el contrario, el tiempo no existe. Para el

absoluto, para la unidad trascendente, no hay

tiempo. Y todas las religiones iniciáticas

enseñan que la meta del hombre es la

unión con

el absoluto, con Dios, con el reino del
«espíri-

tu». En consecuencia, un importante
aspecto de

dichas enseñanzas es la insistencia en la

necesidad de trascender el tiempo,
puesto que es

el tiempo el que nos hace esclavos del
mundo

material.

Sin embargo, dado que nuestro cuerpo

se halla

ligado al tiempo, y nuestras necesidades,

placeres, dolores y deseos están tan

estrechamente vinculados al cuerpo, se nos hace

difícil imbuirnos de la inquebrantable

determinación de actuar según la necesidad de

183

trascender el tiempo, a pesar de que

teóricamente defendamos esta idea. De

ahí

surgen las elaboradas disciplinas y rituales del

yoga, el zen, y otras formas de religiones de

Oriente y Occidente.

El estudio del simbolismo del número no

permitirá por sí solo a un hombre trascender el

tiempo, pero, al clarificar el asunto, al

demostrar el modo en que el tiempo y el

espacio

desempeñan sus papeles en el gran
diseño

universal, el simbolismo del número
puede

ayudarnos a verlos bajo su auténtica luz,
y,

acaso, puede contribuir a que la
necesidad de

trascendencia se nos haga mucho más
urgente.

El marco en el que tiene lugar la
creación es el

tiempo y el espacio, cuya definición requiere

seis términos. La creación no tiene lugar en el

tiempo; lejos de ello, el tiempo es un efecto de

la creación. Las cosas no existen en el espacio:

son el espacio. No hay más tiempo que el de-

finido por la creación; no hay más espacio que

el definido por el volumen. El universo

material

constituye una jerarquía interrelacionada de

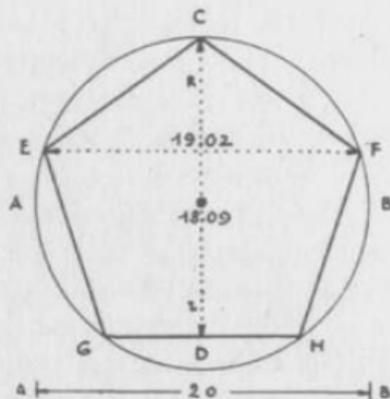
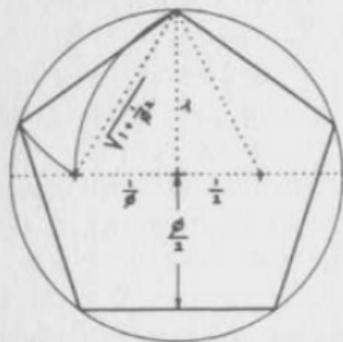
energías de diferentes niveles u órdenes de

densidad, a las que nuestros sentidos sólo tienen

un acceso limitado.

Una ciencia que trate de explicar el orden

universal en términos de la experiencia



La razón 18:19 se desprende del desarrollo geométrico implicado en la generación del pentágono inscrito en el círculo. El pentágono y el pentagrama, figuras sagradas para la hermandad de los pitagóricos, se hallan íntimamente conectadas a fi, la sección áurea, a su vez causa y resultado de lo que Schwaller de Lubicz denomina la «escisión primordial». Obsérvese el círculo con el radio de valor igual a uno, que representa la unidad. La diagonal formada por su división en dos proporciones la primera sección áurea, generando tanto el pentágono como la consiguiente razón 18:19.

sensorial humana, o a través de máquinas que

no son sino extensiones cuantitativas de los

sentidos humanos, está condenada a

alejarse

cada vez más de una comprensión global.

Esta es la situación que podemos ver actualmente, cuando la especialización proli-

fera cada vez más, y, aunque en teoría se habla

de las innegables interacciones entre los diversos campos, los especialistas no tienen nin-

guna pista acerca de cómo y por qué

tienen

lugar dichas interacciones. Y la
interminable

disputa en torno a la cuestión de si el
universo

es, en última instancia, material o
espiritual,

continúa.

185

En Egipto y otras civilizaciones antiguas
la

situación era totalmente opuesta. En su

filosofía

vital no se hacía distinción entre mente y

materia: ambas se comprendían como aspectos

de un mismo diseño. Sólo la escisión primordial

era incognoscible: todo lo demás se remitía a

este acontecimiento en términos de funciones,

principios y procesos, los cuales resultaban

comprensibles mediante los números, y
comuni-

cables (en Egipto) mediante los neters
(los

llamados «dioses»), cuyos atributos,
gestos,

tamaño y situación se alteraban en
función del

papel

desempeñado

en

una

situación

determinada. (En la lengua moderna
hacemos lo

mismo de forma menos sistemática:
sabemos —

aunque no podríamos «demostrarlo»—
que el

papel de «hombre» en una polaridad no
es el

mismo que el de «amante» en una
relación.)

W. M. O'NEIL, *Time and the Calendars*,

Manchester University Press, 1975,
passim.

La selección de 24 horas como
subdivisión del

día resulta bastante arbitraria. Los
chinos, por

ejemplo, utilizaban 12 subunidades del
día, y

los hindúes llegaban hasta las 60
subunidades ...

no hay ningún acontecimiento natural
que

divida el día ... en doceavos,

veinticuatroavos,

sesentavos o cualquier otra fracción ...

Los

186

babilonios, en una primera época,
utilizaban

doce fracciones iguales para dividir el
día entre

puesta de sol y puesta de sol ... Los
chinos

dividían el día en doce períodos shih
iguales.

Sin embargo, así como los babilonios dividían

el beru en sesentavos y cada una de estas

fracciones en otros sesentavos, los chinos

dividían el shih en octavos ... Los chinos

también dividían el día en centavos.

[Cursivas

del autor.]

El seis, el número del mundo material y, en

consecuencia, del tiempo y el espacio,
es el

número elegido por los egipcios para
simbolizar

los fenómenos espaciales y temporales.
El seis

servía a los egipcios, como nos sirve a
nosotros,

para establecer las divisiones
temporales

básicas: el día en veinticuatro horas
(doce de día

y doce de noche); el año en doce meses,

de

treinta días cada uno, más otros cinco días en

los que «nacieron los neters». Esto no es accidente ni casualidad, sino un corolario

natural del papel funcional del seis. (En la

mecánica celeste, las explicaciones del movimiento utilizan un espacio de seis di-

mensiones: tres para la posición, y tres

para la

velocidad de cada partícula o planeta.)

El volumen requiere seis direcciones de

187

extensión para definirlo: arriba y abajo,
delante

y detrás, izquierda y derecha. En Egipto,
el

cubo, la figura perfecta de seis caras, se

utilizaba como símbolo de la realización
en el

espacio; el cubo es, pues, el símbolo del volumen. El faraón aparece sentado en su trono,

que es un cubo (a veces se esculpe surgiendo de

un

cubo);

el

hombre

está

situado

inequívocamente en la existencia material. Nada

podría resultar más claro que este ejemplo de

reconocimiento consciente del papel y la

función del Seis. Pero para reconocernos a

nosotros mismos, debemos ser capaces de

pensar como lo hacía Pitágoras.

El seis se simboliza también por el

hexágono, por el sello de Salomón y por

los

dobles trigramas del i ching chino, cada uno de

los cuales representa un enfoque distinto e

ilustra un

GIORGIO DE SANTILLANA y
HERTHA VON

DECHEND, Hamlet's Mili, Gambit,
1969, p. 222.

El cubo era la imagen de Saturno, como mostraba

Kepler

en

su

Mysterium

Cosmographicum; ésta es la razón de la

insistencia en las piedras cúbicas y las
arcas

cúbicas.

188

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, Le
Temple de

l'Homme, vol. III, Caracteres, 1957, p.
17.

Toda construcción, por muy sencilla que
pueda

ser, tiene un alma puesto que tiene
volumen. El

volumen es la indefinible sustancia-
espíritu

detenida en el espacio. Está vivo, es
concreto, es

número, y, por tanto, música.

un aspecto diferente del seis, aunque
dichos

aspectos

son,

en

última

instancia,

complementarios. (El cubo es el resultado del

seis; el sello de Salomón y los dobles trigramas

constituyen el seis en acción.)

En Egipto, Schwaller de Lubicz

descubrió

que las dimensiones de. ciertas salas
concretas

del templo de Luxor venían
determinadas por la

generación geométrica del hexágono a
partir del

pentágono. Se trata de una expresión
simbólica

de la materialización de la materia a
partir del

acto creador espiritual. Al mismo
tiempo,

constituye

una

expresión

real

de

materialización. El templo simboliza, y
—a la

vez— es, el tiempo y el espacio, en
estricta

conformidad con las leyes pertinentes.

7 Se requieren cinco términos para dar

cuenta del principio de la vida, del acto creador,

del «acontecimiento». Seis términos describen

189

el marco en el que los acontecimientos tienen

lugar. Pero seis términos resultan insuficientes

para explicar el proceso de venir al ser, de

«hacerse».

En el mundo material, generalmente experimentamos este proceso en términos de

crecimiento. Pero cuando relacionamos el

significado funcional del siete con la experiencia cotidiana, esta analogía se empieza

a agotar. En el cinco, la correspondencia entre el

escultor y el «acto» cósmico era precisa. En el

seis, rozábamos el borde de la metáfora.

Nuestro escultor, en el seis, no creaba tiempo y

espacio: estaba ya en el tiempo y el espacio, y

esculpía de forma creadora. El «volumen» de su

estatua preexistía en el bloque de madera

(aunque, desde la perspectiva de la estatua,

podríamos decir que el escultor representaba de

nuevo el papel de Dios, y creaba el tiempo y el

espacio de la estatua en cuanto estatua, que

previamente no existía).

En el siete, sin embargo, nuestra analogía se

convierte en metáfora pura. El escultor no hace

«crecer» a la estatua en ningún sentido material

ni biológico. Nosotros crecemos, al igual que un

mono. Pero el «crecimiento» de la estatua es

puramente metafórico (aunque puede que no se

lo parezca del todo al propio escultor, quien,

190

observando detalladamente el progreso de su

creación, desde la idea, o «germen», hasta su

finalización, puede hacerse una idea del

principio de creación).

Se necesitan siete términos para dar cuenta

del fenómeno del crecimiento. El crecimiento es

un principio universal observable (y mensu-

rable) en todos los ámbitos del mundo físico,

excepto en los más microcósmicos (no podemos

observar o medir el «crecimiento» de un átomo

o de una molécula).

Al igual que todos los principios y funciones

descritos hasta ahora, todos los cuales

contribuyen a nuestra experiencia del mundo tal

como es, el «crecimiento» no se puede explicar

científicamente.

No hay

nada

en el

comportamiento del átomo de hidrógeno
que

haga predecible que un gatito se
convierta en un

gato adulto. Pero, como ocurre con todas
las

demás funciones y procesos, la
ignorancia

científica se enmascara tras una
aparatoso

verborrea. Las cosas se desarrollan
porque unos

«mecanismos» que se iniciaron de manera

fortuita en el transcurso de la «evolución» han

puesto de manifiesto que el «crecimiento» es un

factor que lleva a la «supervivencia». Y este

fatuo circunloquio se califica de «pensamiento

racional».

Es interesante señalar que, hasta ahora,
al

relacionar el número con la función,
hemos

podido mostrar por qué los números
dos, tres,

cuatro, etc., y no otros, se aplican a la
polaridad,

la relación y la sustan-cialidad; pero no

podemos encontrar fácilmente ejemplos
físicos

concretos que respalden estas
correlaciones: no

podemos hallar ninguna prueba física de que un

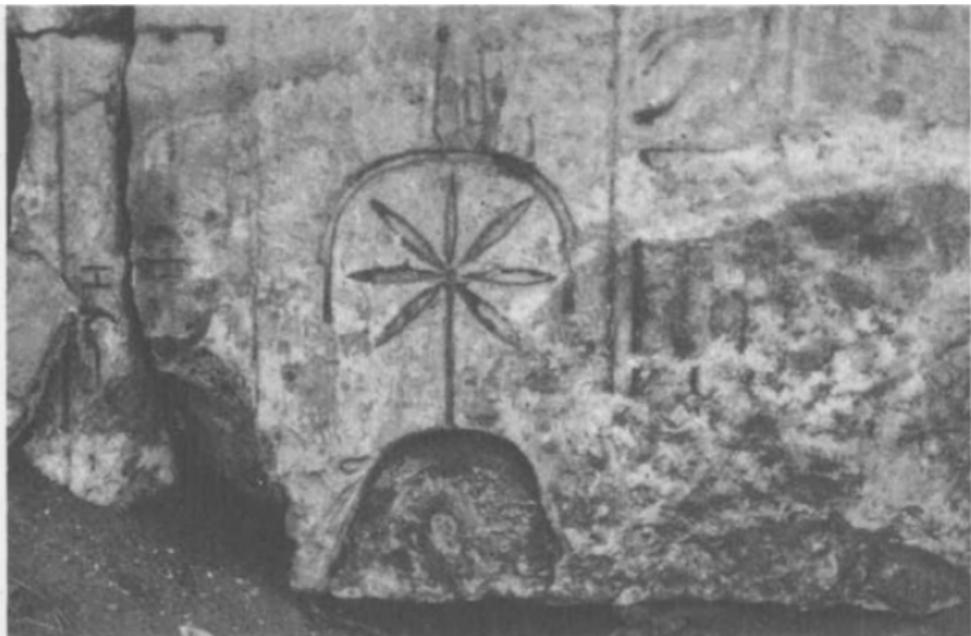
montón de sal, en cuanto realidad material, está

implícito en el significado del cuatro. Un

escéptico podría considerar que la aplicación

universal del seis a los sistemas de medición del

tiempo y el espacio es arbitraria.



Seshat, llamada también Sefhet, que significa «siete», es la equivalente femenina de Thot —por tanto, la señora de la medida—, y asiste siempre a las ceremonias de fundación de los templos. Su emblema es la flor de siete pétalos. Seshat se encuentra ya en las inscripciones más antiguas. Está claro, pues, que en Egipto la correspondencia entre el siete (la armonía) y la medida se conocía ya desde los comienzos.

Sin embargo, cuando llegamos al siete,
nos

encontramos con que ya no podemos
relacionar

este número directamente con nuestra
ex-

periencia: no podemos iniciar nuestro
propio

«crecimiento». Pero en el mundo físico

encontramos multitud de ejemplos en los
que el

siete se manifiesta en forma de sistemas
que

crecen o de sistemas activos.

El crecimiento no es un proceso
continuo.

Se da en pasos discretos, en saltos cuánticos.

Los niños parecen «estirarse» de golpe; y

realmente lo hacen. Los huesos no crecen

193

continuamente: durante un tiempo aumentan de

longitud, y luego de grosor. En ciertos períodos

(numéricamente determinados) el crecimiento

avanza deprisa; entre uno y otro apenas hay

crecimiento.

Se requieren siete términos para dar cuenta

del principio de crecimiento, y es un hecho

notable la frecuencia con la que el siete, o sus

múltiplos, rigen los pasos reales, o las etapas y

secuencias, del crecimiento (aún más notable si

se tiene en cuenta que la ciencia ignora el pen-

samiento pitagórico y, en consecuencia, no trata

de buscar tales correspondencias; pero los datos

se acumulan de todos modos).

Los fenómenos tienden a completarse en siete etapas, o son completos en esa fase concreta. En la escala armónica hay siete tonos.

Es la escala armónica, y la función

humana de

la audición, la que nos proporciona
acceso

directo al proceso del crecimiento, de la
creatividad manifestándose. Fue esta
razón —y

no el azar o la superstición— la que
llevó a los

pitagóricos explícitamente, y a los
egipcios

implícitamente, a emplear la escala
armónica

como el instrumento perfecto para enseñar y

mostrar el funcionamiento del cosmos.

Consideremos una cuerda de una longitud

dada como la unidad. Hagámosla vibrar:

194

producirá un sonido. Sujetemos la cuerda por su

punto medio, y hagámosla vibrar de nuevo:

ahora producirá un sonido una octava

más alto.

La división en dos da como resultado una analo-

gía de la unidad original. (Dios creó a Adán a su

imagen, y necesitó siete días —o etapas discretas—

para

realizar

su

trabajo.)

Esquemáticamente, la cuerda dividida
que vibra

ilustra el principio de doble inversión,
que

impregna todo el simbolismo egipcio, y
que

sólo ahora están investigando los físicos

subatómicos como característica
fundamental

de la materia.

Entre la nota original y su octava hay
siete

intervalos, siete etapas desiguales que
—pese a

su desigualdad— el oído interpreta
como «ar-

mónicas».

No podemos describir o definir la
armonía

en términos lógicos o racionales. Pero

reaccionamos a ella —y a su ausencia—
de

manera instintiva. Esta reacción se
caracteriza

por una inequívoca sensación de «equilibrio».

Las notas de la escala musical remiten a la

división del uno en dos. Dichas notas
representan momentos de reposo en el
descenso
de la unidad hacia la multiplicidad. Se
puede
decir que el universo creado «ocurre»
entre el
uno y el dos, y la armonía evoca en
nosotros

195

una conciencia instintiva (e incluso un
anhelo)

de la unidad de la que aquélla se deriva.
La

armonía es la remembranza de la unidad.
Y el

arte que se basa en principios armónicos

despierta en nosotros el sentimiento de
unidad y

del orden cósmico o «divino».

En el mundo que experimentamos, todas
las

unidades representan estados de
equilibrio

dinámico (aunque provisional); son etapas del

retorno a la unidad, oasis en el caos que implica

la multiplicidad desenfrenada.

Un átomo es un momento de equilibrio.

También un gato lo es. El equilibrio es un

estado en el que las fuerzas positivas y

negativas se compensan. La ciencia moderna,

con su doctrina de la entropía y la

entropía

negativa,* expresa este mismo principio
sin

reconocer su significado funcional. El
zodiaco

astrológico occidental (¡un producto de
la

imaginación primitiva!) expresa este
principio

de forma precisa y completa: Libra, la
balanza,

es el séptimo signo.

El Siete significa la unión del espíritu y la

materia, del tres y el cuatro. Una de las formas

que expresan tradicionalmente el significado del

siete es la pirámide, tan característica de la

arquitectura egipcia: una combinación de una

base cuadrada, que simboliza los cuatro elemen-

tos, y unos lados triangulares, que simbolizan

las tres modalidades del espíritu. Las diferentes

pirámides se han construido de manera que ex-

presen distintas funciones de la sección áurea.

La pirámide, construida de acuerdo con la

sección áurea, no sólo tiene una utilidad

simbólica. En la práctica es la forma que más

útil resulta para toda una serie de
funciones

geográficas,

geodésicas,

cronométricas,

geométricas,

matemáticas,

numéricas,

coreográficas y astronómicas, funciones
que

diversos eruditos modernos han

demostrado que

se hallan innegablemente incorporadas a la

pirámide (especialmente en la denominada Gran

Pirámide de Keops). Hasta hace muy poco los

egiptólogos habían preferido ignorar los datos

más relevantes, pero hay algunos indicios de

que el cambio de actitud es inminente.

* La de entropía es una idea matemática,
y, en

consecuencia, sólo se puede expresar de
manera

precisa mediante las matemáticas; sin
embargo,

se podría describir, con un símil, como
«el

grado de desorden» (así, por ejemplo,
se supone

que la entropía del universo llevará
finalmente a

una «muerte del calor»). La propia vida

representa, o encarna, el principio de «entropía negativa».

8 Antes de tratar de las funciones y

197

principios inherentes al ocho, vale la pena hacer

una advertencia respecto al simbolismo del

número. A medida que vamos pasando de un

número a otro, cada uno de ellos no sólo

simboliza y define la función concreta a él

asignada, sino que incorpora todas las combinaciones y funciones que han llevado

hasta él. Así, por ejemplo, la polaridad, la

tensión entre los opuestos, es una función

sencilla. Pero el cinco no sólo representa el acto

de creación; incorpora también al dos y al tres,

los principios masculino y

femenino, y dos conjuntos de opuestos
—el

principio de doble inversión— unidos
por el

invisible punto de intersección. El cinco
es tam-

bién el uno, o unidad, actuando sobre el
cuatro,

o materia original: por tanto, la
creación.

Cuando llegamos al siete, las cosas se
hacen

aún más complejas. Cada aspecto de la combinación se manifiesta de forma distinta.

Siete es cuatro y tres: la unión de materia y

espíritu; es cinco y dos: oposición fundamental

unida por el acto, por el «amor»; y es también

seis y uno: la nota fundamental, el do,

materializada por el seis, es decir, que en el

tiempo y el espacio produce su octavo tono, que

es una nueva unidad.

Esta nueva unidad no es idéntica, sino análoga,

198

a la unidad primera. Es una renovación o

«autorreplicación». Y para explicar el principio

de autorreplicación se necesitan ocho términos.

La antigua unidad ya no existe, y una
unidad

nueva ha ocupado su lugar: «¡El rey ha
muerto!

¡Viva el rey!».

En el zodiaco, es el octavo signo,

Escorpión, el que tradicionalmente
simboliza la

muerte, el sexo y la renovación.

En Egipto, un texto muy conocido
declara:

«Yo soy uno, que se convierte en dos,

que se

convierte en cuatro, que se convierte en ocho, y

luego vuelvo a ser uno».

Thot (Hermes para los griegos,
Mercurio

para los romanos) es el «Maestro de la
Ciudad

del Ocho». Thot, mensajero de los
dioses, es el

netter de la escritura, del lenguaje, del

conocimiento, de la magia; Thot da al

hombre

acceso a los misterios del mundo
manifiesto,

simbolizado por el ocho.

Esta breve digresión sobre la relación
entre

el número y la función no pretende ser
completa

o exhaustiva. Lejos de ello, aspira
únicamente a

servir como preparación para la
formulación de

varias preguntas, a las que se puede responder

simplemente «sí» o «no».

¿Experimentamos el mundo físico o natural

en

términos

de

polaridad,

relación,

199

sustancialidad, actividad, tiempo y espacio,

crecimiento y sexo, muerte y renovación? Dado

que, aparte de la polaridad, ninguno de estos

términos admite una estricta definición lógica,

¿tenemos derecho a desecharlos calificándolos

de «arbitrarios»?

El simbolismo del número, así relacionado

con la función, proporciona el marco que hace

comprensible el mundo de nuestra experiencia.

En esta introducción nos hemos limitado necesariamente a aproximarnos al modo en que

el número se relaciona con el mundo físico, o la

experiencia física: el mundo del ser.

Pero el

número constituye también la clave del mundo

de los valores (que son aspectos de la voluntad)

y del mundo de la conciencia, que, junto con el

de la experiencia física, configuran la totalidad

de la experiencia humana. (El lector interesado

en profundizar en estos temas encontrará las

referencias pertinentes en la Bibliografía,

apartado B 9.)

El ocho, pues, corresponde al mundo físico tal

como lo experimentamos. Pero el mundo físico

que comprendemos resulta aún más complejo.

La interacción de las funciones presentes hasta

el Ocho no permite una pauta o plan, el ordenamiento de los fenómenos.

Tampoco un

sistema de ocho términos da cuenta de la fuente

del orden o de la pauta: su «artífice»,
por

decirlo así. No explica la necesidad (el
principio

que reconcilia el orden y el desorden).
Para que

haya «creación», primero debe ser
necesaria.

Finalmente, está la matriz en la que
todas estas

funciones operan simultáneamente, a la
que

podríamos denominar «el mundo de las posibilidades».

Estas

elevadas

funciones

numéricas

corresponden al nueve, al diez, al once y al

doce. Las funciones correspondientes a estos

números no forman parte de nuestra

experiencia

directa,

pero

filosóficamente

podemos

reconocer su necesidad. Hay que admitir
que

estos conceptos resultan difíciles de
entender,

debido especialmente a que nuestra
educación

nos enseña a analizar, no a sintetizar.
Sin

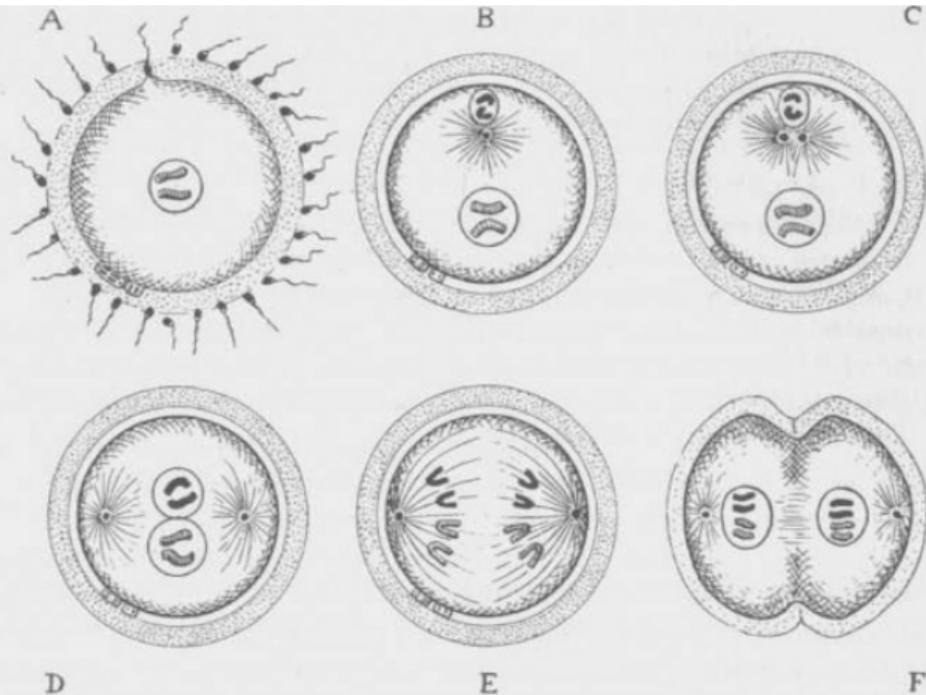
embargo, estas funciones no son
abstracciones

—al menos no en el mismo sentido en
que lo es

la raíz cuadrada de menos uno—, ya que
resultan esenciales para completar el
marco de

nuestra experiencia, aun cuando no
podamos

experimentarlas de manera directa.



La representación esquemática del óvulo fertilizado podría ser muy bien una expresión biológica del antiguo misterio hermopolitano: «Yo soy uno, que se convierte en dos, que se convierte en cuatro, que se convierte en ocho, y luego vuelvo a ser uno».

MARCEL GRIAULE, op. cit., p. 127.

Cuando los ocho ancestros ... nacieron de la

primera pareja, ocho animales distintos nacieron

en el cielo.

Ibid.9pp. 18-19.

Así, estos espíritus, llamados Nummo, eran dos

espíritus de dios homogéneos (mitad hombre,

mitad serpiente) ... la pareja nació perfecta y

completa; tenían ocho miembros, y su número

era el ocho, que es el símbolo del habla
... son el

agua [en el zodíaco occidental, los
signos 4.º,

202

8.º y 12.º son signos de agua] ... La
fuerza vital

de la tierra es el agua. Dios modeló la
tierra con

agua. También la sangre la hizo de agua.
In-

cluso en una piedra existe esta fuerza.

También son necesarias desde un punto de vista

teórico. Como ya hemos mencionado, en la

escisión primordial el uno se convierte si-

multáneamente en dos y en tres. Los fenómenos

son duales por naturaleza, pero triples en

principio. La cuerda que vibra representa una

polaridad fundamental: una fuerza

impulsora,

masculina (la que la mueve), y una fuerza

resistente, femenina (la cuerda). Al vibrar, la

cuerda representa una relación: una fuerza

impulsora, una fuerza resistente y una fuerza

mediadora o reconciliadora (la frecuencia de

vibración, que es la «interacción» entre los dos

polos, pero no es ni el uno ni el otro).

La escisión primordial, al crear la dualidad,

crea dos unidades, cada una de las cuales

participa de la naturaleza de la unidad y de la

dualidad: dos, en este sentido, es igual a cuatro.

La creación simultánea del dos, el tres y el

cuatro postula una interacción entre estas

funciones, un ciclo, que para su plena
realización requiere de doce términos.
Difícil de

expresar verbalmente, este ciclo de doce
partes

203

se expresa de manera sencilla,
esquemática y

completa en el zodiaco tradicional.

Aunque en el antiguo Egipto no se han
encontrado zodiacos propiamente
dichos,

Schwaller de Lubicz proporciona
amplias

evidencias que demuestran que el
conocimiento

de los signos del zodiaco existió desde
tiempos

muy remotos, y que rige e impregna el

simbolismo egipcio, cuando uno sabe
dónde y

cómo buscarlo.

En el zodiaco, cada signo participa de la

dualidad, la triplicidad y la

cuadruplicidad.

Naturalmente, en la astrología que aparece en

los periódicos y revistas (y que los científicos y

eruditos creen que es la única que existe) este

aspecto fundamental del zodiaco pasa

desapercibido. Por desgracia, otros astrólogos

modernos más serios, aunque utilizan los signos

zodiacales de manera intuitiva, apenas reconocen el simbolismo numérico en el que se fundamentan.

Como veremos enseguida, la sección áurea

forma parte del núcleo de la escisión primordial,

creando un universo asimétrico y cíclico. Este

aspecto cíclico significa que los múltiplos de los

números son, por así decirlo, registros superiores de los números inferiores.

El universo físico se completa, en principio,

204

con cuatro términos: unidad, polaridad, relación

y sustancialidad. Pero la materialización plena

de todas las posibilidades requiere el

funcionamiento de todas las combinaciones de

dos, tres y cuatro. Y esto se realiza en los doce

signos del zodiaco. Éste se divide en seis grupos

de polaridades, cuatro grupos de triplicidades

(los modos) y tres grupos de cuadruplicidades

(los elementos). Cada signo es, a la vez, polar

(activo o pasivo), modal (cardinal es el iniciador; fijo es aquel sobre el que se actúa;

mutable es el que media o efectúa el intercambio de fuerzas) y elemental (fuego,

tierra, aire, agua). La polaridad se realiza en el

tiempo y el espacio (seis veces dos), el espíritu

materializado (tres veces cuatro) y la materia es-

piritualizada (cuatro veces tres).

Así, con cuatro términos tenemos el mundo

en principio. Con ocho términos tenemos el

mundo materializado en el tiempo y el espacio.

Con doce términos tenemos el mundo de las

potencialidades y las posibilidades.

Aunque este breve resumen no se aproxima

más que a un aspecto del zodiaco astrológico,

debería ser suficiente para sugerir que este an-

tigo diseño no se basaba en absoluto en los

ensueños de arcaicos visionarios, sino que se

construyó rigurosamente de acuerdo con los

205

principios

pitagóricos.

Si

esperamos

comprender el mundo físico en el que vivimos

(por no hablar del mundo espiritual), debemos

examinar los principios y funciones que subyacen a la experiencia común. Y el simbolismo del número nos permite hacerlo.

En la comprensión de este hecho se basaba

el funcionamiento del antiguo Egipto y de otras

civilizaciones antiguas. Sobre esta base,
y

partiendo de esta comprensión, es
posible idear

un sistema interrelacionado global y
coherente

en el que la ciencia, la religión, el arte y
la

filosofía definan y exploren aspectos
concretos

del todo, aunque sin perderse nunca de
vista

mutuamente.

Los egiptólogos reconocen que fue un sistema así el que predominó en Egipto, pero, al juzgar dicho sistema desde su propio punto de vista, son incapaces de comprenderlo, y lamentan el hecho de que en Egipto la «teología» impregne todos los aspectos de la civilización.

Aunque puede parecer que de ahí sólo falta

un paso para reconocer que, si la teología

egipcia lo impregnaba todo, era porque se

basaba en la verdad, dar ese paso requiere un

auténtico giro psicológico, y esto no resulta en

absoluto fácil de realizar. Así, las evidencias

206

que Schwaller de Lubicz presenta de forma tan

meticulosa son ignoradas. Sin embargo,
en otros

ámbitos especializados de la
egiptología, las

concienzudas, y a menudo brillantes,
obras de

astronomía, matemáticas, geografía,
geodesia y

medicina estudiadas atestiguan el
refinamiento

y la sofisti-cación de los conocimientos

egipcios. En cualquier caso, los
progresos de los

métodos modernos revelan las
deficiencias y

defectos anteriores, y alteran
invariablemente

las opiniones relativas a los
conocimientos del

antiguo Egipto.

207

9 Egipto evocaba, mas nunca explicaba.
Como

ya hemos visto, las correlaciones
establecidas

entre número y función no son arbitrarias, y en

cada caso ha sido posible mostrar cómo dichas

correlaciones se empleaban en los símbolos y

los mitos egipcios. Sin embargo, por regla

general hemos tenido que buscarlas, y, por

tanto, es necesario que primero comprendamos

el significado funcional del número

antes de

saber cómo o dónde hay que buscar. Ni siquiera

las tríadas de

neters (como las trinidades en las mitologías de

otras

civilizaciones)

son

declaraciones

manifiestas de un interés en el número, o

de una

concepción del tres como principio de relación.

El escéptico podría argumentar fácilmente que

el fenómeno del macho y la hembra engendrando una nueva vida resulta tan evidente

que fácilmente podría servir como símbolo sin

necesidad de conocer sus connotaciones filo-

sóficas o pitagóricas.

Pero la elección del nueve no resulta ya tan

evidente, y aquí no es posible una interpretación

errónea de la importancia atribuida al número

nueve por los egipcios.

El nueve resulta extremadamente complejo,

y prácticamente inabordable mediante una

expresión verbal precisa. La Gran Enéada (una

208

enéada es un grupo de nueve) no es una secuencia, sino los nueve aspectos de Tum, que se interpenetran, interactúan y se entrelazan.

Esquemáticamente, se puede ilustrar la Gran

Enéada con el más fascinante de los símbolos,

el tetractys, que la hermandad pitagórica consideraba sagrado.

La Gran Enéada emana del absoluto, o «fuego central» (en la terminología de Pitágoras). Los nueve neters (principios) rodeando al uno (el absoluto), que se convierte tanto en uno como en diez. Ésta es la analogía simbólica de la unidad original; es repetición,

retorno a la fuente. En la mitología egipcia, este

proceso es simbolizado por Horus, el Hijo

divino que venga el asesinato y desmembración

(por parte de Set) de su padre, Osiris.

El tetractys es un símbolo rico y

polifacético que responde a la meditación con

un flujo de significados, relaciones y

correspondencias casi inagotable. Es

una

expresión de la realidad metafísica, el «mundo

ideal» de Platón. Sus relaciones numéricas

expresan las bases de la armonía: 1:2 (octava);

2:3 (quinta); 3:4 (cuarta); 1:4 (doble octava);

1:8 (tono).

Se puede ver el tetractys como la Gran

Enéada egipcia puesta de manifiesto y

desmitificada.

Esto

no

constituye

necesariamente una mejora, pero es un
medio

para vislumbrar los numerosos
significados que

sub-yacen a la enéada. (Otro medio es el
extraordinario símbolo del enea-grama,

O

estrella de nueve puntas, que Gurdjieff afirmaba

haber redescubierto a partir de una fuente

antigua. Mientras que el tetractys muestra la

Gran Enéada puesta de manifiesto, el

eneagrama la muestra en acción: el siete, la

octava, número de crecimiento y proceso,

interpenetrando al tres, la naturaleza
trina

básica de la unidad. Las co
rrespondencias entre

la obra de Gurdjieff y la de Schwaller
de Lubicz

son notables, aunque ninguno de ellos
conocía

el trabajo del otro.)

A pesar de que esta introducción al

pitagorismo ha sido necesariamente
superficial,

debería bastar para dar una idea tanto de la

extrema complejidad como de la extrema

importancia del nueve. Y dada su importancia

en la metafísica de las estructuras y las pautas,

no es sorprendente descubrirla en la estructura

de la célula viviente, cuya mito-sis — según

afirman algunos biólogos— se inicia en

el

centriolo, formado por nueve pequeños túbulos.

Hace tiempo que los naturalistas, los botánicos

y los biólogos han señalado la importancia y

210

reiteración de determinados números, com-

binaciones y formas numéricas. A medida que

la ciencia profundiza cada vez más en los

ámbitos molecular, atómico y subatómico, el

mundo físico sigue revelando su inherente

carácter armónico y proporcionado de manera

cada vez más notoria y precisa. Los científicos

observan estos datos, pero, dado que nunca los

someten a un examen pitagórico, siguen

aprendiendo más y más acerca de cómo
está

construido el mundo, pero no acerca de
por qué

lo está. Y, sin embargo, estas respuestas
parecen

a punto de hacerse evidentes sólo con
que se

plantearan las preguntas correctas. La
forma de

la doble hélice y las secuencias de
aminoácidos

y proteínas en las estructuras básicas de

las

células siguen unas pautas precisas y
claramente

definidas, cuyas proporciones y
relaciones

numéricas encubren la razón por la que
tales

cosas son como son. Así, por ejemplo,
el agua

(H₂O) exhibe dos atributos armónicos
básicos:

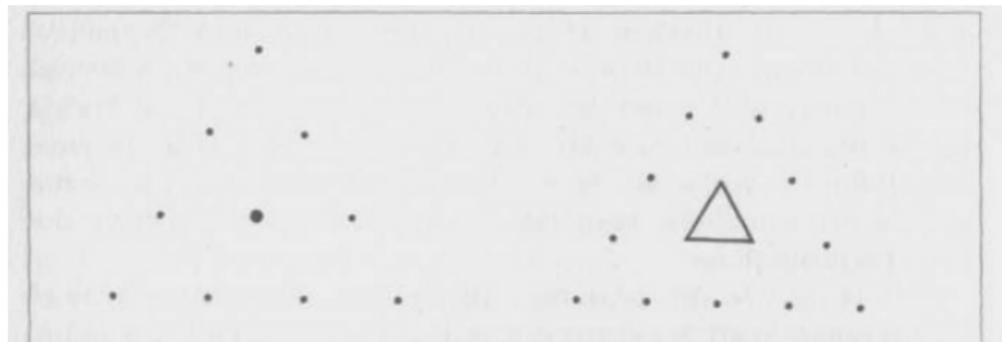
dos hidrógenos en relación a un oxígeno
forman

una octava; y, por volumen, ocho oxígenos en

relación a un hidrógeno da 8:9, el tono.

EL TETRACTYS

211



$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

El tetractys, considerado sagrado por los

pitagóricos, contiene en sí mismo las claves de

la armonía, que, a su vez, gobiernan la creación.

4:3 = la cuarta

3:2 = la quinta

2:1 = la octava

Y la doble octava en la razón cuádruple:
4:1

Aunque el tetractys, en cuanto símbolo, parece

ser peculiar de los pitagóricos, este

mismo

simbolismo numérico constituye un fenómeno

generalizado. La mitología hindú habla de las

«nueve cobras de Brahma», un equivalente de la

Gran Enéada dispuesta en torno a Atum. La Ca-

bala se refiere a las nueve legiones de ángeles

alrededor del trono del Dios oculto, «Aquel

cuyo nombre está oculto». El tetractys

representa la realidad metafísica, el
«mundo

ideal» de Platón, completo en el marco
de un

sistema de cuatro términos.

La creación requiere cinco términos. El

212

pentactys representa el tetractys puesto
de

manifiesto.

El triángulo interior es un símbolo de la naturaleza trina inmanente en la unidad; representa la primera forma: la forma requiere

un sistema de tres términos; la forma es el

resultado de la interacción entre los polos

positivo y negativo. El pentactys representa la

forma principal rodeada por doce «casas», que

son las animadoras de la forma.

También esta

interpretación es común a muchas civilizaciones

antiguas. El sistema fisiológico egipcio se basa

en ella: «Estos canales, mediante el flujo y el

reflujo cósmicos, conducen la energía solar roja

y blanca a las zonas en las que los doce poderes

permanecen dormidos en los órganos del

cuer-

po. Una vez cada dos horas, noche y día, cada

uno de ellos es activado por el paso de Ra, el sol

de la sangre, y luego vuelve a dormirse». La

acupuntura china se basa en los «doce

meridianos del cuerpo». Cada dos horas, uno u

otro de estos meridianos alcanza su cota

máxima de actividad. Las doce «casas»

del

zodiaco astrológico expresan la misma

interpretación de otro modo. El significado de

las «casas» se deriva de la interacción de los

números; éstas determinan la naturaleza del

tiempo, la personalidad o el acontecimiento.

Tum

Shu
(Lo seco)

Tefnut
(Lo húmedo)

Geb
(Tierra)

Yo

Nut
(Cielo)

Osiris

Isis

Set

Neftis

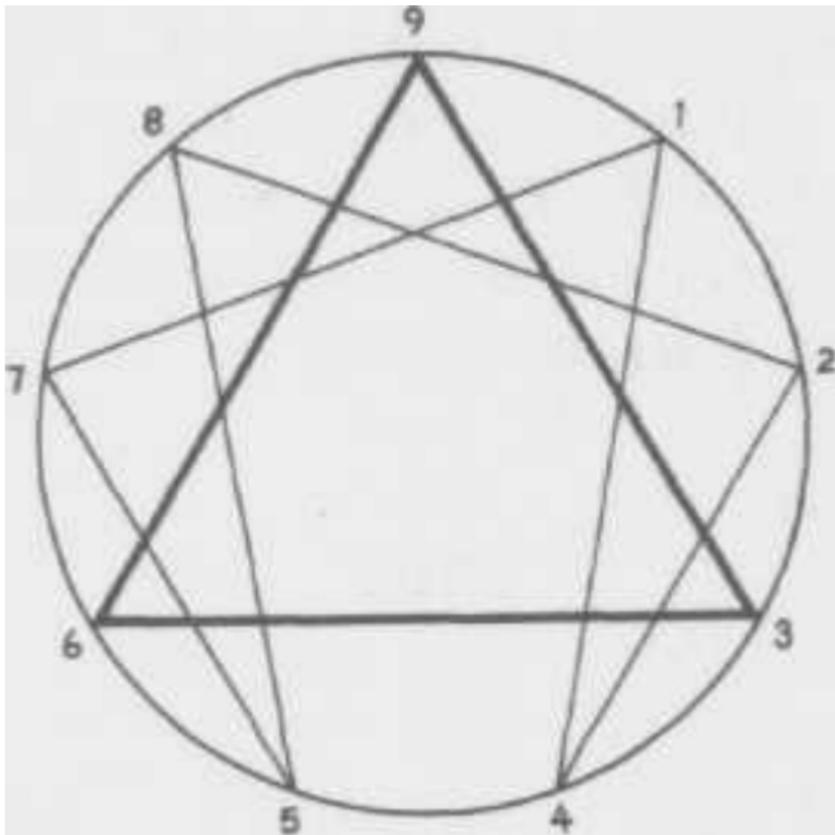
La Gran Enéada egipcia dispuesta en forma de *tetractys*. Aplicación o materialización de los cuatro principios.

Osiris = encarnación/reencarnación, vida/muerte, renovación

Isis = aspecto femenino de Osiris

Set = principio de oposición, antagonismo

Neftis = aspecto femenino de Set



El eneagrama.

¿Se trata de mera «coincidencia»?
Nadie puede

«demostrar» que no lo sea. Y, sin

embargo,

estos atributos armónicos básicos
parecen de-

masiado

claramente

pitagóricos

para

desecharlos. Recuérdese que, en el
antiguo

sistema, el «agua» es el cuarto elemento,
la

«sustancia» primera y principal, y analogía del

uno, como la octava es analogía del sonido

fundamental. En el mundo físico, el agua constituye el soporte de la vida. En el mundo

214

metafísico de Egipto, Tum se crea a sí mismo a

partir de Nun, las aguas primordiales. La

creación procede armónicamente, la octava es el

instrumento del proceso, o «vida», y la primera

nota de la octava es el tono. Para producir el

tono perfecto la cuerda debe tener una

proporción de 8:1, precisamente la razón entre

los

El eneagrama es un símbolo universal.

Todo

conocimiento se puede incluir en el
eneagrama

y se puede interpretar con la ayuda del
eneagrama. Y en esta conexión sólo lo
que un

hombre puede introducir en el
eneagrama es lo

que realmente sabe, es decir,
comprende. Lo

que no puede introducir en el eneagrama
no lo

comprende. Para el hombre capaz de
utilizarlo,

el eneagrama hace los libros y las bibliotecas to-

talmente innecesarios. Todo puede estar

incluido y se puede leer en el eneagrama. Un

hombre puede estar completamente solo en el

desierto, dibujar el eneagrama en la arena y leer

en él las leyes eternas del universo. Y cada vez

puede aprender algo nuevo, algo que hasta

entonces ignoraba.

Si dos hombres de distintas escuelas se encuentran, dibujarán el enea-grama y, con su

ayuda, podrán establecer de inmediato cuál de

215

los dos sabe más y cuál, en consecuencia,

supera esta prueba, es decir, cuál es el mayor,

cuál es el maestro y cuál el pupilo. El

eneagrama es un diagrama esquemático del

movimiento perpetuo...

G. I. GURDJIEFF, citado por P. D. OUSPENSKY,

In Search of the Miraculous, Harcourt, 1949, p.

294.

Para los pitagóricos, las propiedades de los

números, la manera en la que se comportaban,

constituía una evidencia, de hecho una «prue-

ba», del orden divino. Para el racionalista

moderno, dichas propiedades son simplemente

las consecuencias naturales de un sistema

abstracto carente de contenido interior o de

significado cósmico. El estudio de estas

propiedades da lugar a «juegos y diversiones

matemáticas». Finalmente corresponde al

individuo elegir entre ambos bandos, es una

decisión que no debe tomarse a la ligera: de ella

depende, en última instancia, toda la filosofía

que uno adopte.

Esotéricamente, dado que hay que considerar

todos los números como divisiones de la

unidad, la relación matemática que un número

muestra con la unidad es una clave de su naturaleza.

216

Tanto el tres como el siete son números de

«movimiento perpetuo». Al dividir la unidad

entre

estos

números,

ésta

se

divide

infinitamente:

$$1 \div 3 = 0,3333333333333333\dots$$

$$1 \div 7 = 0,1428571428571\dots$$

Tres: el número de la relación, de «la Palabra»,

de la trinidad mística, tres-en-uno.

Siete: el número del crecimiento, del «proceso»,

de la armonía, da la misma secuencia repetitiva

cuando se divide la unidad. Obsérvese que el

eneagrama sigue esta secuencia.

MARCEL BESSIS, Ultra-structure de la cellule,

Monographies Sandoz, marzo de 1960, pp. 39-

40.

Los centriolos [núcleos de la célula viva]

poseen, de hecho, una estructura muy curiosa:

son pequeños cilindros ... cuyas paredes están

formadas por nueve túbulos ... Estas

constataciones despiertan un considerable

interés cuando se sabe que esas estructuras de

nueve elementos (o múltiplos de nueve) se

vuelven a encontrar en todo tipo de formaciones

dotadas de movimiento.

PETER S. STEVENS, *Patterns in Nature*, Penguin,

1976, p. 3.

Cuando vemos cómo se parecen las ramas de

217

los árboles a las arterias y las ramificaciones de

los ríos, cómo se parecen los granos de

cristal a

las pompas de jabón y a las placas del

caparazón de la tortuga, cómo las
frondas de los

heléchos, las galaxias estelares y el
movimiento

del agua cuando desaparece por el
desagüe de la

bañera forman una espiral similar, no
podemos

dejar de preguntarnos por qué la
naturaleza

utiliza sólo algunas formas gemelas en contextos tan distintos. ¿Por qué el movimiento

de las serpientes, los meandros de los ríos y los

bucles de una cuerda adoptan el mismo patrón,

y por qué las grietas en el lodo seco y los

dibujos en la piel de la jirafa adoptan una forma

parecida a la película que forma la espuma?

En cuestión de formas visuales sentimos que la

naturaleza tiene sus favoritas. Entre sus preferidas están las espirales, los meandros, los

patrones de ramificación y los ángulos de 120

grados. Estos patrones se repiten una y otra vez.

La naturaleza actúa como un director de teatro

que utilizara cada noche a los mismos actores

vestidos de manera distinta y representando a

personajes diferentes. Los actores tienen un re-

pertorio limitado: los pentágonos forman la

mayoría de las flores, pero no los cristales; los

hexágonos manejan la mayoría de los patrones

bi-dimensionales repetitivos, pero nunca

abarcen por sí solos el espacio tridimensional.

Por otra parte, la espiral representa el colmo de

la versatilidad, ya que desempeña un papel en la

replicación de los virus más pequeños y en la

disposición de la materia en la mayor de las

galaxias.

átomos de oxígeno e hidrógeno por volumen. Y

la creación es volumen, el cual es espacio.

La interpretación de Egipto realizada por

Schwaller de Lubicz demuestra que Egipto

comprendía por qué el mundo es como es; los

símbolos que eligió, además de los incontables

indicios procedentes de sus textos científicos,

matemáticos y médicos, demuestran que

también

tenía

unos

conocimientos

asombrosamente completos acerca de cómo es.

Obviamente, Egipto carecía de rayos láser,

microscopios electrónicos o aceleradores de

partículas; puede que no tuviera un

conocimiento concreto y cuantitativo del mundo

microscópico. Pero la curiosa coherencia que

manifiestan sus símbolos y sus textos deja claro

que la tecnología no constituye el único medio

de penetrar en estos ámbitos.

219

La serpiente celeste

Dualidad divina

EL LENGUAJE, ESPECIALMENTE EL

LENGUAJE DISCURSIVO o

descriptivo, es

lineal y consecutivo. Al relacionar los
números

con las funciones, los hemos
inmovilizado,

despojándoles de vida. Esto resulta
inevitable.

Para conocer la anatomía de una
mariposa

debemos capturarla, matarla, clavarla
con una

aguja y diseccionarla. Pero si lo que
queremos

es comprender la mariposa, no debemos
perder

de vista el hecho de que hemos
sacrificado la

encarnación viviente de un principio con
el fin

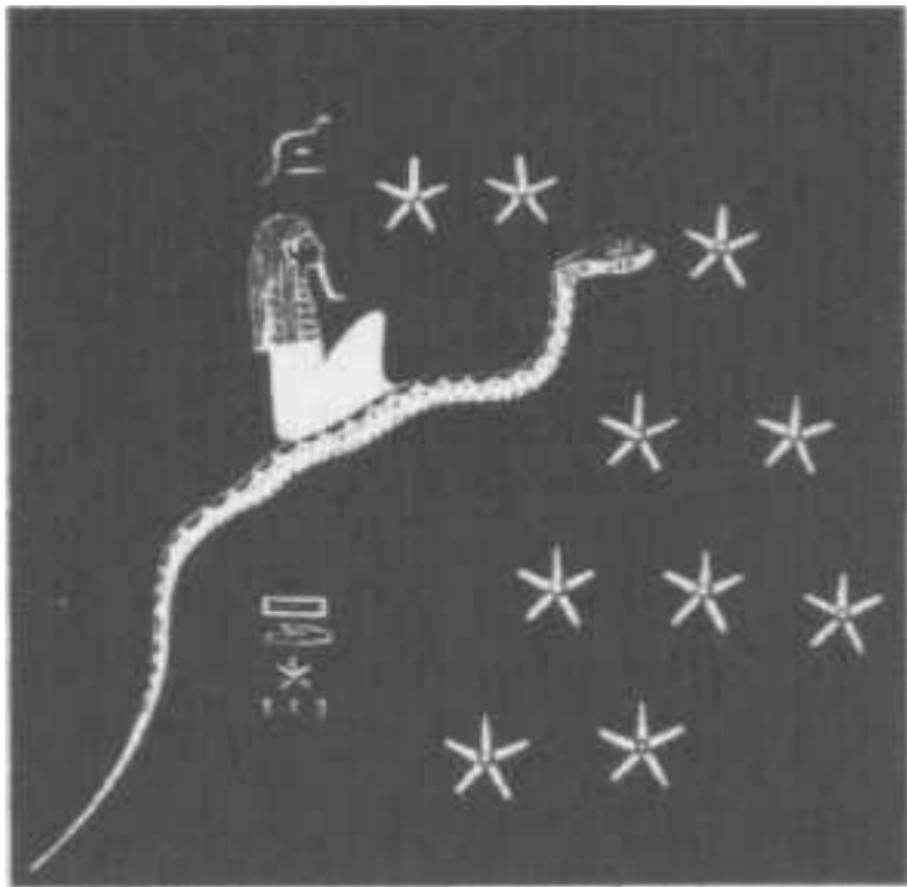
de averiguar determinados hechos. Y
estos

hechos sólo tienen sentido cuando los
aplicamos

de nuevo a la mariposa viva.

Las funciones definibles a través del número no actúan de manera aislada. No experimentamos ejemplos aislados de polaridad, relación o sustancialidad. El mundo de nuestra experiencia es una red de funciones que actúan de manera simultánea.

El lenguaje discursivo o descriptivo no



puede empezar a captar siquiera sea la experiencia más sencilla sin despojarla de vida.

Pero los lenguajes superiores del mito y el

simbolismo sí pueden.

Los neters del antiguo Egipto son

personificaciones de la función en acción. A

nosotros un friso o un mural egipcios nos

pueden parecer pe-culiarmente rígidos y sin

vida en comparación, pongamos por caso, con

un friso o un mural griegos. Pero,

aparentemente, el arte griego está concebido

como experiencia sensorial, al igual que nuestro

propio arte. El arte egipcio, sin embargo, tiene

otras intenciones. Frente a él, somos como un

hombre carente de formación musical que

tratara de hallar sentido a una partitura de

Beethoven, o, peor aún, como unos
estudiantes

que hubieran aprendido a leer las notas
pero que

nunca hubieran oído realmente música. -

Nuestros juicios no son más que reflejos
y

221

proyecciones de unas creencias y deseos
subjetivos.

Schwaller de Lubicz muestra que el
simbolismo

de los neters implicaba tanto una
elección

cuidadosamente sopesada como una
profunda

comprensión (basada en la observación

meticulosa, así como en las
consideraciones

teóricas) de la naturaleza de los
símbolos

escogidos. Él apoya este argumento con
varios

ejemplos. Veamos uno de ellos.

A primera vista, la serpiente puede parecer

un modelo perfecto de unidad. ¿Qué podría

expresar mejor la singularidad que la extensión

indiferenciada de la serpiente?

Sin embargo, en Egipto la serpiente era el

símbolo de la dualidad, o, más exactamente, del

poder que da como resultado la dualidad. Y este

mismo poder tiene un aspecto dual; es a la vez

creador y destructor: creador en el sentido de

que la multiplicidad se crea a partir de la

unidad, y destructor en el sentido de que la

creación representa la ruptura de la perfección

del absoluto.

Cuando uno repara en el hecho de que la

serpiente tiene tanto una lengua bífida como un

doble pene, la sabiduría que subyace a la elec-

ción se hace evidente. Como símbolo de

dualidad, la serpiente representa el intelecto, la

222

facultad mediante la que el hombre discrimina;

es decir, mediante la cual rompemos el todo en

sus partes constituyentes.

Pero la dualidad desenfrenada es el caos. El

análisis realizado de manera descontrolada es

sólo destrucción. Limitarse a conocer sin sin-

tetizar

equivale

a

parodiar

a

Dios;

probablemente es por eso por lo que,
tomando

prestada la serpiente de Egipto, el libro
del

Génesis la utiliza como símbolo de la
tentación.

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the
Mexican*

Pyramids, Harper & Row, 1976, p. 387.

Para Sejourné, Teotihuacán fue el lugar

en

donde la serpiente aprendió
milagrosamente a

volar, es decir, «en donde el individuo,
a través

de su crecimiento interno, alcanzó la
categoría

de ser celestial».

La serpiente, aparentemente una unidad,
es dual

en su expresión, tanto verbal como
sexual; dual

y divisible por naturaleza.

Pero la dualidad —y, para el caso, el intelecto— no es una función únicamente humana, sino cósmica. Hay un intelecto superior y un intelecto inferior. Así, simbólicamente, está la serpiente que reptaba, y está el intelecto superior, que permite al hombre

223

conocer a Dios: la serpiente celeste. Los

egipcios sabían perfectamente que las serpientes

no vuelan. Pero el hecho de situar a la serpiente

en el aire en determinadas circunstancias tiene

un profundo significado. La serpiente alada,

común a tantas civilizaciones, se empleó

también en Egipto, donde desempeñó un papel

simbólico similar.

El pensamiento paralelo gobierna la
unión

de la cobra y el buitre en la diadema
real que

llevaba el faraón, que representa la
unión del

Alto y el Bajo Egipto, y, al mismo
tiempo,

simboliza la unión triunfal de las
facultades del

discernimiento y la asimilación, la
marca del

hombre perfeccionado, del hombre

regio.

(Schwaller de Lubicz demuestra también la

conexión entre la serpiente y el sentido del

olfato, y muestra cómo este simbolismo

impregna el santuario del templo de Luxor, en

el que se simboliza el sentido olfatorio. Esto, a

su vez, se relaciona con el carácter jeroglífico

que representa a Neith, el neter
«tejedor», ya

que la trama y la urdimbre representan
la

manera egipcia de simbolizar el «cruce»
que

caracteriza al proceso mental.)

Así, la elección del rico y potente
símbolo

de la serpiente para la dualidad
manifiesta no

sólo una total comprensión de los
numerosos

aspectos de la dualidad tanto en su sentido

creador como en su sentido destructor, sino

también un conocimiento igualmente completo

de la naturaleza del animal elegido para representar la dualidad. También resulta

significativo el hecho de que, aunque

generalmente Egipto daba un solo nombre a

cada animal, la serpiente, en su papel de «separadora» (y, por tanto, de «obstructora») de

las obras de Ra, es vilipendiada con una multitud de nombres distintos (quizás clasificando de algún modo los distintos tipos

E. A. WALLIS BUDGE, Hieroglyphic Vocabulary

to the Theban Rescension of the Book of the

Dead, Kegan Paul and Co., 1911, p. 273.

Apop tenía varios nombres: para destruirle era

necesario maldecir todos y cada uno de los

nombres por los que se le conocía.

específicos de obstrucción o de negación). Éstos

aparecen en los innumerables ritos y textos en

los que se supone que el difunto reza para ser

liberado de las formas proteicas que adopta la

negación. Set, el fuego separador, en la terminología cristiana se convierte en Satán, que

es famoso por su astucia; en otras palabras, Sa-

tán se presenta bajo numerosos disfraces, y, en

225

Egipto, bajo numerosos nombres.

Fi: la sección áurea

Los neters de Egipto se basan en el número,

así como los jeroglíficos.

Se puede denominar a los números «el lenguaje del absoluto», una afirmación que no

pretende ser una metáfora, sino una estrecha

analogía, que es posible que pronto obtenga una

confirmación oficial. Los avances en la

lingüística hacen cada vez más evidente que el

lenguaje

humano

no

es

un

sistema

«evolucionado» de habla de un primate,
sino,

más bien, una misteriosa totalidad,
cuyos

fundamentos es posible que sean
comunes a

todas las personas a pesar de las
inmensas dife-

rencias que existen entre las distintas
lenguas.

Hace más de cincuenta años, el
alquimista

Fulcanelli declaró que ciertos sonidos y
combinaciones de sonidos poseían los
mismos

significados independientemente de las
lenguas

en las que se produjeran (aunque su
significado

original podía muy bien haberse perdido con el

paso del tiempo). El conocimiento de dichas

combinaciones es, probablemente, el que se

oculta tras la ciencia de los conjuros, los

cánticos y los sortilegios, que se convierten en

superstición cuando el conocimiento subyacente

se ha perdido y sólo la forma exterior

permanece. En cualquier caso, en la actualidad

la universalidad del significado fonético está

hallando cierto respaldo. Por otra parte, todo

sonido es, en principio, reducible a frecuencias;

es decir, a número.

También

experimentamos

el

mundo

jerárquicamente, como una jerarquía de valores.

La expresión más común de ello es nuestra

distinción (en cualquier caso subjetiva) entre lo

mejor y lo peor. Como seres humanos, podemos

elegir. Incluso podemos elegir hacernos conductistas y sostener la idea de que

no es

posible elegir. En biología se reconoce el orden

jerárquico del organismo: el cerebro gobierna

un sistema de órganos y glándulas que, a su vez,

rigen el flujo de hormonas y secreciones. En las

instituciones humanas, el general manda sobre

el capitán, quien, a su vez, manda sobre el

sargento, y así sucesivamente. Se trata de un

acatamiento natural e instintivo de los

principios jerárquicos que impregnan todo el

universo; unos principios que siempre han

comprendido los sistemas iniciáticos y

religiosos. (Compárese el cristianismo, con sus

esferas de ángeles y arcángeles, con el antiguo

Egipto, donde existe la jerarquía de los neters.)

Aunque hoy esta terminología puede parecer

227

pintoresca, dichas esferas de jerarquías

describen los reinos a los que nuestros sentidos

no tienen acceso, pero que son necesarios

dentro de cualquier esquema universal

comprensible que se corresponda con la

realidad y con los principios de
organización en

la esfera humana.

La organización procede de arriba
abajo, no

de abajo arriba. Las aparentes
excepciones a

esta regla se revelan como una
obediencia

oculta a ella tras un examen más
detallado: una

democracia que funcione es una
jerarquía

basada en la delegación, y las sociedades triba-

les cuentan con sus consejos de ancianos o con

otro cuerpo gobernante establecido por mutuo

acuerdo. Incluso las comunas, en la medida en

que resulten viables, son estructuradas en su

origen por un cuerpo organizador netamente

diferenciado.

El restaurante empieza en el chef, no en el

friegaplatos. Cuando escribo este libro tengo un

plan rector en mente. No avanzo ciegamente

palabra por palabra, esperando que antes o

después «evolucione» una frase. El escultor es

capaz de ver la estatua terminada en el bloque

aún sin tallar.

En lugar de presumir que el lenguaje humano «evolucionó», es hora de tomar en

228

serio y literalmente la afirmación hecha por

todas las grandes civilizaciones antiguas y por

muchas

de

las

llamadas

«sociedades

primitivas»: que el lenguaje fue otorgado a los

hombres por los «dioses». Se interprete como se

interprete (por los «dioses» directamente, o por

los sabios que estaban en contacto directo con

ellos), esto se corresponde con el curioso hecho

de que nunca se ha descubierto ninguna lengua

que no sea gramatical y sintácticamente com-

pleta. Jamás se ha hallado ninguna lengua en un

estadio temprano de «evolución». La lengua

más primitiva permite a sus hablantes expresar

cualquier cosa que deseen en el marco de

referencia de su sociedad. Las lenguas

cambian,

ciertamente, pero no «evolucionan»: el
inglés

actual,

por

ejemplo,

no

está

más

«evolucionado» que el de Shakespeare,
y en

muchos aspectos incluso ha degenerado,
degradado por la publicidad y los
medios de

comunicación hasta convertirlo en un
torpe

montón de frases hechas, o pervertido
por el

«clero» científico, que lo ha
transformado en

una jerga destinada a excluir a los no
iniciados.

Si reconocemos la universalidad de la

jerarquía y recordamos que la física moderna ha

mostrado que la materia no es sino una forma

transitoria de energía coagulada, podemos

229

contemplar el lenguaje desde una nueva perspectiva. En lugar de verlo como un fenómeno aislado propio únicamente de la

humanidad (y de otras formas más

simples de

especies animales), podemos contemplarlo

como una forma de comunicación humana que

también se da en ámbitos superiores al nuestro.

Entonces podemos, con razón, considerar que la

astrología es el «lenguaje» de los sistemas

solares. Y los neters, basados en el número,

constituyen el «lenguaje» del absoluto o
causa

trascendente. Visto así, también resulta
más

fácil contemplar los lenguajes del mito y
el sim-

bolismo bajo su auténtica luz, como
lenguajes

más elevados que el nuestro; más
elevados

porque se basan en —y se hallan
directamente

(numéricamente) relacionados con— las

funciones y principios de los ámbitos superiores

a los que se refieren.

Del mismo modo, los neters actúan como las

consonantes de un lenguaje cósmico, mientras

que las vocales se originan mediante las inte-

racciones

entre

aquéllos.

Todas

estas

interacciones se basan en —y se relacionan

con— las funciones derivadas de la escisión

primordial. Una de las más importantes entre

ellas es la que denominamos ϕ , la sección

áurea.

Quizás el mayor logro de la
reinterpretación

de Schwaller de Lubicz sea la solución
del

significado último de la sección áurea,
un

problema que había inquietado a muchos
de los

más importantes pensadores y artistas de
la

historia.

G. E. DUCKWORTH, Structure, Pattern
and

Proportion in Virgil's Aeneid, Michigan,
1962,

p. 77.

Hace casi un siglo, Fechner demostró,

recogiendo las opiniones de un gran
número de

personas de ambos sexos, que un
rectángulo

construido según la sección áurea con
sus lados

en una proporción de 21:34 posee
mucho mayor

atractivo que cualquier otro rectángulo:
en

ningún caso fue objeto de rechazo, y
obtuvo el

35 por 100 de las preferencias. El
resultado de

esta encuesta ha sido ignorado y
calificado de

poco con-cluyente por numerosos
autores,

quienes aparentemente ignoran el hecho
de que

cada uno de los dos rectángulos que más

se

aproximaban a la sección áurea fue
objeto del

19 por 100 de las preferencias; en otras

palabras, el rectángulo áureo y los dos
que más

se le aproximaban recibieron, en total,
alrededor

del 74 por 100 de los votos; vista desde
esta

perspectiva, la encuesta parece bastante

significativa, e implica que la razón áurea media

produce el rectángulo estéticamente perfecto.

¿Creía igualmente Virgilio que los pasajes o

grupos de pasajes poéticos portadores de esta

misma proporción, exacta o aproximada, po-

seían una belleza matemáticamente formal que

contribuía a la perfección de la

estructura de su

épica?

Cuando divulguemos su significado es

posible que el lector se pregunte,
perplejo, por

qué una explicación aparentemente tan

elemental ha constituido un misterio
durante

tanto tiempo. Pero el hecho es que la
solución

escapó al genio de Leonardo y de
Kepler, a la

inteligencia de varios biólogos
modernos y a la

astucia de numerosos artistas e
investigadores

de la estética. La respuesta a la
persistencia del

asombroso misterio sólo puede hallarse
en el

hecho de que la causa del número, la
escisión

primordial, nunca se comprendió.

Sin embargo, se sabe que ϕ controla las

proporciones de innumerables
organismos

vivientes, que la espiral de las
denominadas

«galaxias espirales» es una espiral fi,
que las

órbitas de los planetas de nuestro
sistema solar

presentan entre sí unas relaciones fi
complejas,

y que las proporciones de las catedrales
góticas

y los templos griegos se hallan regidas por fi.

Aunque mucho antes del trabajo de

Schwaller de Lubicz varios eruditos habían

observado proporciones fi en las pirámides y

otros restos egipcios, sólo en los últimos años

las han reconocido los egiptólogos. Aun hoy se

realizan tentativas de mostrar cómo los egipcios

podrían haber utilizado la sección áurea,
sin

darse cuenta de que realmente lo estaban

haciendo. Pero el hecho es que los
egipcios

conocían y utilizaban ϕ desde las
primeras

dinastías, además de los llamados
«números de

Fibonacci», desarrollados a partir de ϕ .

Evidentemente, los egipcios —y los

constructores de los templos griegos y

las

catedrales góticas, y, hasta cierto punto,
los

pintores

y

los

neoplatónicos

del

Renacimiento—

conocían

también

la

trascendencia de *fi* y el modo de emplearla de

forma eficaz, un conocimiento que, o bien

mantuvieron deliberadamente en secreto, o bien

se perdió inadvertidamente en una época

posterior. Ni siquiera los artistas modernos que

se sintieron fascinados por *fi* y trataron

de

utilizarla (Mondrian y Le Corbusier, por ejemplo) comprendieron su significado, y sólo

la emplearon con un éxito parcial.

233

La sección áurea, o φ , se obtiene dividiendo una línea

A C

por un punto B

A B C

de modo tal que la proporción entre la longitud de la línea completa

A C

y la de la primera parte

A B

sea igual a la proporción entre la longitud de la primera parte

A B

y la del resto

B C

Es decir: $\frac{AC}{AB} = \frac{AB}{BC} = 1,618$

Una línea, AC, se divide por un punto B de

forma tal que AB sea a BC como AC es a AB.

En otras palabras: la porción menor es a la ma-

yor como la mayor es al todo. La razón AB/BC

es igual a AC/AB , y esta razón es ϕ , o 1,6180339...

Así expresado, en términos matemáticos simples, esto puede parecer muy poco extraordinario. Pero ¿cómo saber dónde dividir

la línea, dónde situar el punto B?

Cuando mostremos geoméricamente
cómo se

llega a fi, y lo relacionemos con el
simbolismo

234

del número que ya hemos descrito,
podremos

tener una idea de su trascendencia
universal.

Fi: consecuencia de la escisión

Puesto que el universo físico es «ideal»,
o está

prefigurado en cuatro términos, podemos simbolizar legítimamente su aspecto físico con

un cuadrado, que representa la unidad.

Recuérdese que el cuatro es una analogía de la

unidad. La unidad se convierte en dualidad;

dividamos, pues, el cuadrado por la mitad. La

diagonal de cada mitad trazada hasta la línea de

la base crea fi, la sección áurea. Pero en este

punto nos encontramos con problemas. En un

sentido, no podemos dibujar lo que expresamos;

en otro, no podemos expresar lo que dibujamos.

El matemático alejandrino Teón de Esmirna

trató de resolver un problema parecido con un

absurdo matemático que, sin embargo,

constituye una verdad mística. Postuló una

situación en la que la diagonal del cuadrado era

igual a su lado. Expresado de otro modo,

podemos decir que el uno, al hacerse dos, se

divide en partes desiguales, y que esta

desigualdad está causada por $\sqrt{2}$, y, a la vez, es

$\sqrt{2}$. La mente racional no puede captar esta

situación. Dado que la educación moderna

forma únicamente las facultades racionales, no

podemos dejar de sentirnos incómodos con esta

aparente paradoja. Sin embargo, sí podemos

reconocer la necesidad metafísica de esta si-

tuación. Si la unidad, al hacerse dualidad, fuera

una mera división en partes iguales,
entonces

cualquier universo desarrollado a partir
de la

escisión daría como resultado un
número

infinito de representaciones
materializadas del

absoluto (cualquiera que fuera el
aspecto que

éstas tuvieran). En Egipto, el
reconocimiento de

esta desigualdad fundamental se expresa

mediante el carácter jeroglífico que representa

«la mitad», ' que muestra claramente dos lados de longitud desigual. El modo evidente y

racional de ilustrar «la mitad» habría sido

dibujar dos lados iguales.

Otra forma de abordar el problema consiste

en introducir el concepto de infinito (y sólo en

este caso el uso del concepto de infinito es

legítimo, ya que sólo el absoluto es infinito).

Cuando se utiliza normalmente el infinito en las

ecuaciones matemáticas modernas, se trata de

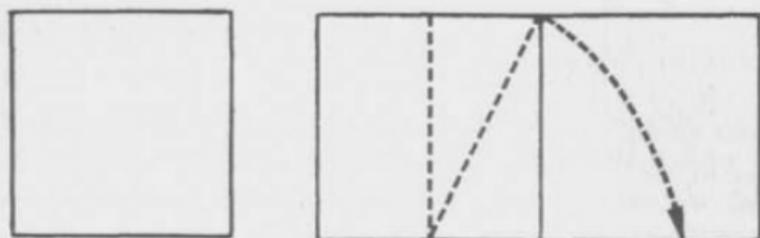
una mera abstracción sin fundamento alguno en

la experiencia, y, por supuesto, resulta imposible de verificar por la ciencia.

Así, nos

encontramos con una ciencia que se enorgullece

236



$$\frac{1 + \sqrt{5}}{2}$$

de basarse en la experiencia y, sin embargo,

utiliza unas matemáticas que no tienen relación

con ésta.

Si nuestro cuadrado es infinito, entonces tanto

su lado como su diagonal tendrán una longitud

infinita (véase J. G. Bennett en la Bibliografía).

En las matemáticas escolares, si se trata como

un «irracional» más,*

y se define como igual a

= 1,618...

Con frecuencia se señala el curioso

predominio de ϕ en las formas naturales,
como

en su relación con la serie de Fibonacci
y el

modo en que esta misma serie se
presenta en la

naturaleza. A veces se estudia con cierto
detalle

por su capacidad de generar proporciones.

237

Pero π y otros irracionales se siguen contemplando como una clase especial de números, y es este punto de vista el que impide a la ciencia y a las matemáticas comprender la trascendencia del irracional.

*Recuérdese la definición de

«irracional» que

ya dimos en el capítulo anterior.

GUY MURCHIE, *Music of the Spheres*,
Dover,

1961, vol. 1, p. 30.

A una altitud de 4.000 kilómetros se
puede uno

mantener en el aire a unos 3 kilómetros
por

segundo y su órbita puede ser incluso
más libre

... Desde aquí, salir completamente del

remolino

es, en términos relativos, cosa de niños.

La regla

es que, en cualquier órbita que le mantenga a

uno constantemente sobre la Tierra (o sobre

cualquier otro cuerpo gravitatorio), lo único que

tiene que hacer es multiplicar su velocidad por

$V \sim 1$ para escapar completamente a dicho

cuerpo. Así, si cualquier satélite con una velocidad media de 3 kilómetros por segundo

incrementa dicha velocidad a $3\sqrt{2}$, o 4,24

238

kilómetros por segundo, se alejará para no

regresar jamás.

El irracional como función

Fi no es un número: es una función.

Considerar

el irracional como un número, aunque sea de

una clase especial, equivale a reducir el con-

cepto de número a algo desprovisto de

significado. El número implica la capacidad de

enumerar; y, por definición, resulta imposible

enumerar con un irracional: no podemos tener

ni imaginar 1,618... gallinas o 3,141... huevos.

Fi, pi y las raíces cuadradas de dos, tres y cinco

son elementos necesarios para formar todos los

sólidos geométricos perfectos,* y para definir y

describir todas las posibles combinaciones

armónicas. Es a este tejido de interacciones, a

este inmenso conjunto de armonías, al que

denominamos «el mundo»; en este caso,

el

mundo físico, que no es sino un aspecto
(el

aspecto tangible, perceptible) del mundo
espiri-

tual, o del mundo de la conciencia. La
clave de

este mundo armónico es el número, y el
medio

por el que se puede comprender el
número es la

geometría.

Platón consideraba la geometría sagrada; los

239

pitagóricos declaraban que «Todo es número»,

y el encabezamiento del papiro de Rhind

egipcio promete «reglas para indagar en la

naturaleza y para conocer todo lo que existe,

todos los misterios, todos los secretos».

Dado que, hasta hace muy poco, la

ciencia

se ha centrado en preguntar «¿cómo?»,
en lugar

de «¿por qué?», ha perdido de vista las
razones

que subyacen a esta reverencia por la
geometría

y la interacción de los números. Los
científicos

contemplan las matemáticas como una

herramienta descriptiva que les permite

describir fenómenos con una exactitud

cada vez

mayor; para los pitagóricos, las matemáticas

constituían la representación simbólica de las

funciones y procesos cuyos resultados son los

fenómenos de los que se ocupa la ciencia actual.

La incomprensión de la mentalidad de los

antiguos tiende a generar una especie de

sarcástico desprecio, especialmente
entre los

divulgadores de la ciencia y las
matemáticas. (A

veces, las mentes auténticamente
creadoras de

estos ámbitos hacen afirmaciones que
revelan

que son pitagóricas de corazón. Esto es
algo

natural, casi inevitable: la creación
implica

síntesis, y la mente puramente analítica

jamás

puede crear. Recuérdese el consejo de E. M.

Forster, merecidamente famoso:
«Limítate a

240

conectar».)

Por desgracia, son los divulgadores y los

autores de libros escolares quienes llegan a un

mayor número de personas, y las

corrientes de

pensamiento erróneas tienden a
perpetuarse, al

menos hasta que llega un punto en el que
la

convención ya no puede ocultar sus
fatídicas

contradicciones e incoherencias
internas. La

bola de nieve baja rodando por la colina
sólo

hasta que su impulso inicial se agota.

* Un sólido perfecto es aquel cuyas caras son

todas idénticas y en el que cada una de ellas es

una forma plana equilátera, como, por ejemplo,

un triángulo, un cuadrado o un pentágono. Los

cinco sólidos perfectos son el tetraedro, el cubo,

el octaedro, el dodecaedro y el icosaedro.

Pitágoras renacido

Este punto aún no se ha alcanzado, aunque es

posible que no estemos muy lejos. En

matemáticas, así como en otros ámbitos y

disciplinas con ellas relacionados, ciertos

aspectos del pensamiento pitagórico están

experimentando un renacimiento. Puede que la

terminología platónica nos siga
pareciendo

pintoresca, pero un creciente número de
personas están empezando a darse
cuenta de que

alude a realidades; de que hay una
diferencia

intrínseca, funcional, entre los números
«cua-

drados», «rectangulares» y
«triangulares»; de

que las leyes de la armonía resultan

universalmente aplicables al mundo físico, y de

que éstas se hallan en consonancia con la

experiencia humana y son demostrables. Y en la

medida en que va reconociendo que esta curio-

sa y antigua terminología oculta verdades, es

posible que también se haga más evidente que

una gran parte de la terminología

moderna, que

no se cuestiona en absoluto, no oculta
sino

ficciones. Considérese, por ejemplo, la

«selección natural», que no puede
explicar el

origen de las especies sin recurrir a la
ayuda de

la «mutación» (que constituye un
misterio); o el

242

«valor de la supervivencia» y la

«ventaja

biológica», que no son sino tautologías:
todo lo

que existe, por muy poco adecuado que
resulte

para la supervivencia, posee un evidente
«valor

de supervivencia» y una «ventaja
biológica»,

independientemente de que miles de
criaturas,

en apariencia más eficaces, se hayan
extinguido

misteriosamente desde hace mucho tiempo.

Esto sólo es explicable recurriendo de nuevo a

la misma tautología: se extinguieron porque no

tenían «ventaja biológica», o porque la perdieron.

Después de reconocer la necesidad de

revisar nuestras concepciones del número, la

geometría y la armonía, podemos volver

a

Egipto, la fuente de las ideas platónicas
y

pitagóricas, así como de la civilización
que

regieron dichas ideas y preceptos
durante miles

de años.

La armonía, hoy, se enseña únicamente a
los estudiantes de música; y, aun en este
caso,

sólo como base de la música, sin aludir

siquiera

al hecho de que esta ordenación
puramente

matemática tiene una trascendencia
universal.

Ya hemos visto las limitaciones (desde
un punto

de vista pitagórico) de nuestra
educación

geométrica y matemática.

Al tratar de presentar aquí una visión

panorámica del Egipto de los
simbolistas, me

enfrento con un problema que
aparentemente no

tiene solución. Todos los lectores —
salvo un

(meramente hipotético) puñado de ellos
—

llegarán al pensamiento pitagórico tal
como yo

llegué: es un estado de prístina
ignorancia. Y no

es que los fundamentos geométricos,

numéricos

y armónicos del pensamiento egipcio sean

especialmente difíciles. No lo son; al menos no

son más difíciles que —pongamos por caso— la

geometría avanzada, y para un determinado tipo

de mente incluso resultan mucho más fáciles

que el álgebra o el cálculo- Pero, para

comprender el pensamiento egipcio,
debemos ir

paso a paso. Y este avance paso a paso
requerirá

una considerable extensión[^] de texto.
Como

ocurre en cualquier geometría, no basta
con

«leer» el tema: hay que estudiarlo. De
hecho, la

obra de Schwaller de Lubicz no se
puede leer:

está escrita para ser estudiada. Este

libro, sin

embargo, está escrito para ser leído.

Me habría gustado presentar una versión

resumida que, sin embargo, diera una
idea de

los actuales procedimientos operativos.

Pero

sólo puedo escribir sobre el Egipto de
los

simbolistas, seleccionando ejemplos
concretos

de la documentación que muestra el tipo

de

evidencias en las que se basa esta

244

reinterpretación radical.

Toda la civilización egipcia, en el transcurso de

sus cuatro mil años de historia, se debe

contemplar como un solo gesto ritual, un acto

de homenaje al divino misterio de la creación.

La unidad, al tomar conciencia de sí, se revela

en la multiplicidad de lo creado, y, en conse-

cuencia, en el universo.

Tum, al contemplarse a sí mismo, crea a Atum a

partir de Nun, las aguas primigenias. La teoría

del Big Bang, que ve el universo como un

acontecimiento

físico

resultante

de

la

acumulación crítica de unas fuerzas puramente

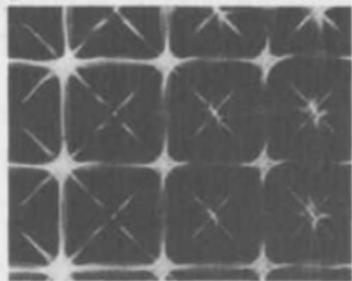
físicas, constituye una versión trivializada,

«desespiritualizada», de este mito.

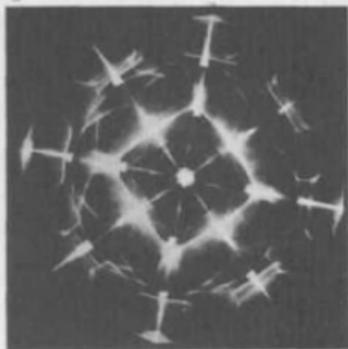
Egipto creó

una civilización a partir de él.

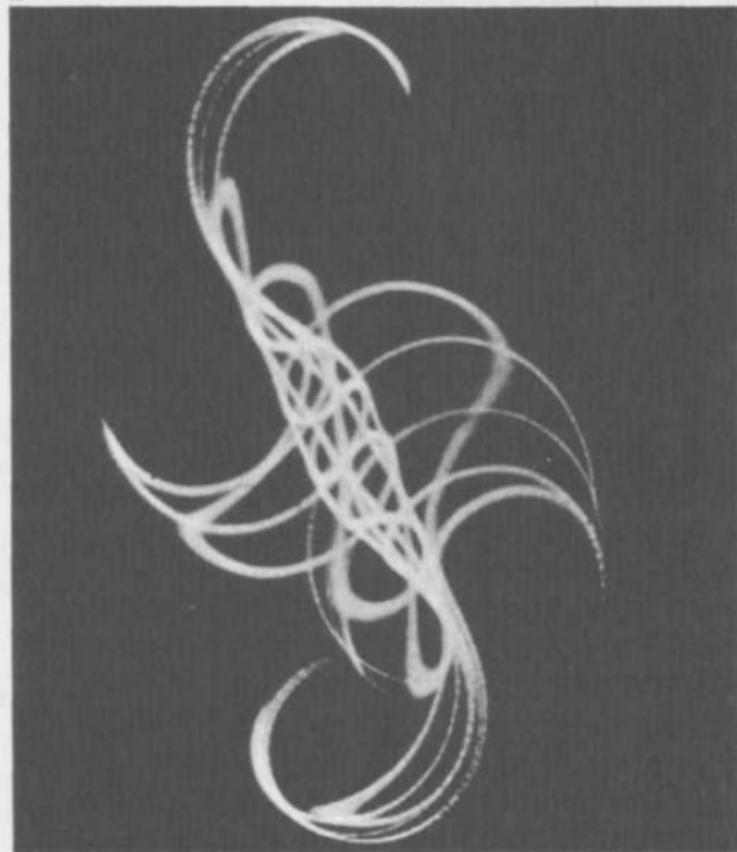
B



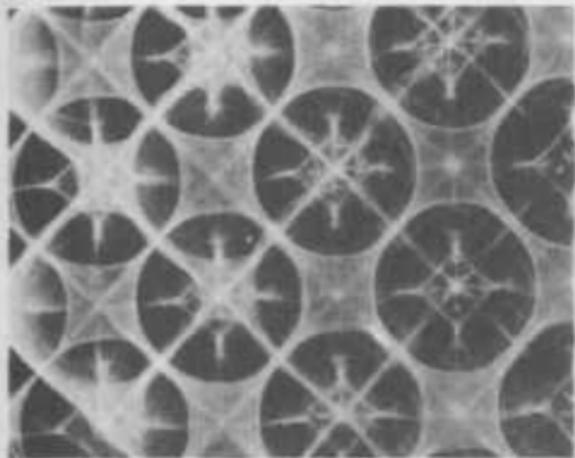
C



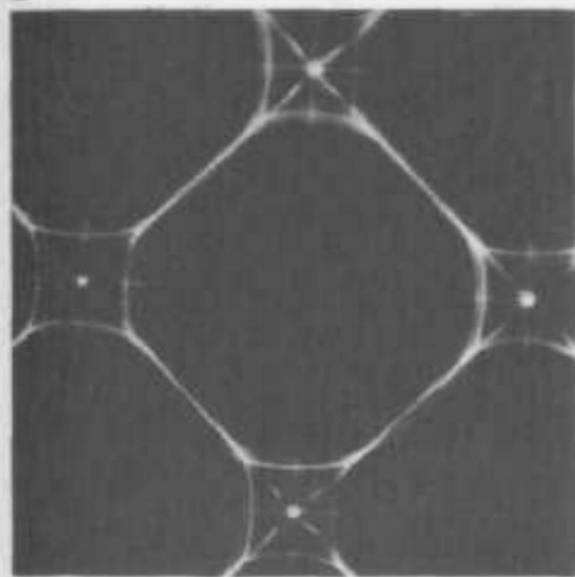
E



A



D



La «cimática», el estudio de las formas de onda,

ilustra de manera espectacular la relación entre

frecuencia y forma. Determinados materiales

sometidos a determinadas vibraciones adoptan

determinadas formas. Una forma dada sólo

puede ser llevada al límite a su correspondiente

frecuencia; la forma es una respuesta a

la fre-

cuencia. La forma es lo que denominamos

«realidad», pero esa realidad es obviamente

condicional, puesto que es la estructura de

246

nuestros órganos de percepción la responsable

de la imagen última. Si nuestros sentidos se

hubieran adaptado de manera distinta, la
realidad adoptaría un aspecto muy
diferente. Si

nuestros sentidos fueran más rápidos
podríamos

percibir la materia como movimiento; si
fueran

más

lentos

seríamos

conscientes

del

movimiento aparente del Sol, y todo nuestro

mundo parecería estar en movimiento.

La vibración es una alternancia entre los polos

positivo y negativo. Metafísicamente, es una

manifestación de la rebelión del espíritu contra

su confinamiento en la materia. En Egipto se

representa a Ptah, creador de las formas,
vendado como una momia.

La cimática proporciona una expresión
visual a

la frase «En el principio era la
Palabra», o, más

exactamente, «el Verbo».

En A, B, C y D, se ha sometido al
aguarrás a

una serie de vibraciones y se ha
fotografiado la

estructura resultante. Esta estructura

prevalece

en todos los casos, y se puede
fotografiar con un

microscopio. E representa un haz de
electrones

sometido a dos campos magneticos
opuestos.

El cristianismo expresa la revelación
egipcia

como Dios Padre, Dios Hijo y Dios
Espíritu

Santo. Y aunque los fundamentalistas
afirman

con vehemencia la verdad literal del parto de la

virgen, y la ciencia la niega con no menor

vehemencia, en este aspecto de la cosmología

esotérica la virgen se puede considerar equivalente a Nut, el «cielo», la matriz (necesariamente) virgen de la sustancia principal.

La escisión primordial provoca una situación que se puede esquematizar mediante

la geometría. Podemos mostrar que este solo

acto pone en movimiento automáticamente la

secuencia de todos los números y de los «irracionales» (que representamos como diagonales). No debemos considerar a los

irracionales como números, o como una

clase

especial de números, sino como
funciones: las

diagonales definen las interacciones
entre los

números. Y, por otra parte, íntimamente
vincu-

ladas al simbolismo del número y a la

geometría, se hallan las diversas escalas

armónicas, de las que se puede
demostrar —sea

geométrica o matemáticamente— que se

derivan de los números que la escisión
pri-

mordial puso en juego.

La armonía se hace con rapidez

extremadamente compleja, y quizás
debido a

ello oscurece para nuestros sentidos su
papel

fundamental en la creación de la
«forma». Es la

248

armonía la responsable de los

fenómenos físicos

concretos a los que los científicos denominan

«realidad», pero que el hombre más juicioso

advierte que no son sino el aspecto físico de la

realidad al que nuestros sentidos tienen acceso.

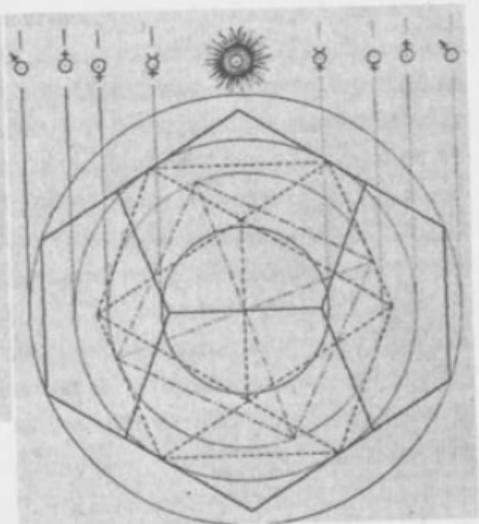
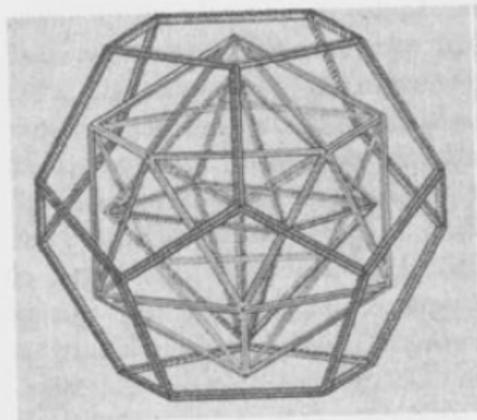
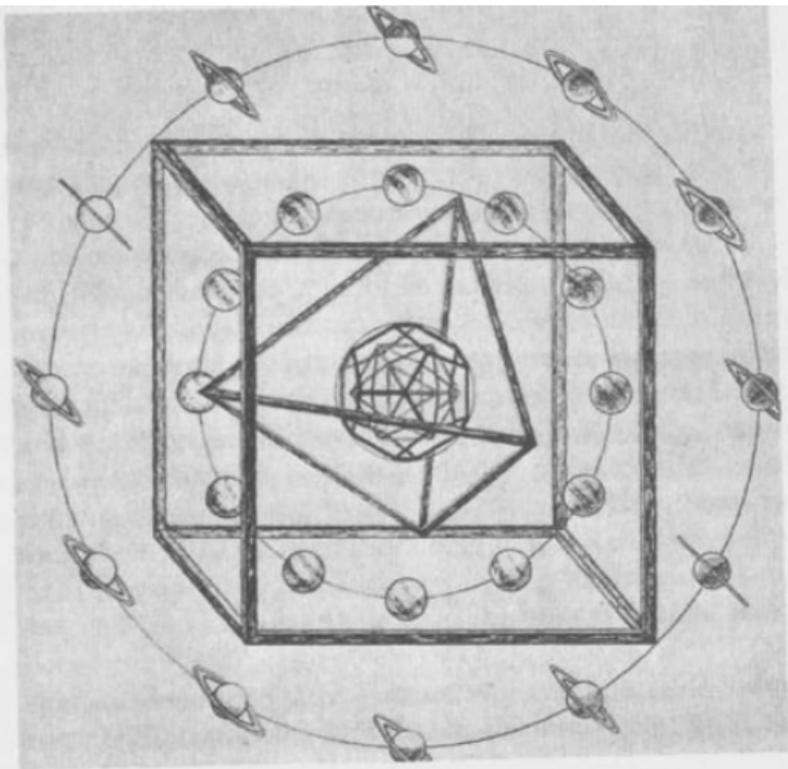
Hablamos de «forma» musical. Sabemos que es

el resultado de armonías que se pueden reducir

a vibraciones; es decir, a números. Sin embargo,

tendemos a pensar en la «forma» musical de

una manera metafórica, mientras que



Dado que los físicos modernos saben ya que ia

materia no es una «cosa», sino un estado o

pauta de energía que se puede describir

mediante las matemáticas, es evidente que los

pitagóricos tenían razón cuando declaraban que

«Todo es número». También la tenían al

suponer que tenía que haber analogías válidas

de la forma y la función. Pero el mundo físico

tiende a responder de manera menos precisa de

250

lo que pretendían los pitagóricos.

Kepler trató

de descubrir una relación entre los sólidos

perfectos, o «platónicos», y las órbitas de los

planetas. Pero estos no se mostraron lo bastante

dispuestos a cooperar como para
convencer a

los astrónomos modernos de la validez
de los

resultados. Sin embargo, aún no se ha
dicho la

última palabra; es posible que una
investigación

más sofisticada confirme algunas de las
ideas de

Kepler

deberíamos contemplarla literalmente.
El sonido

es volumen. Desde el punto de vista moderno

decimos que el sonido «ocupa» espacio; en

consecuencia, es científicamente «volumen».

Desde el punto de vista de la —más precisa—

ciencia esotérica, diríamos que el sonido es

volumen, y, en consecuencia, el sonido es

espacio. En cualquier caso, es volumen.

Es

«forma» en un sentido tan literal como lo es un

gato o una catedral: los tres son el resultado de

una interacción de armónicos; en última

instancia, de números. El absoluto se expresa a

través del número (los neters)[^] y el número

constituye el lenguaje divino: un gato es

literalmente— un poema o una sonata de Dios.

251

Forma y frecuencia

Irremediablemente para la mente literal, existen

evidencias empíricas que demuestran esta

relación directa entre frecuencia y forma. El

estudio al que su fundador, Hans Jenny,

denominó «cimática» (el estudio de las

formas

de onda) ilustra de manera espectacular esta

afirmación esotérica. Diversos tipos de

materiales

sometidos

a

determinadas

frecuencias sonoras adoptan unos patrones y

formas específicos, y dichos patrones y

formas

se dan únicamente a dichas frecuencias.

Nadie

ha sabido responder todavía a la
pregunta de por

qué o de qué modo estas formas se
relacionan

con las frecuencias responsables de su
apa-

rición. Pero el hecho de que la forma y
la

frecuencia se hallan íntimamente
relacionadas

resulta hoy indiscutible.

Esto arroja una nueva luz sobre algunas

antiguas sentencias que se suelen considerar

meramente poéticas o caprichosas. En el

antiguo Egipto, las «palabras» de Ra reveladas a

través de Thot (el Hermes, o el Mercurio,

egipcio) se convertían en las cosas y en las

criaturas de este mundo.

Palabra y mundo

El Evangelio de san Juan empieza diciendo:

«En el principio existía la Palabra, y la Palabra

estaba con Dios, y la Palabra era Dios».

El Li-

bro de los Muertos egipcio, el texto escrito más

antiguo del mundo, contiene un pasaje

sorprendentemente parecido: «Yo soy el

Eterno,

Yo soy Ra ... Yo soy el que creó el
Mundo ...

Yo soy el Mundo ...».* Desde una
perspectiva

esotérica, el papel del «Mundo»
resultaría más

claro si el término Logos se tradujera
por «el

Verbo», en lugar de «la Palabra», como
en

ocasiones se hace.

El «Mundo» (cualquier mundo) es científicamente un complejo vibratorio. A pesar de que muchos místicos cristianos han comprendido el significado esotérico de la poderosa, aunque paradójica, sentencia de Juan, y de que ésta fue magistralmente explicada por el maestro Eck-hard en el contexto medieval, su

exacto significado científico, o
pitagórico, se ha

perdido. Es posible que ni siquiera su
propio

autor lo comprendiera; aunque es
igualmente

posible que la elección de un lenguaje
poético,

en lugar de uno filosófico, fuera una
elección

deliberada (como atestigua el dilema
planteado

a Platón, y más tarde a Plotino, al tratar

de

253

expresar estos conceptos en el lenguaje filosófico discursivo de la época).

Actualmente, en la terminología moderna,

podemos decir: en el instante de la escisión

primordial, incomprensible y —para las facultades humanas— inimaginable, aunque, sin

embargo, expresable y lógicamente necesaria, el

absoluto, al hacerse consciente de sí, creó el

universo manifiesto, cuyo aspecto constitutivo

fundamental es la vibración, un fenómeno

ondulatorio caracterizado por un movimiento de

frecuencia e intensidad variables entre polos con

cargas opuestas. No se debe considerar

este

movimiento como algo separado o
distinto de

los polos, sino, más bien, como aquello
cuya

existencia produce o fuerza la
trascendencia de

los respectivos polos, dado que la
negatividad y

la positividad requieren un concepto
subyacente

de oposición/afinidad que les dote de

significado; en consecuencia, los tres aspectos o

fuerzas se suponen inherentes a la unidad

original, que es el absoluto o causa trascendente

(posiblemente toda esta explicación no supere

las palabras de san Juan).

En Egipto, el arte, la ciencia, la filosofía y

la religión eran aspectos o facetas de una

comprensión completa, y se empleaban de

manera simultánea: no había arte egipcio sin

254

ciencia, no había filosofía que no fuera religiosa. Un aspecto fundamental de esta

comprensión completa era el conocimiento de

que el hombre, a través de sus facultades y de su

constitución física, representaba la
imagen

creada de toda la creación. Y en
consecuencia,

el simbolismo egipcio, así como todas
las

medidas, estaban elaborados, a la vez, a
escala

del hombre, de la tierra y,

P. Barguet, *Le Livre des morts*, Éditions
du

Cerf, 1967, p. 123.

C. H. NIMS, «Problems of the Moscow
Mathematical Papyrus», Journal of
Egyptian

Archaeology, 44, p. 65.

Partiendo de las medidas inglesas,
utilizando un

término arcaico y tres de los modernos
usos

culinarios, podemos, tomando como
base que

un hekat = 1 galón imperial británico,
dar

nombres equivalentes a todas las medidas

fraccionarias. La serie es: un galón; una

azumbre = $1/2$, un cuarto de galón = $1/4$, una

pinta = $1/8$, una taza = $1/16$; un gilí = $1/32$; un

vaso = $1/64$; una cucharada grande = $1/320 = 1$

ro; una cucharadita = $1/3$ ro. Si ponemos al

principio de la serie un tonel = 100 galones {Ox-

ford English Dictionary, 1749, medidas

255

británicas de la melaza) y un barril = 10 galones

(una cifra arbitraria), podríamos escribir la

respuesta al Problema 20 de Moscú, 133 $\frac{1}{3}$

hekat, como 1 tonel, 3 barriles, 3 galones, 1

cuarto de galón, 1 taza, 1 cucharada grande y 2

cucharaditas...

en última instancia, del sistema solar.

Los egiptólogos se devanan los sesos,
sin

éxito, con el curioso sistema de pesas y
medidas

empleado en Egipto; y, por supuesto,
suponen

que nuestro moderno sistema decimal

constituye una mejora en relación a todo
lo

anterior. Pero Schwaller de Lubicz no es

el

único que cuestiona ciertos aspectos de esta

suposición. Incluso en el ámbito egip-
tológico,

el egiptólogo y matemático C. H. Nims
ha

señalado que, como mínimo, las
medidas

egipcias han resistido la prueba del
tiempo.

Hasta hace poco muchas de ellas eran de
uso

común (bajo nombres no egipcios) en todo el mundo.

Aunque puede que resulte fácil calcular en

decimales,

resulta

difícil

trabajar

adecuadamente con las medidas dictadas por

este sistema. Ni el más brillante de los científicos es capaz de visualizar 117,46 litros.

Pero cualquier campesino anglosajón, por

256

ejemplo, puede visualizar de una manera exacta

cinco galones o una pinta, o un campesino

castellano, tres fanegas o dos libras.

El matemático C. Laville (A 1, vol. 1, p.

209) ha analizado las múltiples ventajas de los

sistemas no decimales: «Mientras el hombre

vivió tomando como guía sus impulsos

orgánicos y sus tendencias constitutivas, es

decir, antes de que las grandes civilizaciones

hicieran de él una criatura casi totalmente

divorciada de la naturaleza, empleaba sistemas

no decimales. La más elegante de estas creaciones artificiales fue el establecimiento del

10 como la base de sus cálculos ... El sistema

decimal se halla en permanente conflicto con

nuestras tendencias naturales, carece de toda

relación con nuestra configuración ... la forma

natural de multiplicar consiste en duplicar,

como en 2, 4, 8...».

Éste, obviamente, fue el sistema al que se

adhirió Egipto durante toda su historia. Y, dicho

sea de paso, hoy presenciamos cómo la nueva

ciencia de la cibernética retorna a un sistema de

números binario. También los ordenadores son

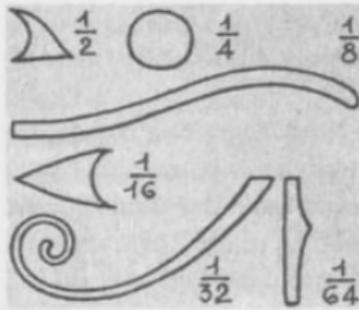
binarios. Y, como suele ocurrir a menudo, lo

más avanzado en ciencia y matemáticas
resulta

ser un retorno a las antiguas maneras,
aunque

con esta diferencia fundamental: los
científicos

257



El ojo da acceso al espacio; es decir, al volumen, y, por tanto, a la medida. En Egipto, las secciones del ojo son los caracteres jeroglíficos que representan a las fracciones de $1/2$ a $1/64$. Las diversas partes suman un total de $63/64$. (La suma de las sucesivas divisiones será siempre menor que la unidad, excepto en el infinito, lo cual resulta perfectamente coherente con el pensamiento egipcio: sólo el absoluto es uno.)

y matemáticos modernos raramente poseen una

visión del todo del que su especializado conocimiento no es sino una parte, y, consecuentemente, sus «soluciones» son provisionales, en una regresión infinita

de crisis

y exigencias. Los sabios de Egipto
sabían

exactamente lo que hacían, y por qué lo
hacían;

ningún aspecto de su conocimiento se
hallaba

divorciado de los demás.

La medida, el volumen y el ojo

Las medidas y volúmenes egipcios
hacen

referencia tanto al hombre como a la

Tierra, y

los medios simbólicos que eligió Egipto
para

expresar sus medidas reflejan su
profundo

conocimiento de las relaciones entre las
propias

medidas y aquellas facultades humanas
que de

258

entrada permiten medir al hombre.

Quizás el

ejemplo más llamativo y convincente de ello sea

el ojo, Uadjit.

El ojo proporciona al hombre acceso al espacio, al volumen, y, en consecuencia, a la

medida. En Egipto, el símbolo del ojo está com-

puesto por aquellos símbolos que representan

las diversas fracciones del hekat.* Los símbolos

suman un total de $63/64$ (puesto que la suma de

una serie de fracciones de la unidad nunca será

igual a la unidad).

Los símbolos de las partes se derivan del

mito en que Set rompe en pedazos el ojo de

Horus. Después Thot, milagrosamente, reúne de

nuevo los trozos.

Aparte del hekat, otras medidas egipcias se

basan también en consideraciones cósmicas. Se

relacionan entre sí armónica, geométrica y

matemáticamente. Vinculan al hombre tanto

con el tiempo como con el espacio. Para el

sabio, significan la renovación perpetua de la

revelación consciente en el ejercicio de

las

tareas de la vida cotidiana. Para el
hombre

corriente, no interesado en la
experiencia

espiritual directa e incapaz de despertar
lo

suficiente como para esforzarse en
alcanzar ese

estado de conciencia superior,
denominado de

formas distintas, como «gracia»,
«samadhi» y

«nirvana», el uso inconsciente, aunque
persistente, de unas pesas y medidas

cósmicamente significativas le asegura
el

contacto con determinados aspectos de
las

realidades superiores,
independientemente de

que no sea consciente de ellas.

Las

consideraciones

teológicas

que

impregnan todos los aspectos del
pensamiento y

la práctica egipcios garantizaban una
sociedad

en la que prácticamente todos los gestos

públicos y privados tenían que ver, de
una

manera

u

otra,

con

unas

armonías

deliberadamente impuestas, desde el tamaño de

una jarra de cerveza hasta la forma de una

pirámide. Con nosotros ocurre exactamente lo

contrario. Hemos nacido entre
disonancias, y

vivimos nuestras vidas en unos entornos
grotescos cuyas formas han venido
dictadas por

engañosas consideraciones de economía
y

utilidad. Como ya hemos mencionado
antes, en

la digresión sobre el secreto, hoy sólo
las

consecuencias más groseras del
progreso re-

sultan susceptibles de medición. Los científicos

más avanzados han llegado ya a la etapa en la

que sus datos les obligan a estar de acuerdo con

los artistas y poetas del siglo xix (como Blake,

Novalis y Melville), quienes podían sentir

260

dichas consecuencias, pero no medirlas.

* Medida de capacidad, equivalente a unos
unos

4,8 litros. (N. del T.)

El reconocimiento de los efectos físicos y

fisiológicos reales del ambiente en el que vive

la gente suscita una serie de preguntas relativas

al arte y la arquitectura egipcios.

El clima desértico de Egipto ha preservado

una parte de su arte mayor que en cualquier otra

civilización. Así, resulta imposible decir si hubo

alguna otra que estuviera tan comprometida con

los objetivos artísticos. Hecha esta salvedad se

puede decir que, con la posible excepción de los

desconocidos constructores de Machu Picchu en

los Andes, ninguna otra civilización ha

practicado el arte y la arquitectura con mayor

habilidad o con una magnitud comparable.

Aparte de los papiros médicos y

matemáticos, nuestro conocimiento de Egipto se

deriva en gran parte del estudio de su arte y de

su arquitectura. Pero, dado que es evidente que

los egipcios no construyeron para satisfacer la

curiosidad de los eruditos de las épocas
posteriores, resulta esencial que
examinemos el

arte y la arquitectura egipcios desde un
nuevo

punto de vista para tratar de desentrañar
los

motivos que tuvieron para producirlos
(que,

obviamente, son distintos de los que
tenemos

nosotros), y también, si es posible, para tratar de

entender las consecuencias prácticas de esta

intensa preocupación artística.

Arte viejo y nuevo

En términos generales, el mundo moderno

contempla el arte como un lujo. La doctrina de

la evolución excluye la posibilidad de unos va-

lores objetivos más allá de la supervivencia

biológica, la cual no constituye un valor en

ningún sentido ético o filosófico, sino una

consecuencia inevitable de la «presión

selectiva». Como extensión de esta filosofía,

todo lo que contribuye a elevar el «nivel de

vida» (hasta determinado punto indefinible)

posee un valor utilitario.

Una vez satisfechas las necesidades relativas a la utilidad, llega el momento de las

actividades de ocio, una de las cuales es el arte,

que quizá sea importante, pero no esencial, y

que ciertamente no lo es en absoluto para la

supervivencia de la especie.

Pero el de utilidad es un término con una

fuerte carga emocional. Cuando se habla del

arte como de algo no utilitario, automáticamente

se da la connotación de superfluo. Incluso

Schwaller de Lubicz sigue la convención de

262

referirse al arte como a algo no utilitario.

Pero, desde el punto de vista de los

egipcios, nuestro concepto de utilidad resulta

ingenuo.

El propósito de toda la existencia humana

es el retorno a la fuente. Éste es el mensaje de

Egipto, así como de todas las demás enseñanzas

iniciáticas. Según tales enseñanzas, estamos

aquí para esforzarnos en recuperar ese estado de

conciencia superior que constituye
nuestro de-

recho de nacimiento. Si no logramos
cumplir

con esta responsabilidad, nuestra
supervivencia

biológica carece de especial
importancia, y

nuestra preocupación por la utilidad no
tiene

significado alguno. Todo lo que
contribuya a la

adquisición de conciencia resulta útil.

Construir

un aeropuerto, volar a la Luna, mejorar el nivel

de vida más allá de lo estrictamente necesario

para satisfacer nuestras necesidades físicas rea-

les... todo esto carece de utilidad. Lo útil es el

arte. El progreso, todo avance tecnológico,

constituye, por su propia definición, una frivo-

lidad.

Aunque es evidente que el amor del hombre a la

riqueza y la gloria personales no estaba ausente

del antiguo Egipto (periódicamente, el clero y la

burocracia corruptos se apropiaban de las

riquezas de Egipto en su propio beneficio),

durante el largo curso de su historia la
civi-

lización egipcia logró, en cierta medida,
que la

vida de su pueblo fuera sencilla y libre
de

complicaciones, mientras dedicaba la
mayor

parte de su talento y riqueza a la
ejecución del

arte y la arquitectura religiosos.

A través del estudio del arte y la

arquitectura egipcios, Schwaller de
Lubicz pudo

recuperar la sabiduría de un grupo de
iniciados

que se perpetuaba generación tras
generación

(«el Templo»), responsable de mantener
intacto

aquel corpus de conocimientos a lo
largo de

toda la historia egipcia y de manifestarlo
en sus

obras. Según Schwaller de Lubicz, es

esto —y

no un hipotético conservadurismo innato
— lo

que explica la sorprendente coherencia
del arte

egipcio a lo largo de toda su larga
historia. Hay

que decir que el supuesto «Templo»
resulta

igualmente hipotético. Pero, dado que
las

ciencias, el lenguaje y las asombrosas

capacidades técnicas de Egipto eran ya
completos desde los inicios de su
historia,

entonces es que, o bien los egipcios
debían de

ser experimentadores muy osados para
haber

adquirido esas extraordinarias
habilidades y

conocimientos (en cuyo caso, el súbito
cambio a

un

«conservadurismo

extremo»

resulta

inexplicable), o bien —como creen
Schwaller

264

de

Lubicz

y

muchas

otras

fuentes

heterodoxas— la sabiduría de Egipto no es sino

el «suma y sigue» de una anterior civilización

perdida (en cuyo caso la mera capacidad de

mantener intacto y perpetuar tan inmenso

corpus de conocimientos implica una organiza-

ción especializada y deliberada). Se

puede citar

a ciertas tribus primitivas como
ejemplos de

conservadurismo, pero, en realidad, los
antro-

pólogos no disponen de cuatro mil años
de

historia de ninguna de esas tribus. Sus
mitos y

leyendas suelen aludir a cambios, a
épocas en

las que su organización no era lo que es
hoy; y,

lo que es más importante, ninguna de dichas

tribus construyó nada equivalente a la pirámide

de Keops o al templo de Luxor. Su

«conservadurismo» no resulta, pues, aplicable a

Egipto.

Arte egipcio

Para comprender el arte egipcio, primero

debemos distinguir cuidadosamente

entre dicho

arte y el nuestro.

En el mundo occidental, el término
«arte»

significa algo distinto para cada uno: es

«autoexpresión», «comentario social»,
«arte por

el arte», «un medio de radicalizar a las
masas» o

265

«un instrumento para proporcionar
placer

estético». En resumen, pues, para nosotros el

arte raras veces es lo que tendría que ser, y lo

que siempre ha sido: una forma de utilizar las

facultades humanas de una manera tal que

provoque una conciencia de las realidades

sobrehumanas, del reino que está más allá de los

sentidos.

En todas las grandes civilizaciones
antiguas

se ha utilizado el arte para incrementar
la

comprensión, para llevar a los hombres
y a las

mujeres a una experiencia de la realidad

superior

a

la

que

podrían

alcanzar

individualmente si se limitaran a sus
propios

recursos. El arte no está destinado a ser
«disfrutado»; está destinado a iluminar.
En

Egipto, no obstante, quedamos
impresionados

por la armonía de la proporción y el
orden de la

composición, aunque la satisfacción

estética sea

meramente

un

efecto

secundario,

un

subproducto de la interacción del
número (que,

al utilizar principios armónicos
complejos,

evoca en nosotros la correspondiente

conciencia

de dicha armonía).

Por desgracia, esta distinción no
significa

demasiado

a

menos

que

hayamos

experimentado personalmente, aunque
sea sólo

por un momento, los efectos de este arte

266

superior. Pocos de nosotros lo hemos hecho.

No tenemos una civilización propia, y, en

consecuencia, disponemos de muy poco arte

real. Desde el Renacimiento (que tuvo tan poco

de

auténtico

«renacimiento»

como

la

Ilustración, o Siglo de las Luces, de auténtica

«iluminación»), no ha habido arte en este

sentido tradicional. Algunos individuos de

genio, después de una inmensa lucha personal,

han logrado irrumpir en este reino de lo

trascendente. Su obra conlleva la
intensidad

(aunque nunca la magnitud) de Chartres,
el Taj

Mahal o Luxor. Y mientras los sencillos

campesinos y artesanos sentían el
impacto de

aquellas antiguas estructuras, las
mayores obras

del Occidente moderno resultan
inaccesibles a

las multitudes; y, a juzgar por las
críticas

escritas por las «autoridades», aún más
a los

especialistas. No todo el mundo puede
leer una

novela de Dostoievski. Uno puede
escuchar

fielmente una y otra vez los últimos
cuartetos de

Beetho-ven, y no oír nada más que un
vigoroso

rasgueo, hasta que un día algo ocurre, y
uno se

da cuenta de que se halla en medio de un

drama

en el que unas inexorables fuerzas
cósmicas se

enfrentan entre sí.

El resto del arte occidental no alcanza
tales

alturas, y raras veces pretende siquiera
hacerlo.

267

En el mejor de los casos constituye una
especie

de encomiable periodismo hecho de

agudas

observaciones; en última instancia, una glorificación precisamente de aquellos aspectos

de la vida cotidiana a los que, según todas las

enseñanzas iniciáticas, sólo vale la pena prestar

atención en la medida en que se reconocen

como obstáculos que hay que superar. Y en el

peor de los casos, y el más común, el arte

occidental no es sino egoísmo o neurosis, o

ambas cosas a la vez.

En general, los egiptólogos y los

historiadores del arte adoptan una postura

ambivalente frente al arte egipcio.

Reconocen la

perfección de la técnica y la magnitud de las

obras (la pirámide de Keops, por ejemplo,

utiliza más piedra que todas las iglesias de Gran

Bretaña construidas desde los inicios del

cristianismo; el conjunto de pirámides de Zo-ser

constituye el mayor conjunto monumental

dedicado a un único propósito jamás construido

por el hombre). Pero Egipto es

severamente

reprendido por su «conservadurismo»,
por su

falta de originalidad; los eruditos se

compadecen de los oprimidos artistas
egipcios,

obligados a ahogar su impulso creador
por las

consideraciones teológicas. En
ocasiones,

alguna voz amable hace oír su protesta,

invitándonos a suspender el juicio
cuando nos

hallemos frente a las obras de una
cultura tan

ajena a la nuestra como la egipcia. Pero
esto,

que parece generoso y tolerante, es
también un

sinsentido. A menos que dé la
casualidad de que

seamos santos o maestros zen, seremos

incapaces de suspender el juicio
absolutamente

en nada que nos afecte emocionalmente.

Ésta es

una verdad a la que resulta desagradable

enfrentarse, e incluso las mentes más

herméticamente selladas albergan la
ilusión de

tener una mentalidad abierta. Lo mejor
que

podemos hacer cuando nos hallemos
frente a

una cultura ajena es reconocer que sí
estamos

juzgando, y, en consecuencia, intentar tener

presente que nuestros puntos de vista son

necesariamente subjetivos.

En cuanto a la creatividad, la originalidad y

la tan cacareada «libertad de expresión», que se

suponen tan vitales para el artista, también son,

en gran parte, ilusiones. Casi siempre quienes

hacen hincapié en su importancia no son tanto

los artistas como los eruditos, los historiadores

del arte y los esteticistas, que en sí mismos no

son artistas. Es cierto que el dogma de la

«autoexpresión libre» está profundamente

arraigado en nuestra educación, y que la

mayoría de los artistas le rinden homenaje

inconscientemente. Pero si examinamos con

detalle los métodos empleados por un buen

artista moderno, aun por uno considerado

«abstracto», pronto veremos que, en ausencia de

un canon establecido o de un imperativo

teológico, el artista trata de crear —a menudo

de manera desesperada— un «estilo» personal.

Pero ¿qué es el «estilo»? Es, a la vez, una

expresión de la personalidad del artista y de un

conjunto de reglas personales. Así, el artista

pasa a trabajar en el marco de este conjunto de

reglas, explorando todas sus posibilidades. Sin

él, no podría trabajar en absoluto. Si

decide, con

la suficiente determinación intelectual,
no

seguir ninguna regla en absoluto,
entonces el

resultado —como en los casos de John
Cage,

William Burroughs y otros vanguardistas
— es

el caos, no el arte. Decir que la
intención es

crear caos con el fin de captar el
espíritu de la

época no sirve de nada, ya que, en cuanto caos,

dichas creaciones no resultan especialmente

perturbadoras. Para crear un caos artístico, un

caos que empuje a los hombres a la

desesperación en un tiempo tan breve como el

que se emplea en leer un libro, contemplar un

cuadro o escuchar una obra musical, es

necesario utilizar de una manera
deliberada una

serie de eficaces desarmonías: para
saber qué

270

desarmonías crearán el efecto deseado,
primero

el artista debe conocer —o, al menos,
sentir—

las leyes armónicas que tiene que
romper.

El carácter deseable de la «libertad

artística» no resulta, ni mucho menos, evidente.

Y, si observamos el arte en términos de su

resultado (seguramente la forma más válida de

contemplantarlo), es posible incluso argumentar en

contra de la libertad personal de expresión

artística. Pero no vamos a llevar este argumento

más allá, puesto que disponemos de otra

argumentación válida en el mismo sentido,

aunque esta última no se basa en las consideraciones habituales, sino en la intrínseca

naturaleza específica de las actividades

adecuadas para cada una de las sucesivas eras

precesionales. Es decir: las eras de Tauro, Aries,

Piscis y, ya, la de Acuario, exigen (por su

propia naturaleza, por la evolución y el desarrollo orgánicos de las facultades humanas)

diferentes medios y modos de expresión.

Mientras tanto es importante no perder de

vista la distinción entre el arte producido bajo

una tiranía —los insípidos abortos ideológicos

de la Rusia comunista o de China— y el arte

producido bajo las directrices de una tradición

esotérica, que nos deja el legado de los prodi-

gios de Egipto, de las catedrales góticas y del

271

Taj Mahal.

272

Arte, claridad y lógica

Una vez hecha esta distinción, y contemplando

con cierta cautela la noción de «libertad
de

expresión», estamos en situación de
observar de

nuevo el arte egipcio y su motivación

subyacente, que también es distinta de
las

nuestras.

Posiblemente el mejor modo de abordar
esta

nueva perspectiva consista en examinar
primero

con cierto detalle el modo en que no
debemos

observar el arte egipcio. Para ello basta
con

analizar un solo párrafo de un famoso
artículo

de un arqueólogo de renombre, N. F.
Wheeler.

El artículo, titulado «Pyramids and their

Purpose», apareció publicado en la
revista

Antiquity, en 1935.

En los círculos egiptólogos se considera que

este artículo dio el golpe de gracia a la entonces

moribunda piramidología. Según su propio

autor, éste llegó a sus conclusiones a través de

las «evidencias arqueológicas fidedignas» y del

«sentido común».

Wheeler habla de los artistas de las primeras

dinastías de Egipto: «No cabe duda de que los

egipcios de la era de las Pirámides constituían

un pueblo extraordinario, que desarrolló unas

habilidades técnicas y artísticas excepcionales.

273

Eran pensadores lógicos y lúcidos, sistemáticos

en todo lo que hacían; eran perseverantes y

notablemente exactos a la hora de ejecutar los

planes que se les daban, y no se contentaban en

absoluto con hacerlo "bastante aproximado" ...

No te-

nían ningún miedo de trabajar con los soportes

más difíciles, y en aquella época (la era de las

Pirámides) los preferían a otros materiales más

fáciles de elaborar».

A primera vista, esto parece bastante

inocuo: si uno se lo encuentra en un libro de

texto universitario, dejaría que se deslizará ante

sus ojos sin darse cuenta y sin cuestionarlo.

Sin embargo, se trata de una falacia psicológica,

y delata una perfecta indiferencia hacia la

facultad supuestamente responsable de haberla

engendrado: el «sentido común».

¿Cómo unos «pensadores lógicos y lúcidos»

pueden hacer que sus artistas trabajen con

materiales difíciles, en lugar de hacerlo con

materiales fáciles? El resultado final será una

estatua o un templo que tendrán, más o menos,

la misma apariencia independientemente del

material empleado. Un bosquimano africano al

que algún entrometido progresista le instara a

pasar a la agricultura, respondería: «¿Para qué

hemos de plantar cuando hay tantos frutos de

274

mongo-mongo en el mundo?».

Esto es sentido común, un ejemplo perfecto

de «pensamiento lógico y lúcido».

Nuestro

propio sentido común nos llevaría a una con-

clusión idéntica. ¿Por qué hacer un trabajo que

nos resulta innecesario?

La evidente maestría técnica y artística de

los templos del Imperio Antiguo presupone

algún tipo de pensamiento lúcido. Pero
¿qué

clase de «lógica» puede dictar una
preferencia

por trabajar con materiales difíciles?

Para comprender los motivos de los
egipcios, debemos buscar más allá de esta

lógica. Y encontraremos varias
posibilidades.

La primera, y la más evidente, es que a
los

egipcios les interesaba la durabilidad, y,
en

consecuencia, trabajaban con granito y
diorita,

en lugar de hacerlo con piedra caliza,
una

elección que probablemente implica un
punto

de vista filosófico, no lógico.

Esta posibilidad, aparentemente
plausible,

queda generalmente descartada cuando
se

estudian los métodos egipcios. Las estatuas de

granito y de diorita solían instalarse en templos

construidos con piedra mucho más blanda, y los

propios templos solían construirse sobre unos

cimientos francamente chapuceros.

Siguiendo un razonamiento de tipo

275

occidental, los egiptólogos llegan a la

conclusión de que se trataba de medidas orientadas a economizar. Pero, tal como señala

Schwaller de Lubicz, el cuidado y el detalle

fabulosos (y, por tanto, caros) con los que se

terminaba el resto del templo descartan un

motivo económico. En consecuencia, no es

posible que la durabilidad por sí sola fuera la

responsable.

Si la lógica de la durabilidad no dictó la elección del material, entonces quedan dos opciones.

La primera es que, por alguna razón, los egipcios consideraban que el producto final justificaba el trabajo adicional. ¿Cuál podría ser

esa razón? El artista egipcio no era libre de

elegir su material o su tema. En consecuencia,

parecería que quienes mandaban elegían deliberadamente unos soportes difíciles con el

fin de crear dificultades a sus artistas. Como ya

hemos mencionado, es una ley universal, dictada por las necesidades del número, que el

éxito tenga lugar sólo frente a una oposición

equivalente.

Al forzar a los artistas a trabajar con los

materiales

más

intratables

(y

evitar

deliberadamente el desarrollo de una
tecnología

compleja para facilitar la tarea), los
sabios de

Egipto proporcionaban a sus artistas un desafío

que les daba la oportunidad de alcanzar un nivel

de maestría que nunca habrían logrado si se les

hubiera dejado a merced de sus propios recursos.

Los artistas occidentales, aun los grandes,

raras veces son pensadores. Cuando

nuestros

mejores artistas hablan de sus propias obras,

con frecuencia nos encontramos con que no han

meditado profundamente en el tema, mientras

que los pensadores y teóricos — incapaces de

escribir una novela, de pintar un cuadro o de

componer una sinfonía— ni hablan ni pueden

hablar por experiencia, de modo que
debemos

tratar sus ideas con cautela. ¿Quién
confiaría en

un libro de cocina escrito por una
«autoridad»

que jamás hubiera frito un huevo?

¿Arte para quién?

El principal beneficiario del arte es el
propio

artista. Sólo puede transmitir a su obra
aquello

que personalmente comprende, y en el ejercicio

de su arte desarrolla su comprensión.

En términos occidentales, la «comunicación»

constituye un aspecto tan importante del arte

que apenas podemos imaginar un arte que no

pretenda «comunicar», en el sentido que

277

nosotros atribuimos al término. Si un

escritor

moderno escribe una novela o una obra
teatral,

su intención inequívoca es que ésta sea
leída o

representada. Sin embargo, podemos
estar

seguros de que, si al leer la novela o ver
la obra

nosotros aprendemos algo, él ha
aprendido

mucho más al hacerla. Aun así, se trata
de algo

casual.

Si el artista occidental, mediante una combinación de talento y disciplina, llega a una

comprensión de sí mismo y de sus motivos,

puede producir un magnífico cuarteto o unos

Hermanos Karamázov. Por otra parte, si no lo

hace, seguirá durante el resto de su vida diciendo tonterías sobre su infancia

infeliz o los

problemas raciales, y no aprenderá nada que

merezca la pena saber.

En Egipto, los artistas eran los sabios

anónimos, en el sentido en que entendemos

modernamente la inspiración. Ellos diseñaban

los templos, las estatuas y los frisos. Es cierto

que los escultores, pintores y canteros

eran

meros artistas interpretativos, pero no se trata de

una condición ignominiosa en absoluto. No se

nos ocurre pensar que un virtuoso del violín esté

«reprimido» porque deba interpretar las notas

de Beethoven o de Bartok. Por otra parte, aun

dentro de la restricción de la obra impuesta,

existen amplias oportunidades para el ejercicio

de la creatividad (si no fuera así, llegados a un

cierto nivel de interpretación todos los virtuosos

sonarían igual). Y si el virtuoso lo es realmente,

compartirá la revelación de Beethoven.

El artista egipcio se hallaba exactamente en

esta situación, pero era más afortunado:
no tenía

que interpretar una y otra vez a
Schumann y

Una noche en la antigua Viena para
poder llegar

a interpretar ocasionalmente el Cuarteto
en do

menor sostenido. En lugar de ello, se
veía

constreñido a trabajar sobre unas formas

impuestas por la ley cósmica, la ley
armónica, y

el éxito en la realización de su tarea le asegura-

ba el enriquecimiento de su propia comprensión

en aquellos aspectos concretos de la sabiduría.

Aquellas enormes obras estaban diseñadas

desde el principio para proporcionar una

percepción de la sabiduría del templo a todos

los niveles, desde el más humilde

picapedrero

hasta el maestro escultor, pintor y cantero.

Si ojeamos cualquier examen pictórico del

arte y la arquitectura egipcios, nos haremos una

idea de la magnitud y la maestría de sus obras;

si reflexionamos durante un momento,

percibiremos la naturaleza exhaustiva de la

actividad que se debió de requerir para producir

aquello. Luego, si, en lugar de aceptar

279

pasivamente la conclusión ortodoxa de que todo

esto fue el producto de un engaño organizado

para satisfacer la megalomanía del clero y de los

faraones, lo contemplamos como un constante

ejercicio de desarrollo de la conciencia individual, nos acercaremos a lo que debió de

constituir uno de los aspectos de la motivación

de los egipcios.

Hoy, la tecnología priva a una enorme cantidad

de hombres de obtener la satisfacción derivada

del trabajo. Los sociólogos nos aseguran mansamente que esto es parte del precio

que

debemos pagar por el «progreso». Es cierto, no

obstante, que, aun en la situación actual, al-

gunos espíritus heroicos e inventores crean retos

en oficios que en sí mismos no los contienen.

Pero la inmensa mayoría de los hombres no

pueden hacerlo. Y ésta es una de las causas que

contribuyen a producir al hombre moderno:

desprovisto de dirección, de fe o de comprensión, y con la cabeza llena de hechos,

su única respuesta a las inevitables agitaciones

de su humanidad interior es la violencia, el sexo

o la apatía.

Egipto organizaba las cosas de otro modo.

Y, al contemplar sus obras, no deberíamos

sorprendernos de que las antiguas fuentes grie-

gas —escritas en una época en la que Egipto

280

carecía ya de supremacía militar y en la que, en

relación a su anterior situación, se hallaba en

decadencia artística— hablen de que los

egipcios eran la más feliz, saludable y religiosa

de todas las razas. Dado que no tenemos ninguna razón especial para suponer que los

griegos engañaban a sus lectores, no hay motivo

para no tomar esas informaciones al pie de la

letra. Y no tenemos más que mirar a nuestro

alrededor, a las tiranías que nos rodean

innumerables, pero inevitablemente
condenadas

a desaparecer—, para comprobar si la
gente es

feliz y saludable, por no hablar ya del
aspecto

religioso, en esos regímenes.

Dado que no podemos realmente
suspender

nuestro juicio, sí podemos, al menos,
reconocer

nuestra incapacidad y contemplar este
arte ajeno

conscientes de lo que hacemos nosotros.

Asimismo, debemos reconocer que,
aparte

del extraño sistema de jeroglíficos, la
mitología

y los neters, no podemos experimentar el
arte

egipcio intacto en ningún otro caso.
Tenemos

estatuas, frisos y otras obras
individuales

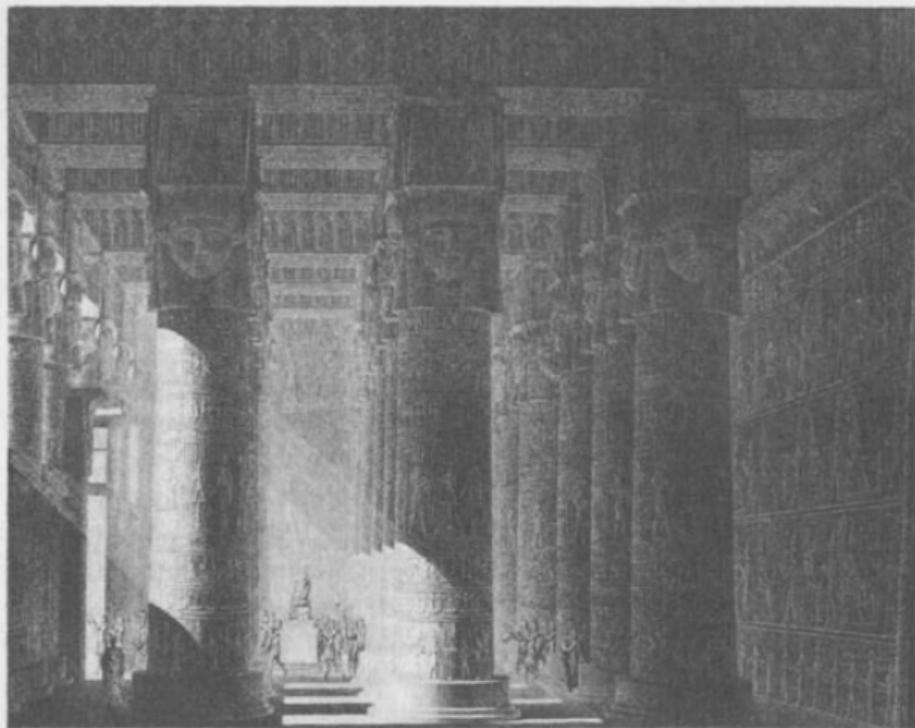
perfectamente conservadas, que resultan

impresionantes por sí mismas. Pero en todos los

casos estaban destinadas a ser contempladas en

el contexto del templo completo (al menos

cuando estaban destinadas al público en general,



Representación del templo de Dendera «en pleno funcionamiento» debida a los artistas napoleónicos. Dejando un cierto margen de libertad a la imaginación romántica probablemente se expresa la idea mejor que en cualquier fotografía, al tiempo que la perspectiva permite al artista hacer lo que no puede hacer la lente de una cámara.

y no a las tumbas, en las que servían a fines

mágicos y simbólicos). Y es esto lo que

no

podemos experimentar intacto. Por
extensas que

puedan ser, las ruinas egipcias no dejan
de ser

ruinas.

Los colores han desaparecido, los muros
se han

desmoronado, los techos se han venido
abajo.

No podemos sino imaginar el
espectáculo

cuando, en un determinado día del año, y sólo

ese día, a la salida del sol un rayo de luz cruzaba

una puerta abierta y atravesaba el nártex del

templo, de 250 metros de largo, dotando de una

aureola resplandeciente a un singular coloso de

piedra blanca; y esto en medio de ritos, cánticos

e incienso, todo ello diseñado para un
único

propósito y formulado según unas leyes
armónicas concretas.

Dado que el arte egipcio no se basa en
la

inspiración individual tal como nosotros
la

conocemos, sino en el conocimiento, y
dado que

dicho conocimiento se halla inscrito en
las

ruinas en forma de proporciones,
jeroglíficos y

mitos (todo lo cual hace referencia a la
trascen-

dencia del número), nos hallamos en
situación,

siguiendo a Schwaller de Lubicz, de
retroceder

en el tiempo y, mediante nuestro método

moderno y gradual, descubrir la
compleja

gradación de los múltiples aspectos de
la

sabiduría egipcia.

Estamos ya muy lejos de aquellos

«pensadores lógicos y lúcidos» que
preferían

utilizar materiales difíciles en lugar de
fáciles.

Aun así, no hemos abordado todavía el
aspecto

más importante del arte y la arquitectura

egipcios: el propósito al que servía el
producto

en su conjunto.

Tenemos a nuestra disposición las
extensas

ruinas de una sociedad que, en el
transcurso de

cuatro milenios, dedicó sus recursos al
arte

puesto al servicio de la religión.
(Estrictamente

hablando, lo que Schwaller de Lubicz
denomina

el «Templo» egipcio constituye una
orga-

nización más compleja y global que la religión

tal como hoy la entendemos; pero, ante la falta

de un término más preciso, habrá de servirnos el

de religión.)

Aunque resulta evidente que no puedo

«demostrar» que este arte organizado sirviera a

los artistas como ejercicio de desarrollo de la

conciencia, las analogías extraídas de las

declaraciones de los mejores artistas modernos

hacen plausible este supuesto: no es en absoluto

esencial que el arte «comunique» para que se

justifique.

Incluso hoy existe un tipo de «arte»

concebido para guiar a quien lo practica a través

de la senda de la conciencia, aunque tendemos a

pensar en él no como en un «arte», sino, más

bien, como en un ejercicio de disciplina. En esta

categoría de arte se incluye el tiro con arco, la

pintura, la elaboración del té y las artes

marciales en el contexto zen, así como las

danzas de los derviches y de los danzarines del

templo en la India y Bali. Con la posible
excepción de la pintura zen, ninguna de
estas

artes está destinada a «comunicar».
Observe la

danza de un derviche, y no sacará nada
de ello;

trate de bailar como él, y se llevará una
gran

sorpresa.

Sin embargo, una gran parte del arte
egipcio



Estos movimientos de danza rituales del Imperio Antiguo resultan curiosamente parecidos a los practicados hoy en determinados grupos dedicados al «crecimiento personal».

parece no encajar ni en esta categoría ni en la

categoría occidental de la «comunicación». Si

aceptamos que todo arte que no sea mera autoexpresión constituye un ejercicio de desarrollo de la conciencia, seguimos

sin poder

explicar suficientemente el de Egipto.

285

El arte como «magia»

Ciertamente, Egipto tenía sus danzarines,

músicos y guerreros, y es prácticamente seguro

que realizaban dichas actividades a la manera

zen. El escritor romano Luciano habla de los

mimos egipcios, quienes expresaban los más

profundos misterios religiosos a través de los

gestos. Se cree que en la música que interpretan

actualmente los coptos existen vestigios de estas

formas de baile. Y está claro que en toda la

pintura egipcia se presta una cuidadosa atención

a los gestos rituales.

Pero, aun aceptando el arte y la
artesanía

como legítimas actividades encaminadas
a la

expansión de la conciencia, seguimos
sin poder

explicar qué motivos tenían los egipcios
para

enterrar todas aquellas obras maestras
en

tumbas destinadas a no ser abiertas
jamás. ¿Qué

sentido tenía?

Para la mente moderna, la preocupación egipcia

por la muerte, los ritos funerarios y el más allá

no es más que superstición. Pero si refle-

xionamos sobre el hecho de que la calidad de la

vida moderna constituye un corolario directo de

la calidad de los conocimientos de quienes la

configuran (los científicos, los

educadores, los

profesionales de los medios de comunicación;

286

en menor medida, los artistas; y, en una medida

aún menor, los políticos y el público en general), podemos estar preparados para cuestionar todos y cada uno de aquellos presupuestos predominantes que no se puedan

sustentar en pruebas irrevocables. Por ejemplo,

tras observar las evidencias que se nos ofrecen,

podemos convenir, sin temor a equivocarnos, en

que el mundo es redondo; pero de ningún modo

estamos obligados a aceptar opiniones

científicas sobre temas tales como la

reencarnación o los viajes del alma tras la

muerte, aunque la ciencia afirme sus puntos de

vista con el mismo aplomo con el que habla de

la redondez de la Tierra.

Los temas centrales del arte y la arquitectura

egipcios son la reencarnación, la resurrección y

el viaje del alma por el averno. El hecho es que

la ciencia no sabe nada sobre estos temas. Por

muy firmemente que las mantenga y las exprese, sus creencias carecen de fundamento.

También es un hecho que estos temas son

fundamentales en las creencias de otras antiguas

civilizaciones, todas las cuales fueron evidentemente capaces de gestionar sus sociedades con mucho más éxito que la nuestra.

Dada nuestra ignorancia en estas áreas,

somos

libres de elegir entre las conclusiones
de las

287

diversas autoridades opuestas, aunque
ninguna

de ellas está, ni puede estar, sustentada
por una

evidencia de peso; por mi parte, antes
aceptaría

las enseñanzas sobre el alma humana de
los

constructores del templo de Luxor que
de los

inventores del napalm.

Teniendo en cuenta que la física
moderna ha

mostrado que la materia y el mundo
físico no

son sino una forma de energía, no hay
ninguna

razón imperiosa que impida suponer que
los

términos, tan manidos y difusos, de alma
y

espíritu pueden muy bien tener un significado.

Abordar adecuadamente el tema de la reencarnación, la resurrección, la magia, el

simbolismo, el alma y el espíritu es algo que

queda fuera del alcance de este libro.

Simplemente señalaremos que nuestra propia

ciencia se halla lo suficientemente avanzada

como para destruir de una vez por todas
el

presupuesto racionalista de que estas
cuestiones

constituyen necesariamente ficciones.
No hay

nada en la ciencia física que haga la
reencarnación

imposible,

ni

siquiera

improbable. Se trata de un tema que desborda el

marco de la ciencia: no es mensurable. Como

tampoco es posible medir el peculiar estado

mental que considera que la mensurabilidad es

el criterio último. El materialismo es una actitud

288

metafísica: una filosofía pueril y una fe

negativa, pero filosofía y fe al fin. No es una

consecuencia lógica de la ciencia.

Como en todas las demás enseñanzas

iniciáticas, Egipto sostenía que el objetivo del

hombre en la tierra era el retorno a la fuente. En

Egipto se reconocían dos caminos para llegar a

este mismo objetivo. El primero era la vía de

Osiris, quien representaba la naturaleza cíclica

del proceso universal; ésta era la vía de las

reencarnaciones sucesivas.

El segundo camino era la vía de Horus, el

camino directo a la resurrección que el

individuo podía alcanzar en una sola vida. Es el

camino de Horus el que constituye la base de la

revelación cristiana, y, según Schwaller de

Lubicz, el objetivo del cristianismo era poner

esta vía directa a disposición de todos aquellos

que decidieran embarcarse en ella, en lugar de

dejarla exclusivamente en manos de un pequeño

grupo de iniciados selectos, que, en Egipto,

constituían «el Templo». En este sentido

—y

sólo en éste— ha habido una
«evolución» en los

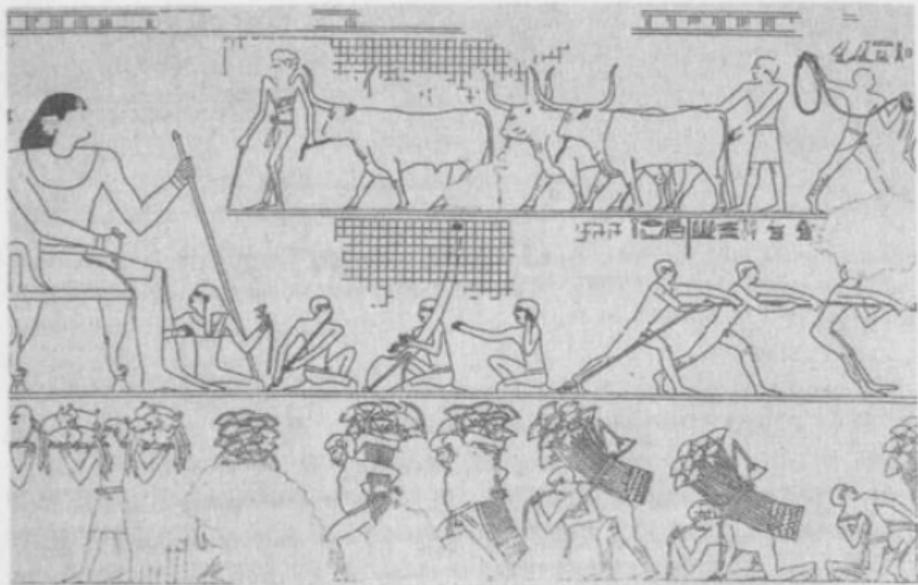
asuntos humanos.

Ahora bien, si la muerte no se ve como
una

disolución final (como entre nosotros),
sino,

más bien, como una fase (crucial) de
transición

de un viaje, la preocupación egipcia por
la



Escenas de la vida cotidiana que los eruditos consideran una especie de ligero alivio de la obsesiva teología de Egipto. Sin embargo, estas escenas no son menos espirituales en su intención ni en su contenido. El rey, representante terrestre del hombre cósmico o «desarrollado», está siempre ocupado en asuntos completamente espirituales; las escenas de artes y oficios se dan únicamente en las tumbas de los nobles y de los plebeyos, pero simbolizan la consecución de lo espiritual a través de la mediación de lo material. Como en las escenas dedicadas a la teología, los detalles poseen una trascendencia interna y no se han elegido arbitrariamente.

El antiguo Egipto no tenía cine, pero sí comprendía el principio en el que éste se basa. Obsérvese el recolector de papiros de la parte inferior. Su viaje dura más tiempo del que se necesita para recoger un simple manojito de papiros, ya que al principio es joven y va envejeciendo en cada «fotograma». Asimismo, ha observado cuidadosamente que hay un tallo doblado, y cuando está erguido lo sujeta con la mano. Esto es una representación simbólica de un aspecto de la vida de Oukhotep, visir de Sesostri I (XX dinastía, 2000-1788 a.C.), quien, obviamente, era un hombre de gran talento: «Único confidente, tesorero, gran jefe de los sacerdotes de Hator, señor de Cusa, escriba de los Libros divinos, maestro de todos los cetros y ropajes, «único de su clase y sin rival», aquel que domina los secretos que sólo uno conoce».

muerte se

·
COLÍN BLAKEMORE, en *The Listener*,
11 de

noviembre de 1976, p. 596.

La persistencia del alma más allá de la
mera

muerte física constituye un principio
casi

universal de las religiones y las
filosofías. No

es, creo, únicamente una expresión del egoísmo

del hombre; es la inevitable formulación

cultural de la más básica y esencial necesidad de

cualquier cosa viviente: el deseo de sobrevivir.

En la teoría de Darwin éste se veía ampliamente

satisfecho por el éxito reproductivo y una repro-

ducción abundante. Para los egocéntricos

platónicos, la reencarnación era necesaria,

también ... La transmigración del alma no es,

sin embargo, una idea original de Platón, ni

tampoco es el suyo el ejemplo más extremo de

la hipótesis. Pitágoras, quien probablemente

fundó la geometría con su teorema sobre

las

dimensiones de los triángulos
rectángulos, creía

que en una existencia anterior había sido
un

arbusto. La filosofía religiosa de la
hermandad

pitagórica parece hoy cosa de risa.

convierte exactamente en lo contrario de
lo que

aparenta ser: es, en realidad, una
preocupación

por la vida, en el más profundo de los sentidos

posibles.

Dado que los principios subyacentes al universo son los mismos en todas partes, la

analogía constituye un medio más preciso —en

última instancia, más «científico»— para llegar

a la comprensión de los fenómenos que la

simple medición. De ahí que todas las

enseñanzas sagradas utilicen la
parábola, la

analogía, el mito y el símbolo, en lugar
de los

hechos. Los hechos no ayudan a la
comprensión.

Si la reencarnación es una realidad,

entonces, al morir, el «alma»
descarnada se

halla en una situación parecida a la de la semilla

física, que necesita que la cascara se disuelva

para poder brotar. Como la semilla, el «alma»,

imperfecta pero viable, se encuentra en una

situación vulnerable, ya que se puede pisotear

fácilmente y, además, requiere unos nutrientes

específicos para satisfacer sus

necesidades. En

el caso del alma, estos nutrientes no son físicos,

sino espirituales (de ahí la costumbre

generalizada en todo el mundo de realizar

elaboradas preparaciones, ritos y oraciones

fúnebres).

En nuestro caso, obviamente, la provisión

de estos nutrientes es «mágica»; pero

nuestra

educación, basada como está en
presunciones

materialistas (aún hoy, después de más
de

setenta años de teoría de la relatividad y
de

física cuántica), inculca en nuestras
mentes la

noción de que la magia es sinónimo de
superstición.

Schwaller de Lubicz define la magia

como

292

la manipulación de unas fuerzas armónicas que

pueden residir fuera de nuestra percepción sen-

sorial y que, en consecuencia, escapan al cerco

de una posible medición.

Vivimos, todavía hoy, en un mundo mágico.

El arte es magia. Su efecto no se puede medir ni se puede comprender racionalmente.

En cierta medida, la metodología del arte sí se

puede medir, se puede descomponer en los

armónicos, vibraciones, longitudes de onda y

ritmos que la integran. Pero esto solo no explica

—ni puede explicar— el efecto producido, que

es mágico. Una transformación de energía ha

tenido lugar en nuestro interior. Y sólo la

comprensión del significado de los números que

gobiernan los ritmos, las longitudes de onda,

etc., puede dar cuenta de dicha transformación.

Por ejemplo, supongamos que nos comemos

una patata. Al cabo de poco tiempo,

puede que

la energía de la patata se haya transformado en

energía de pensamiento. También esto es magia:

la magia de los neters. Nuestra ciencia puede

realizar mediciones de los aspectos cuantitativos

del fenómeno: la conversión de la patata en

pensamiento, o en rabia, o en cólera, es un

hecho. Pero para explicar los aspectos cualitativos de la transformación de la energía,

293

la ciencia sólo sabe caer en los sofismas de la

jerga evolucionista: la energía se transforma

debido a que los organismos que pueden transformarla poseen una «ventaja biológica»

sobre aquellos que no pueden hacerlo.

Esta es

una imposición del pensamiento humano
sobre

las fuerzas de la naturaleza,
supuestamente

ciegas y accidentales. Una «ventaja»
implica un

objetivo. Pero, según esta teoría, no hay
objetivo alguno.

El propósito de los prodigiosos
esfuerzos

artísticos y arquitectónicos de Egipto

era

mágico. En los templos esa magia era pública,

destinada a operar sus transformaciones en los

individuos que los utilizaban. En las tumbas, en

cambio, la magia estaba dirigida al alma

descarnada de los difuntos. ¿Quiénes somos

nosotros para decir que se trataba de

superstición, que era un error, que no

servía

para nada?

Así considerada, la preocupación egipcia

por la «muerte» adquiere sentido, aunque sigue

siendo ajena a nuestras propias preocupaciones,

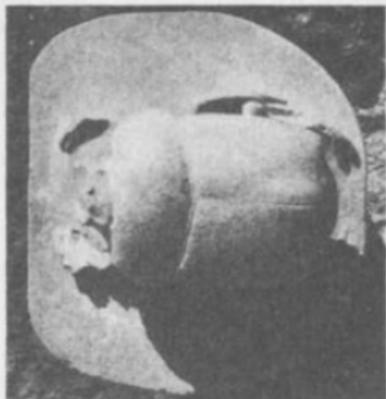
que no tienen que ver siquiera con la «vida»,

sino con el «nivel de vida». Las construcciones,

estatuas y frisos de Egipto estaban concebidos

para llevar tanto a los hombres vivientes como a

las «almas» descarnadas de los muertos ante la



El escarabajo pelotero, Jeper, símbolo del sol de la mañana, del Sol como principio transformador. El escarabajo pone sus huevos en una bola de estiércol, y finalmente, como si fuera por generación espontánea, aparecen las larvas que se han alimentado del estiércol de la bola. La analogía con el Sol —que desaparece por la noche y aparece en toda su gloria por la mañana— resulta evidente. El símbolo se refiere también a la función del Sol. En términos humanos, el cerebro del hombre es su sol y su principio transformador. Schwaller de Lubicz señala la semejanza de forma entre el escarabajo y el cráneo humano.

presencia de los neters.

Arte simbólico

Finalmente llegamos al simbolismo.

Todo el

arte egipcio es simbólico.

Normalmente consideramos que un símbolo es

algo que representa a otra cosa sin demasiada

precisión. En literatura —como ocurre con

Joyce o con Virginia Woolf, por ejemplo—, se

trata

de

un

sistema

subjetivo

de

correspondencias que significa una cosa para su

autor y puede, o no, comportar un significado

similar para los lectores. Podemos considerar

que un símbolo es un recurso arbitrario que

295

representa un concepto o una serie de

conceptos

(como, por ejemplo, la bandera de un país). Para

nosotros, un símbolo no tiene significado a

menos que ya sepamos qué es lo que se supone

que representa. Entonces actúa como una especie de signo o abreviatura.

En Egipto, el simbolismo constituía una ciencia

exacta. Ya hemos aludido al rico y

apropiado

símbolo de la serpiente como
representación del

poder dualizador. Todos los símbolos y
los

caracteres

jeroglíficos

egipcios

son

similarmente profundos y apropiados. Y
es a

través del estudio del simbolismo
egipcio como

podremos apreciar la penetrante
capacidad de

observación (es decir, «científica») de
los egip-

cios.

Sus

símbolos

están

cuidadosamente

extraídos del mundo natural, y el
símbolo

elegido en cada caso es el que mejor
expresa o

encarna una función o un principio. Así,
el

símbolo elegido representa esa función

O ese principio en todos los niveles

simultáneamente: desde la más simple y

evidente manifestación física de dicha
función

hasta la más abstracta y metafísica.

Por desgracia, el simbolismo de Egipto,
quizás

el rasgo más global y notable de su
civilización,

es también el que para nosotros resulta
menos

296

accesible. Aunque, siguiendo a
Schwaller de

Lubicz, seamos capaces de penetrar en
el

significado interno de los símbolos
individuales,

lo más probable es que pocos de nosotros

logremos siquiera «leer» un texto tal como

estaba destinado a ser leído. La naturaleza de

los símbolos, con sus múltiples significados, es

tal que éstos no se pueden leer de la manera

lineal, secuencial, que actualmente utilizamos

para leer un libro; requieren un estadio

de

conciencia más elevado que hoy sólo algunas

personas experimentan después de varios años

de practicar la meditación, en la que el todo se

percibe como tal.

En ocasiones, si somos afortunados,

podemos experimentar esto mismo con un

cuadro o una obra musical. Si uno

conoce la

experiencia, y sabe que no se engaña,
entonces

sabr  también cuál es el estado
psicológico

necesario para leer el texto egipcio tal
como se

debe leer, aunque no pueda aspirar a
participar

de él.

Pero aunque esta experiencia directa nos
está vedada, todavía podemos reconocer

el

carácter insostenible de la visión
ortodoxa, que

no ve en el simbolismo egipcio (como
en todos

los métodos egipcios) más que un medio

engorroso y primitivo de hacer una serie
de

297

cosas que se podrían realizar de una
manera más

fácil.

El egiptólogo, como un buen hijo del siglo

xvni, profesa el credo de la facilidad.

Una

matemática que resulte más fácil es

automáticamente mejor; un alfabeto que permita

a todo el mundo escribir lo que quiera es mejor

que un sistema jeroglífico que requiera años de

aprendizaje.

Estamos tan acostumbrados a aceptar que la

facilidad creciente es sinónimo de progreso que

nunca cuestionamos esta idea. Sin embargo, se

trata de un juicio de valor arbitrario.

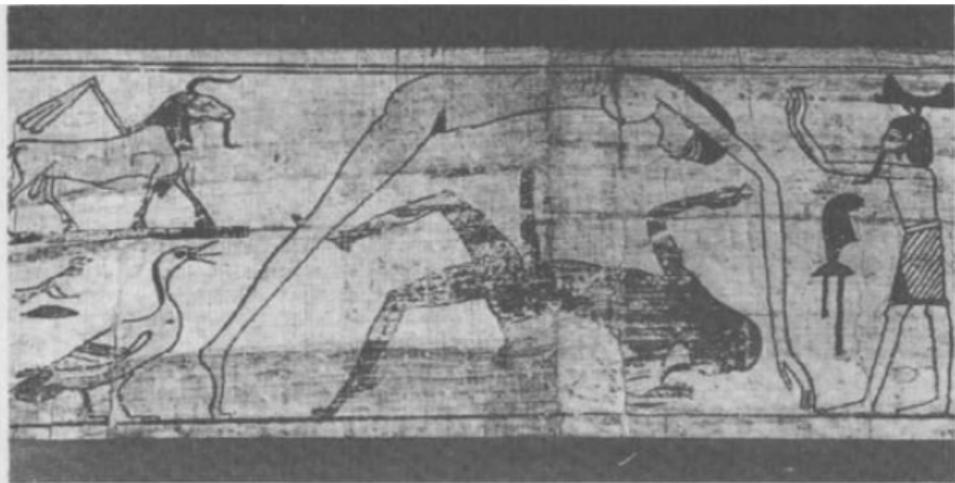
Esta preocupación por la facilidad se denomina

«sentido común»; pero, en realidad, no se trata

más que de otra genuflexión inconsciente ante

el altar de la teo-economía, el culto de
Occidente.

298



Geb, el «dios de la tierra», desgarrado o separado de Nut, la «diosa del cielo». Los científicos consideran primitivas estas representaciones gráficas de la creación, aunque a veces encantadoras. Sin embargo, para explicar el hecho de la creación los propios científicos deben recurrir a la fantasmagoría de la teoría evolucionista, quizás el más infundado corpus de superstición que jamás haya infectado la mente humana. Egipto abordaba los principios que subyacen a los hechos. Nut, hembra, es matriz de creación. Geb, macho, es principio fecundador. Pero la creación en este nivel es espiritual, no material: el falo se dirige hacia el cordón umbilical. Así, la separación del cielo y la tierra es, a la vez, causa y efecto.

(Probablemente, la actual obsesión en todo el

mundo por el deporte refleja una apreciación

innata de la excelencia, de lo que se realiza por

el mero placer de hacerlo, de la dificultad: el

reto que anteriormente entrañaba la aventura

cotidiana de vivir, pero que hoy ha sido

eliminado

por

la

tecnología.

Algunos

afortunados han percibido la naturaleza
del pro-

blema, y compiten entre sí, o contra el
reloj,

mientras millones de personas observan
y viven

sólo de una manera indirecta una
experiencia

que debería ser la suya.)

Cuando observamos Egipto y
descubrimos

que ciertos aspectos de su civilización resultan

poco manejables, conservadores o innecesaria-

mente primitivos, debemos recordar siempre

que sus valores no eran los nuestros.

Invariablemente, siempre que observamos sus

métodos con detalle, podemos ver que, dados

sus objetivos, su negativa a renunciar a sus

engorrosos métodos, a desarrollar un alfabeto o

una tecnología más avanzada, era deliberada, y

se basaba en una comprensión de la naturaleza y

el destino humano más profunda de la que

poseemos nosotros.



Osiris itifálico, símbolo de la regeneración. El falo está situado en el lugar del cordón umbilical. El correcto emplazamiento anatómico del falo era algo que, obviamente, estaba dentro de las capacidades pictóricas de los antiguos egipcios; pero el falo situado en la posición del cordón umbilical simboliza el poder de autorrenovación de Osiris.

Resumen

A continuación veremos brevemente los aspectos concretos de la ciencia, el simbolismo,

el mito y la literatura egipcios tal como los in-

terpretan Schwaller de Lubicz y algunos otros

autores. Sin embargo, dado que esta digresión

sobre el significado y el propósito del arte egip-

cio nos ha llevado tanto tiempo debido al hecho

de que la lectura es un proceso lineal, y las

observaciones que hicimos hace ya bastantes

páginas es posible que hayan quedado

oscurecidas u olvidadas, me gustaría resumir las

dificultades y las desventajas intrínsecas que

aparecen al aproximarse al arte egipcio:

1. El conocimiento egipcio constituye un todo.

Ningún aspecto está concebido separado del

resto. Dado que, para nosotros, no hay ninguna

otra manera de estudiarlo que no sea por partes,

debemos tener claro constantemente que

cualquier conclusión a la que lleguemos

debemos relacionarla siempre con el todo del

que se ha extraído.

302



Doma del toro salvaje. Sin duda, ésta es una representación del método realmente utilizado para domeñar a un toro preparado para el sacrificio. Al mismo tiempo, el toro salvaje representaba la indómita fuerza interior (normalmente sexual). El sacrificio material del toro constituye una representación simbólica de una búsqueda espiritual, necesariamente interior.



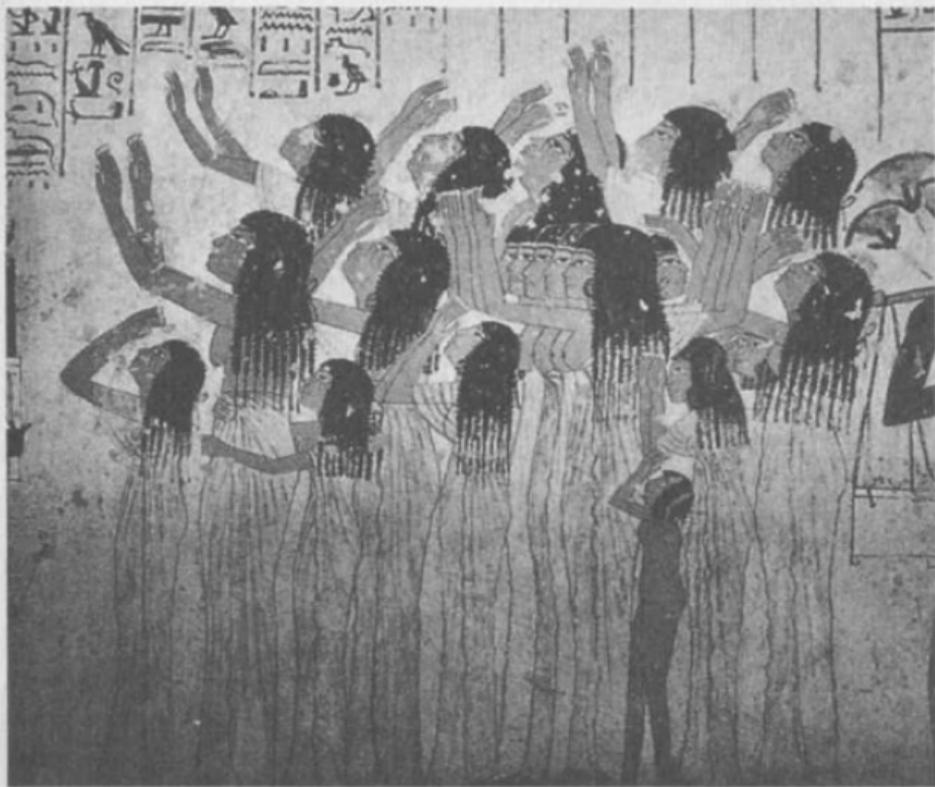
Escena de caza. Los galgos egipcios ciertamente cazaban antilopes en el desierto. Pero el antilope era también una de las numerosas criaturas que pertenecían a Set (¿acaso porque éste se caracteriza por huir del enemigo?); por tanto, las escenas de caza simbolizan un aspecto de la victoria sobre las fuerzas de Set.



No parece probable que en la vida cotidiana los cuidadores de las perreras adiestraran simultáneamente a sus galgos y a sus monos. Pero las fuerzas animales del interior del hombre se deben mantener a raya todas a la vez: no tiene ninguna utilidad salir a pasear a los perros mientras el mono nos destroza la casa.

Ptah, creador de la forma, fuego descendido a la Tierra, aspecto creador de Ra. Ptah se representa mediante el carácter jeroglífico que equivale a «la mitad», que a la vez representa la escisión primordial, la ruptura de la perfección del absoluto.





Plañideras. Tumba de Ramsés. Obsérvese la atención que se ha prestado a los detalles de los gestos. Un gesto es activo, y se ha representado con dos manos derechas; otro es receptivo, y se ha representado con dos manos izquierdas. La prueba de que se trata de algo deliberado nos la da la figura de la muchacha de la hilera inferior, la tercera desde la izquierda, que abraza a la mujer adulta con las dos manos anatómicamente normales.

2. El conocimiento egipcio es siempre

implícito, nunca explícito. Sólo era «secreto» en

el sentido de que no se hallaba consignado por

escrito (si no era en los Libros de Thot, que se

conservaban en Her-mópolis y que se

mencionan en algunos textos). Egipto no habló

de su conocimiento, sino que, más bien, lo

incorporó a su arte y su arquitectura, dejando

que ejerciera su efecto de una manera

304

emocional: Egipto hablaba al espíritu del

corazón.

3. La autoexpresión no constituye un aspecto

necesario de la creatividad.

4. El arte, la religión, la filosofía, el mito, las

matemáticas y la ciencia egipcias se basan en la

premisa —abstracta y metafísica, pero lógicamente inevitable— de la escisión primordial. De ella surgen de forma natural el flujo y la interacción de los números, el órgano mediador de la sección áurea y los «irracionales» con ella relacionados, y la armonía. A través del estudio del número, los irracionales y la armonía, el hombre se

halla en

situación de comprender el conjunto de la

creación así como todas las leyes, principios y

funciones subyacentes a los fenómenos físicos,

que son resultados. Nuestra ciencia estudia sólo

dichos resultados, o, más exactamente, sus

aspectos mensurables. Así, el hecho de la vida

está, por definición, fuera del alcance de la

ciencia occidental tal como actualmente se

practica; esta ciencia es una disciplina

mortuoria, que se dedica a diseccionar los

cadáveres de los fenómenos.

5. Egipto era práctico. Estrictamente hablando,

el arte es práctico. Es práctico organizar una

sociedad de manera tal que permita a los

305

A



B

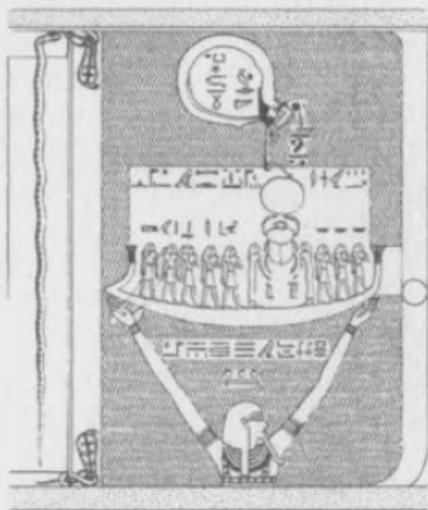


La red para capturar aves salvajes (A). Los egiptólogos consideran que estas escenas no son más que deliciosas representaciones de la vida cotidiana. Pero cuando la red no sólo contiene aves, sino también hombres cautivos y animales atados (como en Edfú), está claro que posee otro significado. En B, la red es arrastrada por el rey en compañía de los tres *neters*, lo que parece una extraña manera de pasar un día de la vida cotidiana, incluso en Egipto. Schwaller de Lubicz descubrió que la red también se basaba en unas proporciones geométricas extremadamente interesantes. Ciertamente las aves salvajes se capturan con este método; pero aquí estas «aves salvajes» son símbolos del espíritu, al que el hombre, en su búsqueda del dominio interior, debe capturar.

hombres realizar sus objetivos
espirituales, e

incluso les invite a hacerlo.

306



El barco del Sol, sustentado por Nut, el cielo (con la mano izquierda en el brazo derecho, y la mano derecha en el brazo izquierdo), guiado por la «conciencia» y el «verbo». Cada detalle de cada relieve o pintura egipcia posee un significado preciso y meditado. Nada es accidental, caprichoso o supersticioso. Todos los detalles revelan sus significados a la luz de los métodos simbólicos desarrollados por Schwaller de Lubicz.

6. Aunque no podemos experimentar el impacto emocional del arte y la arquitectura egipcios, sí podemos, al menos,

observarlo en

su propio contexto, no como una llamada a la

sensibilidad estética ni como un instrumento de

una tiranía impuesta, sino como un perpetuo

ejercicio de desarrollo de la conciencia.

7. Finalmente, y dado que los métodos de

Egipto eran —en sentido amplio, pero también

de forma concreta— mágicos, los
propósitos a

los que apuntaban el arte y la
arquitectura

egipcios siguen siendo insondables para

307

nosotros, y seguirán siéndolo hasta que
el

hombre moderno alcance de nuevo un

conocimiento equivalente de las
realidades

espirituales en las que se basaba todo

Egipto. Lo

que para nosotros es «magia», para Egipto era

ciencia, y, en cierto sentido, incluso tecnología.

La ciencia moderna ignora la reencarnación

y la resurrección, pero si podemos aceptar la

posibilidad

de

que

estos

conceptos

correspondan a realidades, entonces
debemos

enfocar el tratamiento que les dio Egipto
como

algo de lo que sólo podemos aprender,
puesto

que no tenemos nada que añadir.

Igualmente deficiente resulta nuestro

conocimiento y nuestro tratamiento del

simbolismo. Cada símbolo egipcio fue cuidadosamente extraído del mundo natural

como el que mejor expresaba y encarnaba toda

una gama de principios y significados, desde los

más abstractos hasta los más concretos.

Schwaller de Lubicz contempla el conjunto

de la civilización egipcia como un gigantesco

símbolo,

conscientemente

organizado,

y

adecuado a las fases por las que la
humanidad

pasaba entonces. En consecuencia,
cuando

observemos

los

diversos

aspectos

del

conocimiento egipcio, no debemos
olvidar

nunca que todos ellos se desarrollaron
para ser

308

aplicados a un plan predeterminado.

309

Ciencia y arte en el antiguo Egipto

Astronomía

Desde la época napoleónica hasta la actualidad,

los astrónomos interesados en la evolución de

su ciencia han vuelto los ojos hacia Egipto, y,

aunque han discrepado en los detalles, en

general han llegado a la conclusión de que la

astronomía egipcia era más avanzada, sofisticada

y refinada de lo que reconocen los

egiptólogos. Schwaller de Lubicz
examina y

resume cuidadosamente las evidencias
que lo

avalan, añadiendo algunas notables
ideas

propias.

Como todas las civilizaciones antiguas,

Egipto dedicó mucho tiempo y energía al

estudio del firmamento. Los
historiadores

imaginan que una combinación de

necesidades

agrarias prácticas y primitiva
superstición

resulta suficiente para explicar este
antiguo

interés universal.

Egipto observaba el firmamento, hasta
donde alcanzaba a hacerlo, con tanta
precisión

como nosotros. En cierta medida, a esta
información se le daba una utilidad
práctica en

agricultura, geodesia y el sistema de pesas y

310

medidas. Pero al mismo tiempo, los datos de la

astronomía se estudiaban por su propio

significado; es decir, servían a los propósitos de

la astrología, que es el estudio de las

correspondencias entre los acontecimientos del

firmamento y los de la Tierra.

Las evidencias contemporáneas de que dichas

correspondencias existen son exhaustivas e

indiscutibles. En cualquier otro ámbito, la

cantidad y calidad de las evidencias directas e

indirectas contemporáneas que las atestiguan

serían suficientes para dar por zanjada la cues-

ción más allá de toda duda. En los

últimos diez

años, un gratificante número de científicos, tras

haber observado estas evidencias, las han

aceptado. Sin embargo, por numerosas razones

psicológicas y filosóficas, el tema de la

astrología sigue teniendo una fuerte carga

emocional,

hasta

el

punto

de

que,

recientemente, 186 eminentes científicos
—in-

cluyendo a 19 premios Nobel—
firmaron un

manifiesto condenando el resurgimiento
del

interés en la astrología. Este gesto
simbólico —

totalmente

fútil,

aunque

sumamente

interesante— indica, en primer lugar,
que los

186 científicos no habían observado el
montón

de

evidencias

que

sustentan

las

correspondencias entre lo celeste y lo terrestre,

311

y, en segundo término, que el «colegio cardenalicio» que preside la «Iglesia» del

progreso ya no se siente seguro de su posición:

hace unas décadas los científicos jamás se

hubieran sentido lo bastante amenazados
como

para hacer pública una condena oficial
(14).

Estas

modernas

evidencias,

aunque

convincentes, se refieren naturalmente
sólo a

aquellas correspondencias astrológicas
que

están al alcance de los modernos
métodos de

medición. Sin embargo, son
sobradamente

suficientes para justificar el tipo de
pensamiento

analógico necesario para clarificar los
usos que

los egipcios daban a la astronomía.

Como ya hemos visto, partiendo de la
Escisión

Primordial y avanzando a través del
estudio del

número, comprendemos los fenómenos físicos

como los resultados de funciones y procesos

que interactúan entre sí. Para dotar de significado al revoltijo de impresiones comunicadas por los sentidos, clasificamos esta

información según una escala. La ciencia acepta

esta clasificación a regañadientes, pero apenas

puede actuar de otro modo. La gente corriente la

utiliza de manera instintiva, inmediata y precisa.

Las palabras clave de este sistema innato son:

jerarquía, ritmo y ciclo.

El universo está organizado jerárquicamente,

312

como todas las instituciones humanas.

En el mundo físico, las unidades más

simples o

«inferiores» se combinan para formar unidades

más complejas o «superiores».

Distinguimos lo

«superior» de lo «inferior» por una serie de

cualidades, inmensurables pero inevitables:

cuanto mayor sea la «superioridad» de una

unidad u organismo, mayor será su grado de

sensibilidad,

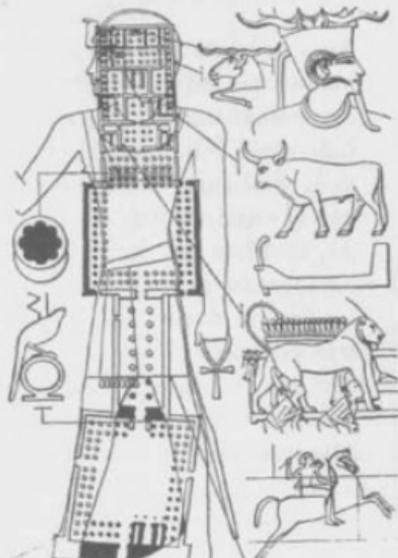
percepción,

inteligencia

y,

finalmente, decisión.

313



Tradicionalmente, la astrología asigna las diversas partes y órganos del cuerpo al dominio de los diversos signos del zodiaco. Aunque el zodiaco tal como hoy lo conocemos no parece que existiera en Egipto, Schwaller de Lubicz creía que era el conocimiento del zodiaco y de la astrología el que determinaba la erección y destrucción de templos y los cambios en el énfasis del simbolismo egipcio. En el templo de Luxor, descubrió símbolos correspondientes a los signos del zodiaco en la mayoría de los muros y cámaras que les habría asignado la astrología medieval. La mayor parte de los relieves de Luxor se hallan en condiciones sumamente malas, o están completamente borrados, y los signos que faltan podrían muy bien haber estado allí anteriormente. Una comprensión analógica similar subyace a la atribución egipcia de las horas del día y de la noche al dominio de determinados *neters*, una práctica que también era común en la acupuntura china y que actualmente se encuentra en proceso de comprobación por parte de la medicina moderna.

Aunque hasta la fecha no se ha encontrado en

Egipto nada parecido al horóscopo individual,

las abrumadoras evidencias de lo que se podría

denominar una «macroastrología» presuponen

algún tipo de astrología individual. No puedo

demostrar que los egipcios establecieran la

conexión vital entre el individuo y el momento

del nacimiento, pero, dado que el

«nacimiento»

de los templos estaba astrológicamente

314

determinado, es difícil que fuera de otro modo.

Lo que está claro es que Egipto comprendía la

correspondencia entre el hombre y las estrellas.

Esto se demuestra de manera inequívoca en un

dibujo egipcio cuya trascendencia

eludieron los

eruditos (incluso los interesados en demostrar

que en Egipto existía la astrología) hasta que,

recientemente, fue señalada e interpretada por el

doctor Charles Muses (con el seudónimo de

Musaios) en *The Lion Path: You can take it*

with you, publicado en 1985.

Un repollo es «superior» a una piedra;
un perro

es «superior» a un repollo; un hombre es
«superior» a un perro. Un positivista
podría

argumentar que «superior» resulta un
término

subjetivo y engañoso en un universo
azaroso y

carente de sentido; pero a menos que sea
un

positivista de pensamiento sumamente rápido,

su reacción inmediata si atropella por accidente

a un perro o a un niño no será la misma que si

atropella a un repollo.

Lá ciencia no puede escapar al carácter

jerárquico del mundo físico. (Sólo desde el

punto de vista de la estadística matemática, este

hecho excluye ya la posibilidad de una evolución como acontecimiento debido al azar.)

La ciencia reconoce al hombre como unidad

jerárquica (u organismo) constituido por glándulas y órganos, que, a su vez, están constituidos por células, cada una de las cuales está constituida por moléculas, a su vez constituidas por átomos. Cada etapa (partiendo

del átomo) se caracteriza por poseer un grado

superior

de

sensibilidad,

percepción,

complejidad, organización y autonomía.

En este punto la ciencia moderna se detiene.

Limitada por un criterio de mensurabilidad que

se ha impuesto a sí misma, se niega a admitir —

y mucho menos a tratar de estudiar—
aquellas

316

jerarquías superiores que
analógicamente —si

no lógicamente— son necesarias para
hacer la

experiencia comprensible.

El hombre individual constituye un

organismo o unidad jerárquica. Pero

forma parte

de un organismo o unidad superior: la

humanidad. Ésta, a su vez, forma parte de la

vida orgánica, que forma parte de la Tierra, que

forma parte del sistema solar, que forma parte

de nuestra galaxia. Cada una de ellas representa

una jerarquía o reino superior, con sus correspondientes

grados

superiores

de

sensibilidad, percepción, etc.

Al mismo tiempo, observamos que los

fenómenos físicos siguen un ritmo
alterno

dentro de un patrón cíclico: inhalar,
exhalar;

vigilia, sueño; primavera, verano, otoño,

invierno. Estas alternancias vienen

impuestas

por la naturaleza dual, polar, de la
creación. Y el

ciclo

de

la

fertilización,

nacimiento,

crecimiento, madurez, senescencia,
muerte y

renovación es común a todas las

jerarquías

(aunque no es observable en los reinos

molecular y atómico, sí se puede observar, hasta

cierto punto, en las superiores jerarquías galácticas).

Dada la medida en la que podemos observar

la estructura jerárquica, el ritmo alterno y los

patrones cíclicos en el mundo físico, hay que ser

muy estrecho de miras y algo tonto para negarse

a admitir la existencia de estos principios en las

áreas situadas más allá de los sentidos y, en

consecuencia, inaccesibles a la medición

directa.

Egipto y otras civilizaciones antiguas nunca

estuvieron limitadas por este tipo de fronteras

arbitrarias. Fue su astronomía —al servicio del

conocimiento astrológico— la que les permitió

percibir esos reinos superiores, y Egipto actuó

basándose en esa percepción, a veces de manera

directa, a veces de forma simbólica.

Puede que a nosotros nos resulte difícil, con

nuestro estrecho y utilitario concepto de sociedad, comprender los resultados que obtuvo; pero sí podemos comprender el pensamiento subyacente.

Una

característica

universal

de

la

organización jerárquica es que lo

«superior»

organiza a lo inferior, mientras que lo
«inferior»

desorganiza a lo superior.

En un restaurante, el chef organiza a los
friegaplatos y a los camareros. Si los
friegaplatos son reacios (o el jefe es un
tirano

borracho), éstos se rebelan y echan
abajo la

organización. La célula cancerosa dentro
del

cuerpo se rebela, se niega a obedecer,
trata de

318

«expresarse» y derriba la organización
superior

del

cuerpo.

Sin

embargo,

aunque

conceptualmente la organización

procede de

arriba abajo, en cuanto a su ejecución
procede

de abajo arriba. Este libro estaba ya
completo en

la mente del autor antes de que éste
tocara

siquiera el papel; el roble se halla ya
completo y

en potencia en la bellota. Pero el libro
se forma

palabra por palabra, y el roble empieza
con el

plantón; y sólo esta parte del proceso resulta

observable. Obviamente, es la observación de

este proceso la que suele sustentar la teoría

evolucionista; pero, como supo comprender

perfectamente Platón, ésta no es sino la parte

mecánica y menos interesante de la historia.

Estos principios de organización valen

para

todos los ámbitos observables. En consecuencia,

no hay razón alguna por la que no tengan que

ser válidos en aquellos que son difíciles o

imposibles de observar, y ciertamente tampoco

hay razón alguna por la que en dichos reinos

deba prevalecer el principio exactamente

opuesto.

Como podemos ver en el cuerpo humano, las

diversas jerarquías in-teractúan entre sí y son

interdependientes; la desorganización en los

reinos inferiores perturba y puede destruir al

superior.

319

Por tanto, cuando, en nombre del

progreso,

despojamos a la Tierra de sus recursos,

destruimos el equilibrio ecológico,
derrochamos

de manera significativa la energía
potencial del

planeta (carbón, petróleo e, incluso, la
fuerza

hidroeléctrica), bien puede ser que tal
acción

destrucciona tenga repercusiones más allá
de la

Tierra, y aun más allá del sistema solar,
puesto

que no tenemos ni idea del papel que

desempeña la vida orgánica de la Tierra
en el

gran esquema. Una pequeña herida que
se

infecte puede gangrenarse y acabar con
todo el

sistema.

En cualquier caso, son los datos de la

astronomía, interpretados en términos de

números, ciclos y jerarquías, los que proporcionan una percepción de los reinos

superiores. Egipto organizaba y administraba su

civilización basándose en este conocimiento; y

es éste el que explica la estructura de su sistema

de calendarios, los cambios de énfasis en su

simbolismo, la ascendencia de un neter sobre

otro y los cambios en la hegemonía
teológica de

los diversos centros religiosos.

En lo que se refiere a los medios físicos
para obtener la información astronómica
precisa

necesaria,

Egipto

poseía

los

mejores

observatorios posibles hasta el
desarrollo de los

320

telescopios

modernos.

Dos

astrónomos

británicos, Richard A. Proctor y sir
Joseph

Lockyer, demostraron ya a finales del
siglo xix

el modo en que las pirámides —primero en

forma truncada, luego en su forma completa—

podieron haberse utilizado como observatorios.

El calendario

Obviamente, los ciclos de la Luna y el Sol (y

menos obviamente los de los planetas, el

sistema solar, las estrellas fijas y las

constelaciones) corresponden a

determinados

acontecimientos en la Tierra. Incluso en el nivel

práctico más evidente el hombre debe observar

dichos ciclos. Cualquier sociedad humana que

practique la agricultura necesita de algún tipo de

calendario si desea hacer planes con cierta

antelación.

Toda la agricultura egipcia dependía de la

crecida y el desbordamiento anual del Nilo, y

esto —creen los egiptólogos— fue lo que ori-

ginalmente inspiró el estudio de la astronomía y

el desarrollo, a lo largo de muchos siglos, del

calendario egipcio, curiosamente complejo,

extremadamente ingenioso y sumamente

preciso.

Pero ¿por qué aquellos lógicos y lúcidos

321

pensadores, que gustaban de trabajar
con

materiales difíciles, en lugar de fáciles,
habrían

de mantener tres calendarios al mismo
tiempo?

¿Para ponerles las cosas difíciles
también a los

agricultores?

Egipto utilizaba un calendario lunar, que alternaba los meses de 29 días con los de 30; un calendario móvil o civil, de 360 días más otros cinco adicionales (en los que se decía que habían nacido los neters), y un calendario de 365 $\frac{1}{4}$ días, basado en la denominada «salida helía-ca» de la estrella Sirio (exactamente el

mismo que regula nuestro año actual).

Por lo que sé, nadie ha tratado de averiguar con

detalle las relaciones entre estos sistemas de

calendarios egipcios, independientes pero

simultáneos. Sin embargo, Schwaller de Lubicz

realiza una observación que, en última

instancia, podría llevar a comprenderlos to-

talmente.

El ciclo de 25 años correspondía a 309 lunaciones (una lunación es el período comprendido entre una luna nueva y la siguiente). Los cálculos son:

322

$$25 \times 365 = 9.125 \text{ días, y}$$
$$\frac{9.125}{309} = 29,5307 \text{ días por lunación.}$$

Esto por sí solo revela unas observaciones extremadamente precisas. La astronomía moderna considera que la lunación equivale a 29,53059 días, lo que da una diferencia aproximada de un segundo. Pero Schwaller de Lubicz señala la fascinante equivalencia de 25 años y 309 meses lunares: $309 = \frac{(\phi - 1) \times 1.000}{2}$; y esta elección del nú-

mero que determina el ciclo no puede ser

accidental. (Un doble ciclo, que expresaría la

sección áurea, comprendería 50 años:
 $618 = (0 -$

1) X 1.000. Es interesante señalar que éste es el

ciclo atribuido por los dogon a la órbita de la

estrella invisible compañera de Sirio, en la que

se basa toda la astronomía de este

pueblo

africano.)

Como ya hemos visto antes, fi, la
sección

áurea,

es

la

función

que

genera

geométricamente el cinco. En el simbolismo del

número pitagórico, el cinco es el número de la

creación, mientras que el seis es el número del

tiempo y el espacio. Encontramos este conocimiento reflejado en el simbolismo egipcio, y parece que dichos números desempeñan un papel, e incluso pueden haber

constituido el factor determinante del

sistema

egipcio de calendarios, puesto que los diversos

ciclos se pueden reducir a la interacción del

cinco y el seis, y de sus múltiplos. Y dado que

se acepta que el calendario egipcio constituye

una maravilla de precisión, resulta interesante

observar cómo los hechos de la astronomía

parecen confirmar las premisas del pensamiento

pitagórico, puramente simbólico.

El calendario lunar se organiza en 25 ciclos

anuales de 309 lunaciones. El propio año se

calculaba de dos maneras. Había un «año civil»

de 365 días, similar al nuestro. Pero, a diferencia de éste, aquél no se

subdividía en

meses de duración arbitraria con el fin de que

totalizara los 365 días, sino que Egipto contaba

12 meses de 30 días cada uno (múltiplos de seis,

y de seis y cinco, respectivamente), más otros

cinco días adicionales. En estos cinco días

adicionales se suponía que habían «nacido» los

neters (o principios divinos).

Como sabemos, el año real no tiene 365 días, sino $365 \frac{1}{4}$. Nosotros añadimos un día

extra cada cuatro años, en nuestro «año bisies-

to», lo que mantiene el calendario sincronizado.

Egipto, sin embargo, mantenía al mismo tiempo

dos calendarios en funcionamiento. El año civil

o móvil cambiaba gradualmente en relación al

año fijo o «sótico» (Sirio = Sothis en griego,

Sopdit en egipcio). Habían de transcurrir 1.461

años para que el año civil, que perdía un día

cada cuatro años, coincidiera con el año sótico.

La fecha de esta coincidencia marcaba lo que

Egipto denominaba el Año Nuevo. Es el

hábito

egipcio de registrar los acontecimientos de

324

acuerdo con los dos calendarios, lo que permite

a los modernos egiptólogos establecer la

cronología de Egipto con precisión, dado que la

coincidencia astronómica de la salida helíaca de

Sirio con el solsticio de verano se puede

de-

terminar con muy estrecho margen. El Año

Nuevo egipcio nos permite también establecer

la fecha de la fundación de Egipto como un

reino unificado, dado que, según los registros, el

primer Año Nuevo marca esta fecha; sin

embargo, existe una compleja disputa entre los

egiptólogos en relación a qué salida heliaca de

Sirio debería representar la fecha.

Hay tres posibilidades: 4240 a.C, 2780 a.C.

y 1320 a.C. La última de las tres se debe

excluir, ya que las listas de dinastías de Egipto

conocidas no se pueden adaptar al poco tiempo

que quedaría disponible. La segunda fecha

queda dentro de lo que los egiptólogos creen

que es el punto culminante de la era de las

pirámides. Sin embargo, la historia de Egipto

conocida tampoco encaja cómodamente con

esta fecha, y los textos de las pirámides de los

reyes de la V dinastía (c. 2500 a.C.) aluden

repetidamente a la inauguración del Año

«Nuevo», lo que indica la existencia
previa del

doble calendario y sugiere que éste se
es-

tableció, pues, en el año 4240 a.C.

325

Los egiptólogos se muestran poco
dispuestos a

aceptar esta conclusión por la simple
razón de

que no quieren creer que la civilización
egipcia

sea tan antigua. Por otra parte, el

establecimiento del año sótico
constituye un

proceso astronómico sofisticado, y
constituye

un indicativo de la habilidad de elegir
en todo el

firmamento la única estrella que permite

establecer un año cada $365 \frac{1}{4}$ días.

Esto, a su

vez, denota un largo proceso de
refinadas

técnicas de observación anteriores al
año 4240

a.C.

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, Le
roí de la

théocratie pharaonique, Flammarion,
1961, p.

142.

En la tablilla de marfil del rey Den (I
dinastía),

el signo del año engloba a dos de estas
ceremonias, atestiguando la existencia

en

aquella época de un calendario
perfectamente

construido. Gracias, pues, a este
calendario, que

ya funcionaba antes del 3000 a.C,
podemos

reconstruir durante la V dinastía los
anales de

los primeros reyes, año por año,
mencionando

los meses y los días.

Sólo el eminente alemán Ludwig Borchardt ha

aceptado las evidencias astronómicas al pie de

la letra, y ha defendido que el año 4240 a.C. fue

la fecha del establecimiento del calendario

egipcio (se trata de una curiosa excepción, ya

que en todo lo demás Borchardt se mostraba

desdeñoso con la ciencia egipcia). Otros egiptólogos han tratado de calcular la cronología egipcia por medios no astronómicos, pero la mayoría de ellos reconocen la importancia del calendario sótico. Sin embargo, incapaces de abordar las implicaciones de que se estableciera en una fecha tan temprana como el año 4240 a.C, toman el 2780 a.C.

como la

fecha válida.

Aun esta fecha implica una larga historia de

precisas observaciones astronómicas.

En lugar

de aceptarlo, los eruditos buscan algún método

más sencillo y primitivo mediante el cual los

egipcios pudieran haber acertado a elaborar el

extremadamente preciso calendario
sótico por

accidente, o mediante ensayo y error; y
con este

fin han renunciado a todas las reglas
académicas

y científicas. Todo sirve mientras les
permita a

los eruditos seguir creyendo que la
ciencia se

inició en Grecia.

Otto Neugebauer, por ejemplo, cree que,

haciendo un promedio de los períodos

327

transcurridos

entre

los

sucesivos

desbordamientos anuales del Nilo, al
cabo de

240 años se obtendría la cifra correcta
de

365,25. No hay absolutamente ninguna

evidencia que sustente esta hipótesis. Y
aparte

de la falta de evidencias, resulta
absolutamente

insostenible, ya que no hay ninguna
prueba de

que los egipcios establecieran
promedios, y

resulta

extremadamente

improbable

que

cualquier promedio dado, obtenido tras
240

años, diera exactamente 365,25 días.

Y aun en el caso de que dicho promedio
diera la cifra correcta, no habría forma
alguna

de que los egipcios supieran que lo era a
menos

que conocieran la cifra de antemano.

Si la cifra se hubiera obtenido por este
método, no habría razón alguna para dar
tanta

importancia a la salida helíaca de Sirio.
El des-

bordamiento anual del Nilo no coincide
con

Sirio más que de una manera
aproximada, y la

variación entre un año y el siguiente
llega a ser

hasta de 60 días. Si realmente los
egipcios se

hubieran basado en Sirio para anticipar
la

crecida del Nilo, se habrían ahogado

todos antes

de la I dinastía.

Para poder calcular con precisión la

duración del año en 365,25 días nada de esto es

necesario: no se requiere más que una

328

meticulosa observación de la longitud de las

sombras. El tiempo transcurrido entre las dos

sombras más cortas (o más largas) del año nos

dará la duración exacta de éste. Esta cifra se

puede verificar en unos pocos años, y al final

será exacta. Pero es la coincidencia del año de

365,25 días con Sirio la que implica una astronomía avanzada.

Menos creíble que las más extravagantes ensoñaciones de la pira-midología, la

hipótesis

de Neugebauer, indefendible y carente de fun-

damento, goza del apoyo de muchos

egiptólogos prominentes, puesto que la ciencia,

como todo el mundo sabe, empezó en Grecia.

Se obtuviera como se obtuviera, el sistema

egipcio de calendarios se supone que fue una

respuesta a las necesidades agrarias.

Sin

embargo,

un

calendario

lunar

aproximado es suficiente para la agricultura.

Egipto se regía por un calendario triple

extremadamente preciso, y la razón de ello hay

que buscarla fuera de las exigencias agrícolas.

Puesto que sabemos que Egipto planificaba sus

fiestas de acuerdo con los tres calendarios, y

que algunas de ellas se desplazaban en función

de dichos calendarios, disponemos de una pista

acerca de sus motivaciones.

Los ciclos de la Luna, del Sol, de Sirio y de

las estrellas fijas se mantenían separados debido

a que sus efectos eran distintos. Los días de

fiesta estaban concebidos para consagrar y

utilizar dichos efectos en el momento correcto.

Las fiestas agrarias y de fertilidad seguían el

calendario lunar, otras seguían el calendario

civil, mientras que otras se regían por el calendario sótico.

Habiendo formulado el año de 365,25 días,

nada impide que Egipto imaginara el concepto

del año bisiesto. Pero esto habría hecho im-

posible mantener las fechas que dependían del

año fijo (sótico) y el ciclo de 1.461 años civiles

para cada Año Nuevo sótico. Esto, junto con la

denominación de Sothis como la «Gran Proveedora», muestra que

330

MARCEL GRIAULE Y G.
DIETERLEN, African

Worlds, Daryll Forde, Oxford, 1954, pp.
83-

110.

El punto de partida de la creación es la
estrella

que gira en torno a Sirio, denominada la «estrella Digitalaria»; los dogon la consideran la

más pequeña y pesada de todas las estrellas;

contiene el germen de todas las cosas. Su

movimiento en torno a su propio eje y alrededor

de Sirio sustenta toda creación en el espacio.

Veremos que su órbita determina el calendario.

R. TEMPLE, *The Sirius Mystery*,
Sidgwick &c

Jackson, 1976, p. 29.

[Entre los dogon] Saturno se conoce
como «la

estrella que delimita el lugar», asociada
de

algún modo a la Vía Láctea.

Ibid., p. 258.

Entre los dogon, el Sigui se celebra cada
sesenta

días ... Los egipcios tenían un período

igual, que

asociaban a Osiris [principio de la renovación]

... Mi propia tendencia, si consideramos el

período de sesenta días, es pensar en términos

de una sincronización de los períodos orbitales

de los dos planetas, Júpiter y Saturno, ya que

estos se juntan aproximadamente en sesenta

días ... Stonehenge posee sesenta
piedras en su

círculo más externo ... [Este] círculo
exterior es

331

el ciclo oriental de Vrihaspati ...

Resulta, pues,

interesante que los dogon digan que
sesenta

representa la cuenta de la placenta
cósmica ...

El ciclo de sesenta años proporciona
también un

vínculo entre el año sótico egipcio y el Gran

Año de la precesión de los equinoccios, que ma-

nifiestan una relación entre sí parecida a la del

año civil egipcio de 360 días con el año tropical

de 365 días. Un «mes» precesional de 2.160

años se divide en tres «decanes» de 720 años

cada uno. Dos «grandes» años civiles de

360

años —6 X 60— más cinco años
«epagómenos»

por cada «gran» año —2 (360 + 5)—

configuran el «decán» precesional de
730 años.

Presumiblemente, fue esta relación la
que

determinó el año egipcio de 360 + 5
días

iniciales; un cálculo que —por lo que sé
— no se

ha realizado satisfactoriamente de ningún otro

modo. En cualquier caso, 72 semi-hemiciclos

sóticos de 360 años cada uno, más un gran año

epagó-meno (72×5 años) forman un año

precesional. Para inscribir un pentágono en un

círculo, éste se debe dividir en ángulos de $5,72$

grados; en consecuencia, y a gran escala,

los

ciclos sótico y precesional reflejan de nuevo las

relaciones entre 5 y 6, así como sus múltiplos y

potencias. El ciclo dogon de sesenta años y el

ciclo osiríaco egipcio representan, pues, un

332

S: Sirio
B: Prepucio
A: Cuchillo



«día» del año precesional. Acaso Sirio

desempeñe en este esquema galáctico superior

un papel

parecido al desempeñado por Júpiter en el

sistema solar; quizás su apelativo egipcio de

«Gran Proveedor» proporcione una pista que las

futuras investigaciones logren explicar.

[Nota

del autor.]

El símbolo dogon relaciona el rito de la circuncisión con la órbita de Digitaria alrededor

de Sirio. Por curioso que sea el concepto, que

expresa un sencillo rito religioso en términos

cosmológicos, el diagrama muestra una semejanza con la «boca de Ra», el símbolo

egipcio de la unidad, que, a su vez, sea

fortuita

o intencionadamente, adopta la misma forma

que un monocordio al vibrar en toda su longitud

y producir su sonido fundamental.

También se puede considerar que el símbolo

dogon incluye, en la trayectoria de Digitaria, el

triple principio de la creación.

Ibid., p. 21.

La brillante estrella Sirio no es tan importante

para los dogon como la minúscula Sirio B, a la

que los dogon denominan po tolo {tolo = es-

333

trella). Po es una gramínea ... cuyo nombre

botánico es *Digitaria exilis*. Al hablar de la

estrella po, Griaule y Dieterlen la denominan

«Digitaria ».

Ibid., pp. 24-27, 44.

Los dogon conocen también el período orbital

real de esta estrella invisible, que es de cincuenta años ... La más asombrosa de las

afirmaciones de los dogon es que «Digitaria» es

el objeto más pequeño que existe. Es la estrella

más pesada ... Los dogon tienen cuatro

tipos de

calendario ... un calendario solar, un calendario

de Venus y un calendario de Sirio. El cuarto es

agrario, y es un calendario lunar.

La órbita de Digitada está ... en el centro del

mundo. Digitaria es el eje del mundo entero, y

sin su movimiento ninguna otra estrella podría

mantener su curso.

CIENCIA Y ARTE EN EL ANTIGUO EGIPTO

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, Le
roí de la

théocratie pharaonique, Flammarion,
1961, p.

38.

Sirio desempeñaba el papel de gran
fuego

central para nuestro Sol (que es el Ojo
de Ra, y

no el propio Ra), para el Templo ...

Cabe la po-

sibilidad de que los recientes descubrimientos

de la astronomía y la física sugieran otro papel

334

para Sirio, coincidiendo con lo que empezamos

a comprender del núcleo atómico, que

comprende un positrón (estrella gigante de baja

densidad) y un neutrón, con un volumen inmensamente inferior respecto de la masa del

átomo, pero en el que se concentra todo el peso

(la increíblemente densa estrella enana).

Egipto pensaba en términos de la jerarquía de

los reinos y los ciclos, puesto que, si la alusión a

Sothis como proveedora simplemente hacía

referencia al desbordamiento del Nilo,
¿para

qué cambiar los días de fiesta? Las
fuentes

antiguas declaran que los egipcios veían
a Sirio

como otro sol, mayor que el nuestro. La

astronomía moderna revela que se trata
de una

estrella doble, con una parte inmensa y
de baja

densidad, y otra más pequeña y
extremadamente

densa. Schwaller de Lubicz sugiere que esto se

parece al núcleo de un átomo, con un positrón y

un neutrón; y también se puede relacionar con

el «fuego central» de Pitágoras. Pero su exacto

papel cósmico, así como su exacto papel en

Egipto, sigue siendo un misterio. Es posible que

Egipto supiera ya lo que sospechan

algunos

eruditos modernos: que Sirio es el gran
sol al-

rededor del cual orbitan nuestro Sol y
todo el

sistema solar.

335

Si éste fuera el caso, podríamos
considerar

los efectos cíclicos a largo plazo
análogos a los

efectos a corto plazo, fácilmente

detectables, de

nuestros ciclos lunar y solar. El ciclo lunar

gobierna la fertilidad y otras periodicidades

biológicas en toda una serie de organismos infe-

riores,

así

como

diversos

fenómenos

meteorológicos; el ciclo solar rige las estaciones, con todo lo que ello implica. Así, el

año sótico, según esta interpretación, tendría

también sus fases y sus estaciones; y el co-

nocimiento de sus implicaciones permitiría a

una civilización tomar medidas para facilitar y

mejorar aquellos aspectos favorables a sus pro-

pios fines, y minimizar los desfavorables. No

conocemos tales implicaciones, pero parece que

Egipto sí las conocía. De otro modo resulta di-

fícil comprender su interés en el año sótico.

Finalmente, está el gran círculo de las constelaciones (un ciclo de especial importancia

para el presente), acerca del que sabemos

bastante más.

La Tierra no gira exactamente sobre un eje

vertical: podemos considerar que lo hace como

una peonza ligeramente descentrada. Si con-

sideramos el cielo como un telón de fondo

estrellado, a causa de esta «oscilación» de la

Tierra respecto a su eje cada año el equinoccio

336

vernal asciende con respecto a un fondo de

constelaciones que va cambiando gradualmente.

Los astrónomos denominan a este fenómeno

«precesión de los equinoccios», y generalmente

su descubrimiento se atribuye al astrónomo

griego Hiparco, que vivió en el siglo n
a.C. Por

supuesto, y como sucede con todos los
fenómenos astronómicos, no se le
concede

ninguna importancia efectiva.

Los antiguos veían las cosas de otro
modo.

El equinoccio tarda unos 2.160 años en
cambiar

de signo. Por tanto, se necesitan unos
25.920

años para que el equinoccio de primavera

atraviase todo el circuito de las constelaciones.

Se denomina a este ciclo «gran año», o «año

platónico». Y es la precesión de los equinoccios

a través de las constelaciones la que presta sus

nombres a las diversas eras: la de Piscis, que

empezó aproximadamente en el año 140

d.C; la

de Aries, que se inició en torno al 2000
a.C; la

de Tauro, que empezó antes del 4000
a.C; la de

Géminis, que comenzó en torno al 6000
a.C; la

de Acuario, cuyo inicio coincide con el
del siglo

xxi, etc.

Aunque las fuentes antiguas afirman que
en

Egipto se conocía la precesión de los equinoccios, los eruditos modernos no han

encontrado evidencias directas de ello; aunque,

337

dada su predilección por atribuir todo lo

«científico» a los griegos, no es probable que

hayan buscado mucho.

Se acepta que los egipcios dividían el cielo

en 36 sectores de 10 grados cada uno,
denominados decanes, y que dichos
decanes se

relacionaban con los períodos de 10
días en que

se dividía el año civil de 360 días. Pero
se sigue

manteniendo que la división del cielo en
constelaciones, la invención de los
signos del

zodiaco y la atribución de significado a
cada

uno de dichos signos se debe al esfuerzo de

Grecia; en este caso, un esfuerzo que estaba

fuera de lugar, ya que los griegos —en todo lo

demás cautos y racionales— se tragaron sin más

una superstición caldea y aplicaron sus agudas

mentes astronómicas a convertirla en un sistema

que, aunque erróneo, resultaba

coherente.

Es cierto que en Egipto no aparece ninguna

mención al zodiaco hasta la dominación griega,

ni tampoco hay evidencias escritas de que

Egipto pusiera nombre a las constelaciones

RODNEY COLLIN, The Theory of Celestial

Influence, Stuart, 1954, pp. 14-15.

El diámetro de la Tierra, por ejemplo,
es de una

millonésima del diámetro del sistema
solar;

pero el diámetro del sistema solar es
quizás úni-

338

camente de una cuarentamillonésima del
de la

Vía Láctea. Cuando encontramos estas
mismas

proporciones en nuestro propio sistema,
no es

entre el Sol y los planetas, sino entre el Sol y los

satélites de los planetas ... Por analogía de

escala y masa, cabría esperar que el sistema so-

lar girara alrededor de alguna gran entidad, que,

a su vez, girara en torno al centro de la Vía

Láctea, del mismo modo que la Luna gira

alrededor de la Tierra, que, a su vez,

gira en

torno al Sol.

¿Qué es y dónde está este «sol» de nuestro Sol?

Se han hecho varios intentos de distinguir un

sistema «local» dentro de la Vía Láctea, espe-

cialmente por parte de Charlier, quien en 1916

pareció haber establecido un grupo de 2.000

años luz de envergadura, cuyo centro se situaba

a varios cientos de años luz en la dirección de

Argos. Si estudiamos nuestro entorno inmediato

en la galaxia, hallamos una interesante gra-

dación de estrellas, dos de las cuales resultan

sugeres desde este punto de vista. Dentro del

límite de 10 años luz encontramos una

estrella

de magnitud parecida a la de nuestro Sol, y

Sirio, que es más de 20 veces más brillante. A

una distancia de entre 40 y 70 años luz

encontramos cinco estrellas mucho mayores, de

100 a 250 veces más brillantes; entre 70 y 200

339

años luz, otras siete aún más grandes ...,

y entre

300 y 700 años luz, seis inmensas gigantes

decenas de miles de veces más brillantes. La

mayor de ellas, Canope, que se encuentra a 625

años luz, exactamente en la estela del sistema

solar, y que es 100.000 veces más brillante que

nuestro Sol, podría ser, de hecho, el «sol» del

sistema local de Charlier ... El objeto más

brillante del firmamento, después de los del

propio sistema solar, es, por supuesto, la estrella

doble de Sirio ... Por su distancia física, así

como por su brillo y su masa, parece que un

sistema siriano llenaría de algún modo la

excesiva brecha que separa a los dos

cosmos del

sistema solar y la Vía Láctea. De hecho, la

distancia del Sol a Sirio —un millón de veces la

distancia de la Tierra al Sol— encaja

naturalmente en la escala de proporciones

cósmicas mencionada, y proporcionó a los

astrónomos del siglo xix una excelente unidad

de medida celeste, el «siriómetro», hoy por

desgracia abandonada.

o de que las considerara importantes.
Pero al

estudiar el curso del simbolismo
egipcio,

Schwa-11er de Lubicz encontró
evidencias de

que, desde las primeras dinastías, era la

340

precesión a través de los signos del

zodiaco lo

que guiaba el curso de la política
artística y

arquitectónica egipcia.

Se afirma que la unificación del Alto y
el

Bajo Egipto fue una cuestión puramente
política. Sin embargo, la fecha de dicha
unificación, en torno al año 4240 a.C,
coincidente con el establecimiento del
año só-

tico, marca también el paso precesional de

Géminis a Tauro. Aunque se sabe poco de este

Egipto predinástico, no cabe duda de la impor-

tancia que atribuía a la dualidad, a los reinos

separados del Alto y el Bajo Egipto, y a la

hegemonía de los dos hermanos gemelos, Shu y

Tef-nut. Los templos que se han

encontrado

muestran esta preocupación por lo dual,
y tienen

dos entradas. Además, las capitales
tanto del

Alto como del Bajo Egipto eran
ciudades

duales: Dep/Pe y Nejem/Nejeb.

La unificación de Egipto tuvo lugar bajo
el

legendario rey Menes (su nombre
griego). Los

historiadores lo consideran un
acontecimiento

de trascendencia meramente política. No
cabe

duda de que hubo cambios políticos,
pero al

mismo tiempo se inició una nueva era en
el arte

y la arquitectura. Aunque la cuestión de
la

cronología es compleja, incluso dejando
aparte

la teoría precesional de Schwaller de

Lubicz

341

existen numerosas razones en favor del año

4240 a.C. como fecha de la fundación de la I

dinastía del recién unificado Egipto.

Ahora las cosas cambian drásticamente. El

simbolismo de Mentu, el toro, se convierte en el

rasgo más sobresaliente del arte egipcio;

la ar-

quitectura se hace monolítica, y se realiza a una

escala nunca igualada en toda la historia escrita

y realizada con un refinamiento jamás superado.

El Egipto del Imperio Antiguo irradia una

especie de gigantesco y tranquilo aplomo. Lo

poco que sabemos de otras civilizaciones de la

era de Tauro sugiere que compartían estas

cualidades. Incluso es posible que el origen de

la veneración de la vaca sagrada en la India se

remonte precisamente a este período. También

la civilización paralela de Creta estaba

consagrada al toro. Y aunque no se puede

formular este razonamiento en términos

aceptables para el escéptico, el carácter as-

trológico del signo de Tauro (femenino, fijo, de

Tierra y regido por Venus) corresponde

netamente al Egipto del Imperio Antiguo. De

hecho, las eras de Aries y, especialmente, de

Piscis se corresponden también con el carácter

de sus signos, y existen indicios inequívocos de

que el mundo se está desplazando hacia el tipo

de formas, intereses y actitudes impuestos por

342

Acuario (esto puede ser en su mayor parte cons-

tructivo o en su mayor parte destructivo, pero la

naturaleza de dicho carácter corresponderá a la

de Acuario, y se moverá dentro de unos límites

que se pueden predecir).

Los usos que Egipto hacía de su simbolismo

eran complejos y siempre cambiantes. Así como

el día se dividía en horas (que no eran «fijas»,

sino que variaban con las estaciones), cada una

de las cuales tenía su propia «influencia», y el

mes se dividía en días y el año en estaciones,

tampoco el «mes» precesional era constante. En

la filosofía vitalista de Egipto, sólo la Escisión

Primordial era inmutable; todo lo demás se

movía, se alternaba, fluía... así, Schwaller de

Lubicz descubre distintos cambios de matiz en

el simbolismo de Tauro, que prevaleció durante

dos mil años. Así, en las estatuas y

relieves de

los reyes de las primeras dinastías, en una época

en la que el poder del toro era la influencia

«predominante», se destaca la fuerza del cuello

y los hombros (centro de la fuerza del toro).

Muchos de los reyes del Imperio Antiguo

incorporaron a Mentu, el toro, a sus nombres, y

la era de Mentu terminó con los reyes
Men-

tuhotep I al V. En el templo consagrado
a

Mentu por Mentuhotep II se representa
al rey

como un anciano. En general, el término
hotep

343

se traduce como «paz»; pero si lo
sometemos a

la interpretación de Schwaller de
Lubicz,

adquiere un significado más rico, puesto que *htp*

es el inverso de *Ptah*, creador de la forma, y, en

este sentido, hace referencia a la realización o

consumación, de la que la «paz» no constituye

sino un aspecto. Así, *Ptahhotep* significa «realización de (la obra de) *Ptah*», y

Mentuhotep, «realización de (la obra de)

Mentu», lo que, en este caso, parece ser

simbólicamente correcto aunque
históricamente

algo más ilusorio, ya que las evidencias
de las

que disponemos sugieren que, con los
diversos

Mentuhotep de la XI dinastía, el Imperio
An-

tiguo se desintegró en la anarquía. De
este

período proviene el famoso «Lamento
de

Ipuwer», un documento que, a pesar de

todas

sus lagunas, y teniendo en cuenta los habituales

problemas de traducción, sigue constituyendo

una de las más vividas descripciones jamás

escritas de una situación calamitosa.

Si la explicación precesional que Schwaller

de Lubicz da del simbolismo egipcio es correcta, podríamos predecir que debió

de

producirse un cambio drástico en el año
2100

a.C, cuando el equinoccio entró en
Aries.

Y eso es precisamente lo que revelan
los

registros históricos. Mentu, el toro,

344

PAUL BARGUET, Le temple d'Amon.
Re a

Karnak, El Cairo, 1962, p. 2 ss.

Se conocía a Montu desde el Imperio Antiguo ...

[El animal sagrado de Montu era el toro, a quien

se consagraron cuatro templos: Tebas, al

Madamud, Armant y al Tud] ... Habrá que

esperar a la XII dinastía para la aparición de

Amón como «Rey de los dioses» ... Los

animales sagrados de Amón eran el carnero y el

ganso del Nilo ... [Hay menciones de una

colosal estatua de un carnero en el patio frontal

del templo de Amón-Ra en Karnak] ...
En uno

de los muros del templo Aj-menu, en Karnak,

que forma parte del templo de Amón, está

escrito: «Palacio de retiro del Alma majestuosa,

alta sala del Carnero que atraviesa el

cielo».

[Cursivas del autor.]

G. SANTILLANA y H. DECHEND,
Hamlefs Mili,

op. cit.

La era anterior, la de Aries, había sido
anunciada por Moisés al descender del
monte

Sinaí «con dos cuernos», es decir,
coronado con

los cuernos del carnero, mientras su
rebaño

seguía bailando en torno al «Becerro de oro»,

que era, más bien, un «Toro de oro», o Tauro.

desaparece, -y es sustituido por el carnero,

Amón. La arquitectura pierde su simplicidad

345

monolítica. Y, -aunque dentro de su tradición

reconocible, no cabe duda de que se produce un

cambio de «carácter». Los faraones incorporan

a Amón a los nombres que adoptan:

Amenhotep,

Amenofis,

Tutankamón

(o

Tutankamen).

Los egiptólogos atribuyen la caída de Mentu y

el auge de Amón a una hipotética disputa

sacerdotal de la que habrían salido victoriosos

los sacerdotes de este último. Esta hipótesis no

tiene nada de ilógico ni de imposible, pero

tampoco hay ninguna evidencia que la sustente.

Las evidencias muestran un cambio de simbolismo, de la dualidad de Géminis, al toro

y, luego, al carnero. Y estos cambios coinciden

con las fechas de la precesión
astronómica.

Schwaller

de

Lubicz

confirmó

los

conocimientos de los egipcios, así como
su uso

de la precesión de los equinoccios,
además de

deducir la increíble coherencia y carácter

reflexivo de la tradición egipcia, tras realizar un

estudio detallado del famoso zodíaco del templo

de Dendera. Este templo fue construido por los

Tolomeos en el siglo I a.C, en el emplazamiento

de un templo anterior. Los jeroglíficos declaran

que se construyó «según el plan

prescrito en el

tiempo de los compañeros de Horus»; es decir,

antes del comienzo del Egipto dinástico. Los

346

egiptólogos consideran esta afirmación una

figura retórica ritual, con la que se pretendía

manifestar el respeto a la tradición del pasado.

El zodiaco de Dendera está representado de

una forma más o menos reconocible para nosotros, y en la época en la que se construyó

Dendera el zodiaco griego era conocido universalmente gracias a su transmisión por los

griegos y los alejandrinos. Sin embargo,

Schwaller de Lubicz logró mostrar que las

aparentes anomalías que presenta este

zodiaco,

así como determinados caracteres
jeroglíficos

cuyo significado han eludido los
egiptólogos,

indicaban que no se invocaba a Imho-tep
por

razones rituales, sino reales.

El zodiaco de Dendera señala la entrada
del

equinoccio en Piscis. Al mismo tiempo,
su

orientación y su simbolismo llaman la atención

sobre el tránsito precesional en las dos eras

anteriores, la de Aries y la de Tauro. Las

evidencias se hallan, pues, inscritas en el

zodiaco.

Comprender el mundo físico (y espiritual) en

términos de jerarquía, ritmos y ciclos lleva a un

sistema de analogías y correspondencias del que

aún podemos encontrar evidencias, aunque en

forma degenerada: considérese la asociación, en

la astrología popular, de un número «de la

347

suerte» con un color, flor, joya, animal, etc.

Dado que el conocimiento que intervino en

el establecimiento de dichas correspondencias

ha desaparecido, hoy resulta imposible decir

cuáles de ellas son válidas. Pero el principio

sigue siendo sólido: la interacción de los

números subyace a las funciones, que también

interactúan entre sí, cuyos resultados son los

fenómenos del mundo físico. La cimática

demuestra que la forma es el resultado de la

frecuencia; y ésta es la oscilación entre dos

polos opuestos. De ello se deduce que, en teoría,

debería ser posible erigir un sistema riguroso de

correspondencias para todos los reinos

jerárquicos observables (y deducibles)

mineral, vegetal, animal, humano, planetario e,

incluso, galáctico—, dado que las analogías de

forma sugieren analogías de número y, en

consecuencia, de función.

Hay algunas evidencias directas, y muchas

más indirectas, que muestran la existencia de

dichas correspondencias, que a menudo co-

rroboran viejas «supersticiones».

Diversos

experimentos realizados por los seguidores del

místico y erudito alemán Rudolf Steiner

muestran que las soluciones de determinados

metales colocadas sobre un papel de filtro

reaccionan a las conjunciones de determinados

348

planetas (el hierro a Marte; el plomo a Saturno;

el estaño a Júpiter; el cobre a Venus).

Las

estadísticas de Michel Gauquelin
demuestran

espectacularmente que existe una
abrumadora

relación entre ciertos tipos de
personalidad y

ciertos planetas (Marte para los atletas y
los

soldados; Saturno para los científicos;
Júpiter

para los actores y los clérigos). La

homeopatía

se basa en la afinidad o correspondencia entre

determinadas sales metálicas y ciertos órganos y

enfermedades.

Pero si las correspondencias entre forma y

función hoy resultan demostrables, extrapolarlas

de lo que está firmemente establecido entraña

numerosos peligros. Éste era el
pasatiempo

favorito de la mente medieval, que veía
los siete

planetas reflejados en los siete orificios
faciales,

y aún iba más allá. Para el moderno
intelecto

racional todo el procedimiento
constituye un

anatema, y, en consecuencia, al tratar de

explicar el establecimiento de
determinadas

correspondencias en tiempos antiguos a menudo

se intenta pensar de forma medieval, y cuando

esto se logra a plena satisfacción del erudito,

esta hipotética reconstrucción se presenta con

una considerable seguridad. Por ejemplo,

mientras ha habido astrología se ha asociado al

planeta Marte con la guerra, los

soldados, los

349

atletas y otras ocupaciones afines. Al tratar de

imaginar cómo sucedió esto en un primer

momento, el erudito observa que Marte es

claramente un planeta rojo. Dado que la sangre

es también roja, deduce que la mente primitiva

relacionó el planeta rojo con el color rojo de la

sangre, y, en consecuencia, Marte se convirtió

en el planeta de la guerra. Pero el hecho es que

nadie tiene la menor idea de cómo se produjo

inicialmente la correspondencia, mientras que

las estadísticas de Gauquelin demuestran que,

especialmente en los horóscopos de los

atletas

—aunque también en los de los soldados
y los

cirujanos—, el planeta Marte aparece en
una de

sus cuatro regiones «críticas» con una

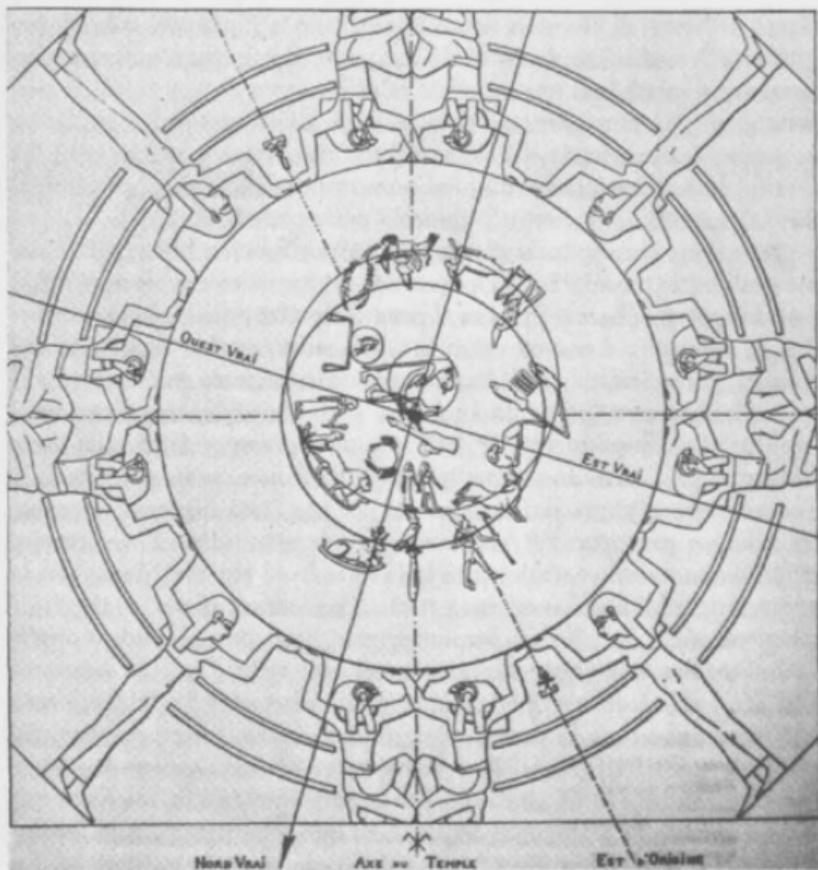
frecuencia que representa una
probabilidad de

varios millones contra una.

350



El zodiaco circular del templo de Dendera. Las constelaciones zodiacales están dispuestas en un círculo irregular en torno al centro. Obsérvese la curiosa situación de Cáncer, en el interior del círculo descrito por todos los demás, o quizás dispuesto ahí con la intención de que represente el punto más interno de una espiral.



Detalle del zodiaco redondo de Dendera. Schwaller de Lubicz creía que los signos del zodiaco estaban dispuestos en torno a un círculo excéntrico, con un centro en el polo de la eclíptica (pezón del hipopótamo hembra) y el otro en la estrella polar (chacal o perro). Esto no me parece del todo convincente. Obsérvese la situación de Libra, por ejemplo. Pero cualquiera que fuera el plan que regía esta disposición, lo que está claro es que el signo de Cáncer ha sido distinguido con un tratamiento especial.

En el techo de la principal sala hipóstila del templo de Dendera, otro misterioso zodiaco se inicia con el signo de Cáncer. Esto ha provocado todo tipo de polémicas entre los eruditos, aunque, en este caso, creo que se puede explicar. El Año Nuevo egipcio se iniciaba el 19 de julio, en la salida heliaca de Sirio, pero dentro del signo de Cáncer. El templo de Dendera se hallaba asociado al saber popular relativo al calendario y a la astronomía, y era en Dendera donde se celebraba el Año Nuevo egipcio.

A pesar de los antiguos testimonios escritos del

conocimiento de la precesión de los equinoccios

352

por parte de los egipcios, los egiptólogos se han

mostrado vacilantes a la hora de aceptar esta

idea, propuesta a mediados del siglo xix por el

astrónomo J. B. Biot, quien la sustentaba con

evidencias de peso procedentes del zodiaco de

Dendera. Las cifras de Biot nunca fueron refutadas o siquiera discutidas, pero jamás se

tuvieron en cuenta. Recientemente un

egiptólogo francés, Paul Barguet, en un artículo

sobre la significación de las doce horas del día y

las doce de la noche, sugirió que éstas podrían

corresponder a los signos del zodiaco.

Aunque

esto podría parecer apenas una
minúscula

concesión a la luz de la reinterpretación
que

realiza Schwaller de Lubicz de toda la
civilización,

en

realidad,

en

términos

académicos, representa un importante
paso

adelante, puesto que resulta imposible
admitir

una correlación entre las horas y los
signos sin

admitir previamente la existencia del
zodiaco, lo

cual, a su vez, implica el conocimiento
de la

precesión, y, en consecuencia, los
elevados

conocimientos astronómicos que
Schwaller de

Lubicz y otros han propugnado en vano
durante

tanto tiempo.

Para Schwaller de Lubicz, la astronomía
egipcia constituía una ciencia refinada y
sofisticada, y, como en toda la
astronomía

353

antigua, era la trascendencia de los
datos —es

decir,

su

significado

astrológico—

la

responsable de su práctica, de su desarrollo y de

la tremenda importancia que se le atribuía.

Estas

connotaciones

astrológicas

se

reflejaban en la lengua egipcia, así como
en su

simbolismo, en las medidas y
proporciones de

su arquitectura y en su medicina (los
papiros

médicos suelen especificar los
momentos

concretos en los que había que
administrar

determinadas medicinas o tratar
determinados

males). Schwaller de Lubicz cita
también otro

uso que los egipcios daban a su
astronomía. Si

se aceptara, esta idea abriría un inmenso
e

importante campo de estudio. Es bien
sabido

que Egipto estaba constantemente
ocupado en

derribar sus templos y erigir otros

nuevos, a

menudo en el mismo lugar donde se
alzaban los

antiguos. Esto se atribuye generalmente
al

habitual egocentrismo de los faraones (y
a decir

verdad, aun teniendo en cuenta la
interpretación

simbólica, los faraones no se distinguían

precisamente por su modestia). Pero

Schwaller

de Lubicz afirma —y sustenta su idea con

numerosas evidencias directas e indirectas—

que, en general, los templos no se destruían,

sino que se desmantelaban cuidadosa y deli-

beradamente cuando su trascendencia simbólica

354

predeterminada

había

quedado obsoleta.

Entonces se construían nuevos templos,
que se

consagraban al neter al que los cambios
en los

ciclos temporales hubieran otorgado un
papel

prominente. Dichos templos no estaban

concebidos para durar siempre (cuando
la

situación requería edificar

construcciones

eternas, los egipcios eran plenamente capaces

de hacerlo), sino que estaban destinados a durar

sólo mientras aquel particular ciclo o con-

figuración estelar lo demandaba. En otras

palabras, era la astronomía egipcia, interpretada

en función de su significado astrológico, la que

guiaba toda la trayectoria de su arte y su arquitectura. En el aspecto práctico esto significa que los sabios de Egipto organizaban,

docta y deliberadamente, el ambiente o atmósfera de toda una civilización en armonía

con las necesidades cósmicas. En principio,

debería ser posible, a través del estudio de los

monumentos —de sus fechas, sus alinea-

mientos, las figuras a las que están consagrados,

su simbolismo, sus proporciones, etc.—

recuperar parte de su saber astrológico, ya que

podría ser muy bien que fuera este saber el que

se oculta tras el corpus de conocimientos —

fascinantes, pero desesperantemente insuficien-

tes— con los que trabajan los astrólogos

modernos.

Matemáticas

Los libros de texto y todos los libros de interés

general escritos por las autoridades en la

materia presentan una visión simplista y negativa de los logros matemáticos de Egipto.

No todos los especialistas comparten esta pobre

opinión, ni la han compartido nunca. Sin embargo, la existencia de controversia nunca se

menciona en aquellos textos o libros de interés

general, y esto resulta engañoso.

La mayoría de los egiptólogos sostienen que

en Egipto las matemáticas eran una cuestión

práctica, relacionada con el reparto de los ce-

reales y de la tierra. Con este fin se

desarrollaron

unas

matemáticas

poco

manejables, y, una vez establecidas,
nunca se

mejoraron. Quienes sostienen esta
postura están

convencidos de que los egipcios no
com-

prendían

los

principios

matemáticos

subyacentes a sus propios métodos, que se

supone que se había «desarrollado» por ensayo

y error.

Pero existe una minoría que discute este

punto de vista y trata de demostrar que,

aunque

las reglas y principios nunca se
declararon ex-

356

plícitamente, el conocimiento de dichas
reglas

se hallaba implícito; en otras palabras:
si las

reglas y principios no se hubieran
conocido, las

matemáticas egipcias no habrían sido, ni

habrían podido ser, lo que fueron.

Me

habría

gustado

presentar

este

razonamiento de una manera tal que
permitiera

a las personas de mentalidad matemática
juzgar

por sí mismas. Por desgracia, una
presentación

paso por paso requeriría demasiadas páginas, y

no hay forma alguna de resumirla.

La situación, pues, se puede representar mediante una analogía: es como si dentro de

5.000 años todas las evidencias de la tecnología

occidental se hubieran desvanecido, y sólo

hubieran quedado algunas piezas de un mecano,

y unos cuantos fragmentos y piezas de otros

juegos mecánicos.

Enfrentados a tales evidencias, los

descendientes de los egiptólogos modernos

argumentarían que la tecnología del siglo xx era

una actividad práctica y jocosa orientada a

divertir a los niños. Por su parte, los

descendientes de los egiptólogos del

otro bando

se mostrarían en desacuerdo, afirmando que la

propia naturaleza de aquellos juguetes pre-

suponía una compleja tecnología y un íntimo

conocimiento teórico de una serie de campos.

357

Todo lo que sabemos de las matemáticas egipcias proviene de un papiro del

Imperio

Medio concebido como un ejercicio para niños,

y de algunos fragmentos de otros textos de

carácter similar.

El texto completo se conoce como «papiro

de Rhind», y consiste en un rollo con unos

ochenta problemas y sus soluciones.

Aunque

procede del Imperio Medio, se afirma que es

una copia de otro papiro más antiguo, aunque

nadie puede decir cuánto más antiguo. En

consecuencia, resulta imposible hablar de un

«desarrollo» de las matemáticas egipcias.

Sabiendo que la mitología, el simbolismo, los

jeroglíficos, la medicina y la astronomía

egipcias estaban ya plenamente desarrolladas en

las primeras dinastías, no hay ninguna razón

especial para suponer que las matemáticas

fueron un añadido posterior.

El desciframiento de los textos matemáticos

constituyó una tarea formidable. Aparte de los

inevitables problemas lingüísticos, los egip-

tólogos se enfrentaron a un sistema matemático

completamente distinto del nuestro, y, para

complicar aún más las cosas, el mejor y más

completo de los papiros, el de Rhind, fue

copiado con excelente mano por un escriba,

Ahmoose, que evidentemente prestó más

atención a su caligrafía que a su exactitud

matemática. Así, en el papiro aparecen varios

errores evidentes.

Habiendo establecido la existencia de

errores, no se puede culpar a los egiptólogos por

suponer que había más errores de copia en

determinados problemas cuya respuesta correcta

no se podía encontrar. Sin embargo, al reexaminar estos problemas a partir de las bases

proporcionales, geométricas y armónicas en las

que

realmente

se

fundamentaban

las

matemáticas egipcias, Schwaller de

Lubicz

logró mostrar que no es que los
problemas hasta

entonces considerados insolubles o
incorrectos

fueran incoherentes (aunque pudieran
contener

errores), sino que, más bien, no se
podían

abordar con los actuales métodos
occidentales.

Ibid., p. 95.

No merece la pena dedicar demasiado tiempo a

un problema que resulta claramente incompleto

e incorrecto. Lo único que se puede descifrar es

que el segundo cálculo es el hallazgo del área

del pequeño triángulo cuya base y altura se

señalan en la figura como $2 \frac{1}{4}$ y 7

respectivamente. En este problema, el

multiplicador $1/2$ está escrito como si realmente

359

fuera $1/2$ setat ... aunque existe una constante

confusión entre «millares-de-tierra», que se

debería

haber

mostrado

en

unidades

independientes, y setat, que se debería haber

colocado bajo el signo del rectángulo.

El primer cálculo resulta desesperanzador, y no

parece tener sentido por sí mismo ni mostrar

relación alguna con la figura. [Lucie Lamy lo-

gró resolver este problema, mostrando que se

relacionaba con el conocimiento del tetractys y

de la proporción. Nota del autor.}

Esta diferencia de planteamiento se aplica a

todos los aspectos de las matemáticas egipcias,

aunque, obviamente, los resultados serán los

mismos: la multiplicación es la multiplicación,

la división es la división, y el área de una

superficie sólo puede ser un número x de

determinadas unidades. En general, enseñamos

las reglas al estudiante; luego éste las aplica a

un problema, y, al hacerlo, aprende a calcular,

pero no por ello se hace idea del significado de

la propia regla: aprende cómo se comportan los

números, pero no por qué se comportan

de ese

modo. Al estudiante egipcio se le daba el

problema, y luego el escriba guiaba sus

cálculos. Pero nunca se daba la regla; es como

360

si se esperara que el estudiante la descubriera

por sí mismo. En otras palabras, las mate-

máticas eran una cuestión de

descubrimiento

individual,

antes

que

de

repetición

acertadamente ejecutada, como ocurre
entre

nosotros.

Incluso el lenguaje empleado en los
papiros

sirve para promover este sentido de vitalidad, de

interacción viviente. Nuestros textos escolares

suelen mantener una prudente distancia entre el

problema y el estudiante: «si se necesitan siete

barras de pan para alimentar a nueve familias,

¿cuántas barras de pan se necesitarán para

alimentar a 32 familias?». Egipto, en

cambio,

personificaba el problema: «Desciendo tres

veces al hekat. Se me añade una tercera parte de

mí mismo. Se me añade una tercera parte de una

tercera parte de mí, y se me añade una novena

parte de mí. Vuelvo plenamente satisfecho.

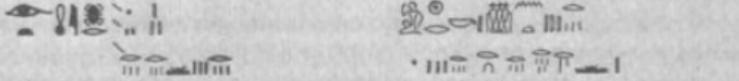
¿Quién dijo esto?» (papiro de Rhind, problema

37); o «Desciendo tres veces a un hekat.

361

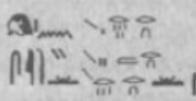


le suis descendu 3 fois dans 1 hekat Mon $\frac{1}{3}$ sur mon 1 Je m'en vois comblé Perquis est-ce.

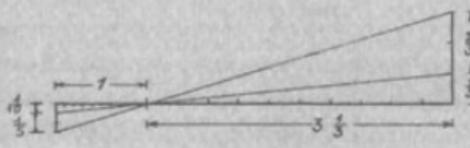


Faire comme \ 1 1
 il advient \ 2 2
 \ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{3}$ TOTAL $3 \frac{1}{3}$

Tu appelleras 1 en face de $3 \frac{1}{3}$
 $1 = 3 \frac{1}{3} \quad \frac{1}{10} = \frac{1}{3} \quad \frac{1}{3} = \frac{2}{10}$ TOTAL 1



Exemple \ 1 $\frac{1}{3} \frac{1}{10}$
 de preun \ 2 $\frac{1}{3} \frac{1}{10}$
 \ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{10}$ TOTAL 1



Un problema del papiro de Rhind. Arriba, una transcripción del problema tal como aparece. Abajo, los caracteres jeroglíficos invertidos para adaptarlos a nuestro sistema de lectura, de izquierda a derecha. La traducción literal del texto realizada por Schwaller de Lubicz ilustra el hábito egipcio de personificar los problemas: «Desciendo tres veces al hekat ... Se me añade una tercera parte de mí mismo. Vuelvo plenamente satisfecho. ¿Quién dijo esto?».

Schwaller de Lubicz descubrió que todos los problemas del papiro de Rhind se podían expresar geoméricamente, como se muestra en la esquina inferior derecha de la ilustración. Esto no significa que la expresión geométrica precediera a la formulación del problema, sino que los matemáticos egipcios formularon estos problemas escolares basándose en un conocimiento de las proporciones plenamente desarrollado, ya que, si se tratara de sencillos problemas de repartos de pan, cerveza, tierra, etc., formulados de manera fortuita, éstos no serían en absoluto susceptibles de expresión geométrica.

R. J. GILLINGS, «The Addition of Egyptian Unit

Fractions», Journal of Egyptian Archaeology,

51, pp. 95 y 97.

Un estudiante de las ciencias exactas del antiguo Egipto ... pronto se da cuenta de lo que,

a primera vista, parece ser una marcada «rareza» en las soluciones de los problemas

aritméticos. Esta «rareza» reside en

aquello

362

sobre lo que se hace mayor énfasis. Así,
por

ejemplo, y teniendo debidamente en
cuenta la

técnica y los métodos de los que
disponía el

escriba egipcio, se puede presentar un
problema

de relativa dificultad, y hallaremos un
contenido

explicativo, especialmente aritmético,
del tipo

más elemental y sencillo consignado con
todo

detalle, mientras que el mecanismo de
los

razonamientos más abstrusos y
minuciosos

puede haberse omitido completamente.
Es como

si el escriba no fuera consciente de su
dificultad

intrínseca, y se limitara a consignar la

res-

puesta...

No podemos dejar de asombrarnos ante las

molestias que se toma el escriba para repasar

cosas que a nosotros nos parecen tan

elementales; sin embargo, en otros lugares, con

operaciones relativas a la adición de fracciones

de proporciones alarmantes, da

inmediatamente

las respuestas con la mayor indiferencia.

WILLIAM TEMPLE, Nature, Man and God,

Macmillan, 1934, p. 149.

Descubrimos que el universo muestra

evidencias de un poder de designio y de control

que tiene algo en común con nuestras mentes

individuales, no tanto en lo que hemos

descubierto, la emoción, la moralidad o
la

apreciación estética, sino en la
tendencia a

363

pensar de una manera, el deseo de un
mundo

mejor, que podríamos denominar
matemático ...

Últimamente se ha manifestado sorpresa
por el

hecho de que las matemáticas parecen
ser la

única ciencia que ha sobrevivido, ya que todas

las demás se han incorporado a las matemáticas.

Se me añade una séptima parte. Regreso plenamente satisfecho» (problema 38).

Nuestro sistema impone una tarea al estudiante; el sistema egipcio le ofrecía una

especie de aventura a través de unas matemáticas equivalentes a las de nuestra

escuela secundaria: multiplicación;
división de

números enteros y de fracciones;
progresiones

aritméticas y geométricas, y
proporciones;

medidas, y cálculo de la inclinación de
la

pirámide (para lo que se utiliza el
triángulo de

Pitágoras, supuestamente desconocido
para los

egipcios); la regla de tres, y el volumen

del

cilindro.

Aunque encomiables, los matemáticos y

egiptólogos actuales no consideran que estas

técnicas sean especialmente sofisticadas o avan-

zadas, y desdeñan la orgullosa afirmación del

papiro de Rhind: «Aquí radican todos los

secretos, todos los misterios».

La dificultad para comprender las matemáticas

egipcias estriba en la falta de disposición —y,

en última instancia, en la incapacidad— del

hombre moderno para ver las cosas de un modo

distinto de como está acostumbrado a verlas.

Aunque antes de Schwaller de Lubicz los argu-

mentos que avalaban el conocimiento
egipcio

de

las

reglas

matemáticas

resultaban

convincentes, incluso éstos se basaban
en la

inequívoca suposición de un «progreso»
en las

matemáticas (como en todo lo demás).

Se

suponía que Egipto (y todas las demás

sociedades antiguas, denominadas
«primitivas»)

no había sido sino un «ensayo» de lo
que sería

el siglo xx occidental. Así, aun aquellos
eruditos

que sostenían que las matemáticas
egipcias eran

mucho más sofisticadas de lo que
generalmente

se reconocía, las juzgaban desde nuestro punto

de vista, y trataban de averiguar si en ellas había

binomios, álgebra o algoritmos decimales; en

otras palabras, trataban de ver hasta dónde había

«avanzado» Egipto en nuestra dirección.

Pero Egipto carecía de la noción de

«progreso». Para evaluar sus matemáticas,

debemos juzgarlas en el contexto de la civilización egipcia, y no en el de la nuestra. En

segundo lugar, nuestra propia y omnipresente

obsesión por el progreso y la «evolución» ha

365

llevado a los matemáticos modernos a glorificar

su especialidad, dándole incluso un carácter

sacrosanto. Sin embargo, y a pesar de su
facilidad en los ámbitos mundanos y de
su

elegancia en las esferas científicas, las
mate-

máticas modernas pueden ser objeto de
crítica.

En el nivel más profundo, los científicos
y

filósofos modernos confían en utilizar
las

matemáticas para describir el mundo
físico

objetivamente. Se cree que una fórmula matemática es precisa, exacta e inmune a las interpretaciones subjetivas, a diferencia de una mera descripción verbal.

Para la ciencia y la filosofía modernas, el mundo físico es la «realidad». Para los materialistas intransigentes, las «realidades» emocionales y psicológicas son meros

aspectos

de esa realidad física que (de momento)
no son

susceptibles de medición.

Pero en esta fase el hombre moderno se
debe enfrentar a una serie de paradojas
de su

propia creación. A pesar de todos sus
éxitos en

la mecánica, estas matemáticas
«objetivas»

hacen uso de abstracciones que no tienen

correspondencia alguna en la experiencia. La

raíz cua-

drada de menos uno, cero o infinito constituyen

abstracciones sin correspondencia en ese reino

366

físico al que llamamos «realidad». Y sin dichas

abstracciones las fórmulas no funcionan.
En

otras palabras, para describir el mundo

fenoménico «científicamente» la ciencia
debe

recurrir a la abstracción (que es un
eufemismo

para no decir fantasía).

Cuando la ciencia abandona el ámbito
de la

mecánica y la tecnología, y observa la
física

subatómica —la ciencia de la estructura
básica

de la materia y, por tanto,
necesariamente, la

ciencia en la que se basan todas las
demás

ciencias—, el panorama se hace aún
más

complejo y fascinante.

Desde la teoría de la relatividad de
Einstein

se sabe y se acepta que la materia es una
forma

de energía, una coagulación o
condensación de

energía. Una consecuencia de ello es que, al

menos para los científicos, el materialismo se ha

convertido en una filosofía provisionalmente

imposible, un hecho que de nada ha servido

para evitar que muchos científicos lo sigan

profesando.

En gran parte con la esperanza de obtener

una prueba última del carácter accidental y de la

intrínseca falta de sentido del universo (y, en

consecuencia, de sus propias vidas), los

científicos han ahondado aún más en la

estructura de la materia, confiando en encontrar

367

una unidad básica en la que, de un modo u otro,

se base toda la materia.

Esta búsqueda, que los más brillantes físicos modernos han comprendido intuitivamente que está condenada al fracaso, actualmente está siendo abandonada aun por quienes se

muestran

psicológicamente

incapaces de aceptar las consecuencias
de sus

propios descubrimientos.

Paralelamente, las más recientes
generaciones

de físicos se han educado con la
paradoja de

unas ondas que son partículas y unas
partículas

que son ondas. Aunque no más capaces

de

comprender la situación intelectualmente
de lo

que lo fueron sus predecesores, al
menos algu-

nos de estos nuevos físicos abordan su
materia

liberados del legado emocional de las
falacias

victorianas y newtonianas.

Hoy es evidente e ineludible que los
últimos

descubrimientos y teorías relativos a la
estructura del
universo
físico
resultan
asombrosamente paralelos a la visión
implícita,
y con frecuencia explícita, en las
filosofías
orientales, filosofías cuyos orígenes,
según la

teoría evolucionista aceptada, se pierden en la

prehistoria, en la época en la que nuestros

ancestros acababan de bajar de los árboles.

Recientemente

estas

semejanzas

y

368

correspondencias

han

sido

explotadas

extensamente por Fritjof Capra, un físico

totalmente familiarizado con la filosofía
oriental

y —lo que es más importante— con su
práctica

(C 4).

Es una lástima que Schwaller de Lubicz

ya

no viva para poder comentar el trabajo de

Capra, y que éste no haya leído a Schwaller de

Lubicz y que, en consecuencia, no haya explorado las realidades subyacentes al pitagorismo. Mi propia competencia para

comentar su trabajo es limitada, puesto que no

soy físico ni matemático y, por tanto, no

puedo

criticarlo ni comentarlo con autoridad.

Sin

embargo, y por lo que soy capaz de

comprender, me parece que los físicos
están a

punto de renunciar a una de las
creencias

científicas más sólidamente arraigadas:
la

capacidad de la ciencia para descubrir
la

«verdad objetiva» del universo.

Matemáticas modernas y metafísica
antigua

En el contexto de la física subatómica,
no hay,

ni puede haber, «verdades objetivas».
Hay sólo

«procesos» y «pautas de probabilidad».
La

estabilidad de la «materia» es una
ilusión de los

sentidos. Las matemáticas se pueden
utilizar

cada vez con mayor precisión para describir

dichas pautas, probabilidades y procesos. Pero

en su forma actual no pueden explicarlos por sí

solas. Sin embargo, el planteamiento pitagórico

—que, según muestra Schwaller de Lubicz,

constituye la formulación de las matemáticas

egipcias— sí se puede utilizar para hacerlo.

Al menos algunos físicos están estudiando

atentamente la visión del universo físico propia

del hinduismo, el budismo y el taoísmo: que lo

que denominamos el «mundo» o la «realidad»

no es sino un aspecto de la «mente». No posee

realidad «objetiva» por derecho propio,

pero

adopta su forma y se somete a la medida sólo a

través de la mediación de los sentidos del

hombre. En otras palabras, si nuestros sentidos

estuvieran organizados de manera distinta, el

mundo también parecería diferente; sería «objetivamente» distinto.

Sin embargo, los conceptos metafísicos

orientales se expresan verbalmente, no matemáticamente; y lo verbal nunca puede ser

rigurosamente científico en el sentido que

nosotros damos al término. En la medida en que

soy capaz de comprender el pensamiento de las

modernas matemáticas, creo que no hay

ninguna forma de expresar científicamente esta

última y fundamental percepción; pero los

370

descubrimientos de la física subatómica están

obligando a los científicos a respaldar la visión

metafísica, no materialista y, en última instancia, espiritual del mundo oriental.

En este punto se hacen evidentes algunas llamativas diferencias entre los métodos (y

objetivos) oriental y occidental, ya que, pese a

toda su sofisticación, por su propia naturaleza

las modernas matemáticas no sirven para

describir absolutos. El físico debe contentarse

con aproximaciones, por muy cercanas y

precisas que sean, que aborden únicamente

determinados aspectos del todo. La ciencia ha

decidido observar el tesoro de Alí Baba
a través

del ojo de una cerradura; sus esfuerzos
se

emplean en mejorar su equipo de visión
y su

lenguaje descriptivo (las matemáticas).
Pero —

como saben muy bien todos los voyeurs
— es

imposible ver toda la habitación desde
cualquier

ángulo a través del ojo de una cerradura,

y sólo

se puede atis-bar ese ángulo concreto.

A pesar de las semejanzas descriptivas,
los

métodos y los objetivos de la mística
son

distintos. Para el místico, el
planteamiento

«voyeu-rista» no sirve a ningún
propósito. El

místico dedica su vida a aprender a
decir

«¡Ábrete, sésamo!», y luego entra y hace suyo

el tesoro. En beneficio de los demás describe lo

371

que ve lo mejor que puede; pero su objetivo

consiste en atravesar él mismo la puerta. En

términos prácticos, las implicaciones de los dos

planteamientos llegan mucho más allá de las

fronteras de la mística, la metafísica y la filosofía de la ciencia: uno lleva a la bomba de hidrógeno; el otro, al Taj Mahal.

En el mundo de la física subatómica el tiempo y el espacio en el sentido corriente

pierden su significado, y el lenguaje ya no les

sirve a los físicos para expresar lo que descubren en términos comprensibles para el

intelecto racional. Así, partículas que al mismo

tiempo son ondas pueden estar en dos «sitios» a

la vez, y los acontecimientos subatómicos del

«pasado» están precedidos por acontecimientos

del «presente». La materia ya no es una cosa,

sino una pauta de probabilidades, la pro-

babilidad de que algo se pueda

determinar

estadísticamente con un cierto grado de certeza

mediante las matemáticas. Pero eso es lo máxi-

mo que cabe esperar de las matemáticas modernas.

Pese a todo su poder descriptivo, pues, éstas

no pueden facilitarnos la comprensión de las

palabras clave que aparecen una y otra

vez en

esa ciencia nueva y radical, y que son:
«pauta»,

«proceso» e «interacción». Los físicos,

372

incluyendo a Capra, tienden a utilizar
estas

palabras como si sus significados
resultaran

evidentes; pero no lo son: resultan tan

misteriosas y tan inmunes a las
explicaciones

científicas modernas como el tiempo y el espacio.

Aunque incapaces de explicar el proceso, la

pauta y la interacción (y aparentemente

inconscientes de la necesidad o de la

importancia de hacerlo), los físicos modernos

aplican las matemáticas a la formulación de

teorías que puedan, al menos,

describirlos.

Hasta la fecha, ninguna de las teorías propuestas

carece de inconvenientes, pero resulta intrigante

descubrir que las más prometedoras parecen

estar relacionadas de manera sorprendente con

los fundamentos de las matemáticas y del

simbolismo egipcios: la creación de la materia

implica el «cruce» de partículas de carga

opuesta. Las bellas y elegantes fotografías

tomadas en la cámara de burbujas, con sus

cruces y espirales, parecen casi representaciones

deliberadas o conscientes del principio de la

doble inversión y del desarrollo espiral de la

sección áurea, el principio creador

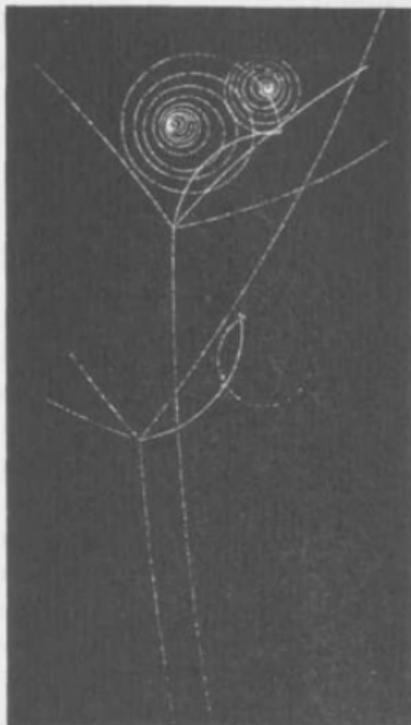
primordial.

Schwaller de Lubicz, que escribía en la década

de 1950, había señalado ya el modo en que los

avances en la física estaban demostrando la

373



Trayectorias de partículas subatómicas en la «cámara de burbujas». Las partículas, que no son «cosas», sino más bien paquetes o focos de energía, colisionan y crean estos bellos dibujos. El físico Fritjof Capra ve en ello, acertadamente, un paralelismo con la danza india de Shiva, que representa la creación mística. Desde el punto de vista de la teoría pitagórica del número, resulta interesante señalar, en este estado fundamental, la formación de espirales y la división en cuatro, el «número» de la materia originaria.

validez de la antigua filosofía egipcia y
pitagórica.

La sabiduría del Templo no sobrevivió
intacta, o en su forma original, a la
civilización

egipcia; pero ha llegado hasta nuestros
días

filtrándose a través de diversos grupos
más o

menos clandestinos aparentemente sin
una

organización central: alquimistas,
gnósticos,

neoplatónicos, cabalistas, francmasones,
sufíes

y otros. (Según Paul Tannery, en una fecha tan

tardía como

374

1341 el matemático bizantino Rhabdas seguía

utilizando el sistema egipcio de fraccionamiento

para la extracción de raíces cuadradas.*

Nadie

sabe en qué momento dicho sistema desapareció

del todo.) Pero el arte y la arquitectura egipcios

se hallan lo suficientemente intactos como para

permitirnos recuperar una gran parte de la

sabiduría original.

En Oriente, la situación es la opuesta.

Diversas tradiciones muy antiguas se han

mantenido vivas hasta hoy, sustentadas por toda

una serie de maestros. Sin embargo,
ninguna

obra de arte ni de arquitectura es tan
antigua

como los restos egipcios, y —según la
mayoría

de las autoridades en la materia— la
filosofía y

la metafísica orientales no se
consignaron por

escrito hasta una fecha relativamente
reciente.

En consecuencia, resulta imposible

saber

exactamente qué parte del antiguo sistema

conserva aún su forma original y qué parte se ha

corrompido, se ha popularizado o, simplemente,

se ha convertido en algo meramente exotérico.

En un estudio arquitectónico exhaustivamente

detallado, *The Hindú Temple* (Universidad de

Calcuta, 1946), Stella Kramrisch ha demostrado

que las proporciones del templo hindú están

regidas por una comprensión del número, la

375

armonía y la interacción de los números similar

a la que predominó en Egipto. Parece probable,

pues, que la desconcertante proliferación de

deidades y la profusión de mitos indios
encarnen un conocimiento similarmente
preciso

del número como clave de la función
(aunque

hoy a los eruditos les resulte ya
imposible

deslindar los elementos basados en el
conocimiento de los basados en la
imaginación).

-

•, Mémoires scientifiques, Gauthier-

Villars,

1920, tomo IV, p. 13. 1 206

J. PECKER, en L'Astronomie, junio de 1975, p.

230.

El problema que se planteaba era el de saber si

esta onda asociada a las partículas (electrones o

fotones) medía (por su intensidad) la proba-

bilidad

de

su

presencia,

sin

negar,

consecuentemente, su naturaleza cuasi
temporal

y su movimiento determinista (la actitud
de De

Broglie y de Einstein); o si, por el
contrario,

este descubrimiento implicaba, a escala microfísica, una completa renuncia al determinismo (la actitud de Hei-senberg y de

Bohr). Esta controversia aún no ha finalizado.

De ahí el gran interés del debate actual, aireado

aquí por el profesor Es-pagnat...

376

R. ESPAGNAT, en L'Astronomie, junio de 1975,

passim.

Así, bajo una forma u otra, los principios

cuánticos fundamentales dominan el mundo de

la física. Éstos han permitido no sólo el progre-

so, sino también una extraordinaria unificación

de nuestros conocimientos. No resulta

sorprendente que una herramienta tan poderosa

rompa los límites familiares, y nos obligue a

pensar en el mundo y en nuestra relación con él

de forma distinta a nuestros predecesores. Y

esto nos lleva a la segunda parte de este ensayo:

el papel de la nueva mecánica en el desarrollo

de las ideas ... [Debemos reconocer que

cualquier apariencia de formas cualitativamente

distintas se realiza cuantitativamente mediante

la introducción de números enteros.

Estos

números enteros, que Kepler buscara en vano en

las órbitas de los planetas, regulan las órbitas de

los átomos y de las moléculas. Así, a través de

un largo rodeo (refinado y despojado de arcaísmo), un componente esencial del

pensamiento pitagórico vuelve con todos los

honorés.] Éste es nuestro primer ejemplo del

hecho de que el pensamiento científico es un

pensamiento universal... Una vez se ha

descorrido el velo, nos enfrentamos ... a

sorprendentes perspectivas que, de hecho, nos

377

traen de nuevo las cuestiones planteadas

por

nuestros ancestros ante el espectáculo del

mundo, aunque en un nivel menos ingenuo.

Entre estas grandes cuestiones, debemos tomar

nota de la del azar ...

Se ha dicho que Einstein no creía en el indeterminismo, y se le atribuye la frase: «El

buen Dios no juega a los dados». Pero

esto no

es más que una anécdota. En su opinión,
no se

trataba de un problema fundamental. El

problema que preocupaba a Einstein era,
sobre

todo, que la mecánica cuántica reabría
el

concepto,

igualmente

fundamental,

del

«objeto», y obligaba a una revisión de todos los

puntos de vista científicos actuales sobre la

relación entre sujeto y objeto. Este problema no

guarda relación con el de echar los dados, y es

más serio.

Creo que deberíamos prestar atención a las

grandes incertidumbres de Einstein y De

Broglie, así como a las voces, menos conocidas,

de los físicos más jóvenes de todos los países,

quienes nos dicen que las fórmulas ya no

bastan; que tiene que haber una realidad más

allá de nuestros sentidos y más allá de nuestro

espíritu, y que, si la ciencia espera aproximarse

a ella, es posible que se impongan requisitos

especiales que lleven más allá de las fórmulas.

378

Delinear estos requisitos resulta difícil y

peligroso. Y exponerlos de manera detallada

constituye una tarea ingrata, debido al riesgo

evidente de arbitrariedad. Pero, frente a lo que

parece ser un exceso de pragmatismo

neopositivista, resulta esencial formular
estos

requisitos, al menos como hipótesis que
se

pueda someter a prueba.

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ,
Symbol et

Symbolique, El Cairo, 1951, passim.

Por primera vez, la investigación
científica

[exotérica] lleva por medios racionales

al

umbral de la puerta que permite echar una

ojeada a la vida interior de la materia.
Resulta,

pues, indispensable mantenerse en
contacto con

la ciencia actual, aunque sólo sea de
manera

general ... El actual estado del progreso,
la causa

de la profunda revolución del
pensamiento

científico, permite la restauración de los

principios

subyacentes

a

la

auténtica

trascendencia del símbolo. Lo que ayer
mismo

se podría haber considerado mera
especulación

filosófica se fundamenta hoy en

experimentos

científicos con consecuencias
revolucionarias,

de los que sólo unos pocos toman nota,
mientras

que el resto siguen fieles al
determinismo

racional del siglo xix ... El carácter
granular en

la continuidad de la onda, es decir, el
fotón, que

tiene la apariencia de una cantidad
aislada en la

función continua de la onda, lo
discontinuo en

lo continuo. Es esta simultaneidad que la

inteligencia «cerebral» ya no puede
captar, pero

cuya existencia se demuestra mediante la

experimentación, la que el físico Werner

Heisenberg denominaría «el principio
de

incertidumbre»,

pero

que,

traduciéndolo

psíquicamente, yo llamaría «el momento actual».

En el interior del átomo, la unidad constituyente

de la materia, las antiguas leyes no se aplican.

Siguen siendo válidas para la materia; pero, por

ejemplo, en el interior del átomo la gravitación

newtoniana no desempeña papel alguno, y son

los efectos electromagnéticos los que actúan.

Esto es un hecho, pero pide un mayor estudio,

ya que aquí nos hallamos de nuevo frente a lo

desconocido, llamado ahora «afinidades». Por

otra parte, la química de Lavoisier se

halla

felizmente extinguida, puesto que hoy sabemos

que la materia se convierte constantemente en

energía y que se está creando constantemente

(por transmutación en isótopos).

Sabemos que

en la parte superior de la atmósfera el nitrógeno

se transmuta en un isótopo del carbono, que

luego pasa a «nutrir» a la vegetación, lo cual

arroja —o arrojará— una curiosa luz sobre los

380

fenómenos vitales de la superficie de la Tierra.

Al sondear cada vez más profundamente en la

estructura de la materia, los físicos han tenido

que abandonar los absolutos en los que se

basaba la ciencia newtoniana: el átomo
como

entidad inmutable, el tiempo absoluto y
el

espacio absoluto, que han sido
reemplazados

por las nociones de pauta, proceso e
interacción.

No estoy lo suficientemente cualificado

para decir de qué modo hay que abordar
la

pauta, el proceso y la interacción en el
marco de

las modernas matemáticas. Pero en
varias

ciencias orgánicas e inorgánicas está
bastante

claro que se ajustan a las leyes
armónicas,

rítmicas y proporcionales. Como ya
hemos visto

en el estudio de la cimática, la forma es
el

resultado de la frecuencia; o, dicho en
palabras

esotéricamente más precisas, la forma es

el

aspecto de la frecuencia aprehensible
por los

sentidos. Es difícil imaginar que el
mundo

subatómico no se halla estructurado de
manera

similar.

En su detallado y elaborado análisis de
los

problemas de los papiros egipcios,
Schwaller de

Lubicz muestra que todas las
matemáticas

egipcias se basan en un conocimiento
íntimo de

la armonía y la proporción, de la
interacción de

381

1	359
2	718
4	1436
8	2872
16	5744
32	11488
64	22976
128	45952
256	91904

los números y de la particular trascendencia

funcional de determinados números y

proporciones concretos. Además,

muestra

también que todos los problemas que aparecen

en los papiros, sin excepción, admiten una

solución geométrica: en todos los casos, la

solución dada al problema se puede exponer de

una manera geométrica que «demuestra» que es

verdadera.

Las matemáticas egipcias no se basan en el

método de ensayo y error, ni tampoco los

egipcios ignoraban las reglas subyacentes a sus

métodos. Como muestra Schwaller de Lubicz,

los números y fracciones clave elegidos por los

egipcios para ilustrar estos problemas escolares

son suficientes para disipar esa idea.

Incluso

el

tan

denostado

carácter

«engorroso» del sistema egipcio admite
una

nueva lectura con tal de que, primero,
seamos

capaces de moderar nuestro culto a la
facilidad.

El sistema egipcio de multiplicación
mediante

382

duplicación era un sistema lento, pero
seguro;

resulta sorprendente con qué sencillez,
e, in-

cluso, con qué rapidez se pueden
construir los

multiplicadores más complicados
mediante este

método.

Es cierto que se tarda más en escribir
VIVI1

que en escribir 9. Y se tarda más en
escribir una

simple multiplicación o división anotada
de

forma extensa —como ocurre en el
papiro de

Rhind— que el mismo problema con la

notación moderna. Por otra parte, el
método

empleado por el escriba da una idea de
cuál era

la práctica real de las matemáticas una vez que

se dominaban dichos métodos. En muchos casos

se han omitido diversos pasos de los cálculos, lo

que indica que éstos se habían realizado

mentalmente. Schwaller de Lubicz señala que

las razas orientales y semíticas han tenido

siempre una gran facilidad para el cálculo

mental. Incluso los egiptólogos han observado

que el método egipcio de duplicación

progresiva se presta al cálculo rápido; sólo su

notación resulta difícil de manejar. Pero con un

poco de práctica apenas se necesita notación. Si

quiero multiplicar 273×359 por métodos

modernos, no puedo hacerlo mentalmente de

forma segura, y, si no lo hago
mentalmente,

entonces debo escribir toda la
operación. Sin

383

embargo, si lo hago según el método
egipcio,

basta un ligero conocimiento de dicho
método

para ver que no necesito escribir todo el
problema. Sería:

Voy a la parte de abajo y veo en seguida

que

$273 = 256 + 16 + 1$. Dado que duplicar

mentalmente resulta fácil, no tengo más que

calcular para mis adentros y escribir en

caracteres jeroglíficos el total de las tres cifras,

que se puede obtener mentalmente sin gran

esfuerzo. Así, en el uso cotidiano el método

egipcio apenas resulta más engorroso

que el

nuestro, e incluso es posible que lo sea menos.

Resulta significativo que los métodos utilizados

por las calculadoras y los ordenadores moder-

nos se aproximen más a los egipcios que los que

nos han enseñado en la escuela y utilizamos

cada día. Schwaller de Lubicz cita a otros ma-

temáticos que han señalado con interés este

hecho de que el método de cálculo más antiguo

del mundo sea también el más moderno. Y, lo

que es más importante desde el punto de vista

egipcio: el método no traiciona los imperativos

de la teología. Como señala repetidamente

Schwaller de Lubicz, todo el

pensamiento, la

mitología, la ciencia y el arte egipcios se

desarrollan a partir del concepto de escisión

384

primordial, y cualquier disciplina que no tuviera

sus raíces en esta revelación resultaba inadmisibles para la mente egipcia. El propio

método matemático constituye una

aplicación

práctica del principio de la doble inversión, el

cual, como hemos visto, es una consecuencia

natural de la división de la unidad en la

multiplicidad (uno se convierte en dos, y cada

mitad participa de la naturaleza del «uno» y del

«otro»).

Fue esta actitud, y no la estupidez o la

perversidad, la que llevó a los matemáticos

egipcios a su curioso sistema de fracciones, un

ejemplo en el que, sin duda, las consideraciones

teológicas crearon dificultades que nosotros

juzgamos innecesarias. Para Egipto, una frac-

ción —cualquier fracción— sólo podía ser una

fracción de la unidad. Era inadmisibles,

por

ejemplo, dividir 17 entre 7 y llegar a $2\frac{3}{7}$; la

respuesta egipcia sería $2 + \frac{1}{4} + \frac{1}{7} + \frac{1}{28}$.

Paro, aun en este ejemplo, la dificultad es

meramente de notación: el (para nosotros)

tiempo innecesario que se necesita para escribir

estas fracciones en caracteres jeroglíficos. Sea

lo que fuere lo que pensemos acerca de
la

determinación de restringir las
matemáticas a

consideraciones teológicas, la parte
positiva es

el hecho innegable de que las
operaciones

385

implicadas en el cálculo egipcio
resultaban más

sencillas y más rápidas que las nuestras.
Todos

los papiros que se han encontrado están
encabezados por una tabla —parecida a
nuestras

tablas de logaritmos y de raíces
cuadradas—, en

la que todas las fracciones con
numerador 2

aparecen

divididas

en

sus

fracciones

constitutivas con numerador 1. Esto dispensa al

estudiante, o a quien realiza el cálculo, de una

tarea difícil y que realmente consume su tiempo. Así, en la práctica

A. BADAWY, op. cit., p. 34.

¿Podemos deducir de estos hechos que los

egipcios conocían las cifras de la serie de

Fibonacci y que éstas desempeñaban un papel

directo en el diseño de sus templos?

Que éste

era realmente el caso lo demuestran los templos

de Amarna, el santuario del gran templo.

Ibid., p. 60.

Aunque el círculo raramente se utilizaba en la

arquitectura egipcia, los polígonos derivados de

él aparecen en las diversas columnas ...
los

polígonos más comunes eran el
hexágono y el

octágono ...

No hay forma de construir exactamente
un

polígono con siete, nueve, once o trece
caras.

Sin embargo, los egipcios lograron
diseñar sus

capiteles

con

nueve

elementos

y,

ocasionalmente, con siete.

el sistema egipcio no resultaba más laborioso

que el nuestro, y es posible que lo fuera menos.

Al mismo tiempo, Schwaller de Lubicz

descubrió que la opción de los matemáticos

egipcios de desglosar las fracciones de forma

$2/n$ estaba regida por la aplicación sistemática

de los principios armónicos y por un profundo

conocimiento de la interacción de los números,

así como de la particular trascendencia de

ciertos números concretos.

Su largo ensayo sobre las complejidades subyacentes al papiro de Rhind resulta irrefutable, aunque en los círculos egiptológicos

sea ignorado. Un intento de refutarlo (M. Meyer-Astruc, en *Chroniques d'Egypt*, 35, pp.

120-139) fue fácilmente respondido por Schwaller de Lubicz poco antes de su muerte

(en *Chroniques d'Egypt*, 37, pp. 77-106). Desde

esa época han aparecido ocasionalmente
diversos artículos en las revistas
egiptológicas,

que, sin corroborar exactamente a
Schwaller de

Lubicz o citar su obra, han contribuido a
mejorar la imagen corriente de las
matemáticas

egipcias, llamando la atención sobre las
inadmisibles inconsistencias de los
puntos de

vista que hoy se sostienen acerca de aquéllas.

Pero no hay nada encomiable en este cauteloso avance, ya que el trabajo básico lo

realizó Schwaller de Lubicz. Cualquier matemático competente puede seguir el desarrollo de su razonamiento. Y sin necesidad

de profundizar en las complejidades relativas a

la armonía y el simbolismo del número

pitagórico, se puede ver que hay una
excepción,

deliberada y manifiesta, a la regla de las
fracciones egipcias, la cual, mucho antes
de

Schwaller de Lubicz, debió de haber
inspirado a

los eruditos a buscar un razonamiento
lógico

subyacente a todo el sistema.

388

La excepción: $2/3$

En Egipto, las fracciones con numeradores

distintos de 1 resultaban inadmisibles; con la

excepción de $2/3$.

¿Y por qué $2/3$? ¿Qué tiene de especial esta

fracción? En el sistema de factorización egipcio,

$2/3$ se divide fácilmente en $1/2 + 1/6$. Y si $2/3$ es

una fracción legítima, entonces ¿por qué no lo

son $2/5$ o $2/29$? ¿Se oculta algo más que el

capricho tras esta curiosa excepción?
Parece

bastante natural formular esta pregunta,
especialmente por aquellos hombres
cuyas vidas

supuestamente están dedicadas a
comprender el

antiguo Egipto. La respuesta no resulta
evidente

en absoluto, y requiere la capacidad de
pensar

en términos pitagóricos (de ahí, quizás, que tan

pocas personas se hayan planteado la pregunta).

Esotéricamente, $2/3$ no es en realidad una

fracción, un aspecto sutil que se refleja en su

propio carácter jeroglífico. El carácter que

representa, por ejemplo, a $1/7$ es »[^]í, mientras

que el que representa a $2/3$ es n[^]. Es decir, que

$2/3$ no está separado del todo; el signo indica un

aspecto de la propia unidad, una de las

consecuencias directas simultáneas de la

escisión primordial.

Observando estos signos desde el punto de

vista de Schwaller de Lubicz podemos hacernos

389

una idea de la extraordinaria coherencia que

impregna toda la civilización egipcia. Cuando

escribimos el signo moderno $1/7$, éste no evoca

nada más que una cantidad matemática.

Pero en

Egipto el símbolo de la unidad, del 1, es

O, la

boca abierta, la que emite la «Palabra»;

es

también la escisión primordial, la

separación de

dos partes desiguales, que,

místicamente, se

hallan incorporadas al todo, una fusión y

fisión

simultáneas que no se pueden expresar

racio-

nalmente ni comprender cerebralmente.

El

carácter jeroglífico V1M1 se podría traducir

como: «Uno emite siete». Pero $2/3$,

representado por <f-f>, se habría de traducir

como: «La unidad está proporcionada como dos

es a tres».

Vista como una proporción, como una

relación antes que como una cantidad, la

fracción $\frac{2}{3}$ posee características
únicas. El

excepcional tratamiento que se le
otorgaba en

Egipto resulta plenamente justificado.
Como ya

hemos visto, geométrica y
numéricamente

podemos expresar diferentes aspectos
de la

escisión primordial de distintas formas.
Estas

representaciones geométricas y
numéricas

forman las bases de todos los sistemas
subsiguientes de armonía, ritmo y
proporción.

(En este sentido, es legítimo decir que
las

390

verdades de la geometría son absolutas
y

eternas; y en este mismo sentido las
comprendieron Platón y Pitágoras.

Euclides, en

cambio, no las comprendió bien,
tomando la

forma —del triángulo, por ejemplo—
por la

realidad, antes que por el símbolo de la
realidad.

Y los modernos matemáticos han
culpado a

Platón y Pitágoras de la falta de
percepción de

Euclides, mientras ellos mismos
experimentan

un curioso placer perverso creando mundos

inobservables —y, en consecuencia, acientíficos

e imaginarios— de n dimensiones, en los que ya

no rigen los axiomas de la geometría euclidiana.)

Uno se convierte en dos y en tres

simultáneamente. Por tanto, $2/3$ es una

expresión de la hembra frente al macho, de la

materia frente al espíritu. La proporción $2/3$, en

su conjunto, se puede contemplar como la

«estructura» del cinco, el número sagrado de los

pitagóricos. Y el intervalo de $2/3$ en una cuerda

que vibre determina la vibración del cinco

perfecto, el primer intervalo armónico, al que

hacen referencia todos los demás.

Así, aunque también es posible
contemplar

la armonía como un fenómeno
meramente

cuantitativo, resulta legítimo verla como
un mo-

mento de compenetración fundamental
entre

391

materia y espíritu, entre hembra y
macho.

Como ha mostrado Schwaller de Lubicz,
en

Egipto la proporción $2/3$ aparece también

incorporada en el sistema de pesas y medidas.

No hay, ni puede haber, ninguna razón lógica

para ello: desde el punto de vista de la facilidad

de cálculo, no hace sino complicar las cosas.

Sólo cuando consideramos su significado

místico resulta comprensible esta

incorporación.

Al mismo tiempo, desde nuestro punto de vista

es importante la explicación que da Schwaller

de Lubicz de la significación de la proporción

2/3. Aun aquellos que oficialmente no la defienden han sufrido la influencia de la formación moderna; y, aunque ésta es poco más

que un evangelio informal de ortodoxias

indemostrables, su poder persuasivo resulta

considerable. Es difícil aceptar la palabra de

Schwaller de Lubicz contra la supuesta autoridad de los historiadores profesionales.

Para el lector interesado, pero no especializado,

las evidencias que la sustentan son tan largas de

desarrollar, e implican el conocimiento de tantas

especialidades, que resulta mucho más difícil

seguir su razonamiento que juzgarlo o criticarlo.

Por esta razón, su explicación del excepcional tratamiento otorgado a la proporción

$2/3$

en

Egipto

resulta

particularmente importante. Constituye uno de

esos casos en los que el conocimiento detallado

o especializado no importa. Nadie discute el

hecho de que, en las matemáticas egipcias, $2/3$

constituye la única excepción a una regla que

antes de Schwaller de Lubicz resultaba

inexplicable. Desde el momento en que,
a través

de su magnífica reconstrucción de las
bases del

pensamiento pitagórico, se hizo posible
explicar

tanto aquella regla aparentemente
extravagante

como la única excepción a ella, sólo un
extraño

y deliberado desdén por la verdad
puede

explicar el hecho de que se ignore su

obra.

No sé decir si el estudio de las matemáticas

egipcias puede tener, o no, un uso práctico en la

sociedad actual. Parece improbable que se pu-

diera utilizar para localizar más hadrones,

muones y neutrones. Seguramente no tendría

para nosotros ningún interés volver a utilizar la

notación jeroglífica. Sin embargo, el hecho es

que la física subatómica corrobora la filosofía

oriental, y parece estar a punto de demostrar físicamente

el principio de la doble inversión,

que, según Schwaller de Lubicz, constituye el

principio metafísico básico que sustenta la creación

física. Es posible que una nueva

generación de matemáticos pueda encontrar

pistas en aquellos problemas escolares egipcios

393

que ayuden a solucionar otros problemas aún no

resueltos y aparentemente irresolubles.
Egipto

no se interesó en los hadrones ni en los muones;

Egipto no se interesó en las cosas, sino en los

principios, las pautas y los procesos: en
otras

palabras, en la vida. Sus matemáticas
reflejaban

dicha preocupación en su metodología,
que

resolvía las tareas sin recurrir a
abstracciones

que no se pudieran relacionar con la
experiencia

humana. Dado que la física moderna —
piedra

angular de nuestra ciencia— está

reconociendo

hoy la futilidad de estudiar las «cosas» y
la

consiguiente validez e importancia de la
pauta,

el proceso y el principio (y, por tanto,
de la

armonía, el ritmo y la proporción), bien
pudiera

resultar conveniente que quienes están

cualificados para hacerlo examinen en

profundidad el análisis —elaborado,

pero

todavía preliminar— que Schwaller de
Lubicz

realiza de las matemáticas egipcias.

GUSTAVE LEFEBVRE, Essai sur la
Médecine

Egyptienne, Presses Universitaires de
France,

1956, p. 197.

El murciélago desempeñaba un gran
papel en la

farmacopea de las civilizaciones

antiguas. En

Egipto, su sangre se utilizaba en una pomada

que se aplicaba a los párpados ... Los chinos ...

394

usaban sus excrementos para otra afección

ocular, la ceguera nocturna ... Remedios

mágicos, se podría pensar: para curar los ojos,

utilícense los excrementos de un animal

que

puede ver de noche. Sin embargo, los análisis

químicos de los excrementos del murciélago

muestran que éstos contienen mayor cantidad de

vitamina A que el aceite de hígado de bacalao; y

sabemos que la vitamina A cura determinados

tipos de ceguera nocturna ...

Debemos ser cautos antes de ridiculizar todos

aquellos remedios cuya presencia nos resulta

desconcertante en la farmacopea egipcia. La

parte —muy importante— desempeñada por la

magia y la superstición no debería impedirnos

prestar una gran atención y estudiar con indul-

gente comprensión una medicina que,

como se

ve, no era simplemente «demoníaca» o «escatológica».

JURGEN THORWALD, *The Science and Secrets of*

Early Medicine, Thames & Hudson, 1962, pp.

84-86.

No importa cómo aprendieron los egipcios la

eficacia específica de ciertos remedios: el hecho

sigue siendo que los conocían. Quizás la su-

perstición y las ideas de la magia les llevaron a

su elección original. Una serie de estos remedios reflejan este hecho de manera

395

sobradamente clara ... Sin embargo, podemos

perder una parte de nuestro respeto cuando nos

encontramos con prescripciones que

requieren

... excrementos de mosca, excrementos de

pelícano, orina humana, excrementos de lagarto,

las heces de un niño, el estiércol de una gacela

y, más frecuentemente que todos los demás, los

excrementos de un cocodrilo.

El uso de compuestos de cobre y aluminio

parecía revelar la perspicacia de los médicos

egipcios. Y la medicina moderna incluso

encontró una explicación racional para la

aplicación de la hiél de pescado y del hígado de

vaca triturado en las inflamaciones del ojo ...

pero el uso de porquería y excrementos parecía

una clara muestra de repugnante barbarie. Los

historiadores de la medicina inventaron
la

expresión de «farmacología residual» ...
Cuando

el doctor Benjamín M. Duggar, profesor
de

Fisiología vegetal ... presentó al mundo
... el

nuevo fármaco, la aureomicina,
ciertamente no

tenía ni idea del efecto que iba a tener su

descubrimiento en nuestra valoración de
la

medicina egipcia ... Las investigaciones mostraron pronto que las bacterias que viven en el cuerpo humano liberan sus productos excretorios en las heces y la orina, que, en consecuencia, son ricas en sustancias

antibióticas ...

Presumiblemente, en un primer momento los

egipcios incluyeron las heces y la orina en sus

prescripciones porque esperaban que dichas sus-

tancias expulsaran a los demonios que causaban

la enfermedad. Pero entonces las sustancias

producían repentinamente la curación —
aunque

en muchos casos sólo debieron de
perjudicar—,

a la vez que producían nuevas
infecciones, ya

que los egipcios no tenían ni idea del
secreto de

su poder. El éxito dependía del azar ...
Muchas

de estas prescripciones son
asombrosamente

concretas en su recomendación de los

excrementos de determinados animales
... Hoy

sabemos que cada animal produce
diferentes

sustancias antibióticas, y lo mismo vale
para el

lodo y los distintos suelos ...

Medicina

Cuando se descifraron los primeros
papiros

médicos egipcios, los médicos alemanes
se

rieron. Los egipcios aconsejaban la aplicación

de excrementos de cocodrilo y otras sustancias

desagradables para aliviar y curar las heridas,

inflamaciones e infecciones. El sistema fue

bautizado como Drekapoteke («farmacología

residual») por los confusos Herrén Doktoren.

Pero los médicos actuales ya no se ríen.

Está claro que los hechiceros de hace cinco mil

años sabían algunas cosas que no sabían los mé-

dicos de hace cincuenta: que la aplicación de

dichas sustancias significaba el uso de antibióticos «en bruto», o naturales.

¿Cómo pudo Egipto adquirir estos conocimientos? Los historiadores no han

considerado más que dos explicaciones
relacionadas entre sí: por accidente, o
mediante

ensayo y error (que no es sino un
accidente

sistemáticamente organizado). El
accidente y el

método de ensayo y error son —como la
«coincidencia» en otros contextos
familiares—

cajones de sastre destinados a aliviar al
erudito

de problemas insolubles y disuadir al estudiante

de plantear cuestiones embarazosas.

Pero

cuando los sometemos al tipo de examen que ya

hemos aplicado antes a aquellos pensadores

lúcidos y lógicos que preferían trabajar con

diorita en lugar de hacerlo con piedra arenisca,

surgen las discrepancias.

¿Cómo podría un accidente llevar al

descubrimiento de las cualidades
antibióticas

naturales de los excrementos? ¿Podemos

postular la posibilidad de un soldado
herido,

volviendo a casa por la orilla de un río?

Demasiado exhausto para prestar
excesiva

atención a donde pisa, resbala sobre un
montón

de excrementos de cocodrilo, que se extienden

sobre su rodilla herida. Por una especie de

negligencia, se olvida de limpiar la herida; de

hecho, se olvida de hacerlo durante varios días.

Pero transcurrido ese tiempo, milagrosamente,

su herida se ha curado. Se lo explica al chamán

local, quien inmediatamente deja de

murmurar

conjuros y empieza a aplicar excrementos... No

parece que todo esto resulte muy convincente

(estrictamente hablando, los excrementos de

cocodrilo se utilizaban principalmente para las

afecciones oculares; sólo en el papiro de Ebers,

542, se recomienda su uso para las heridas).

Puesto que el accidente no constituye una

explicación satisfactoria de los descubrimientos

médicos, veamos el método de ensayo y error.

Observando que las heridas se infectan y tardan

más en curarse, los hechiceros egipcios deciden

buscar agentes cicatrizantes de manera siste-

mática. Dado que sólo han aprendido a

caminar

sobre sus miembros posteriores, no
tienen ni

idea de por dónde empezar a buscar, y
aplican

cualquier sustancia que tengan a mano:
zumo de

granada, corteza de melón prensada,
arena,

cerveza, sangre de cabra, esputo de
camello...

Como hechiceros, no sólo son
pensadores

lúcidos y lógicos: también son
concienzudos.

Tienen claro que hay miles de sustancias
que se

399

pueden aplicar a las heridas, y ninguna
de ellas

tiene más probabilidades de curar que
las

demás. Por tanto, a medida que, durante
siglos,

van recorriendo toda la lista, llevan un
registro

de los resultados. Debido a las leyes estadísticas, estos registros están compuestos

principalmente de fracasos. En consecuencia,

con el transcurso de las generaciones se va

acumulando un inmenso saber popular relativo

a medicamentos ineficaces, y este conocimiento

se mantiene secreto y se transmite de maestros a

pupilos para evitar repetir los mismos errores.

Disponiendo del tiempo suficiente se podría

llegar a probar la eficacia de todas las sustancias

conocidas para curar heridas. Sin embargo,

puesto que son pensadores lúcidos y lógicos, los

hechiceros pronto se darían cuenta de que el

hecho de que una determinada sustancia

re-

sultara ineficaz para las heridas no significaba

que no pudiera tener alguna otra utilidad

médica. En consecuencia, el método de ensayo

y error suponía probar cada una de las miles de

sustancias posibles con cada una de las

dolencias conocidas. De otro modo, después de

haber probado los excrementos de

camello

como cura para la dispepsia y de haber
comprobado su ineficacia, los antiguos
nunca

habrían descubierto sus propiedades
antibióticas

400

contra la infección. Los lectores con
formación

estadística pueden entretenerse
calculando el

número de miles de años teóricamente

necesarios para desarrollar un saber médico

popular eficaz por el método de ensayo y error.

Otros pueden cuestionar este método como

explicación de la medicina antigua, y mantener

sus mentes abiertas a la posibilidad de que los

antiguos supieran lo que buscaban, y supieran

dónde encontrarlo; de que lo hicieran

mediante

la observación del mundo natural, la percepción, la inteligencia y la experimentación:

en otras palabras, con los mismos métodos que

hoy utilizamos. Pero con toda probabilidad

harían un eficaz uso adicional de la oración, de

los ensalmos y de unas facultades intuitivas

mucho más desarrolladas.

Se adquiriera como se adquiriera, el caso es

que la medicina egipcia, más que ninguna otra

rama del conocimiento egipcio, ha gozado de la

estimación oficial. Pero ni siquiera en este raro

ejemplo de generosidad académica se ha

profundizado demasiado, y además se han de-

jado de tener en cuenta muchos aspectos de la situación.

Los eruditos trabajan partiendo del acostumbrado supuesto de que la ciencia médica moderna está más avanzada en todos los

401

aspectos que cualquier sistema antiguo. Pero un

rápido vistazo a los avances más recientes

demuestra todo lo contrario: a pesar de toda su

sofisticación técnica y de su conocimiento de

los detalles microscópicos, la moderna ciencia

médica está lejos de ser exhaustiva. En los

últimos años, todo el mundo —excepto los más

intransigentes— ha tenido que aceptar la

validez de la acupuntura, pese al hecho de que

los «meridianos» o «líneas de fuerza»
chinas

sigan sin poderse detectar físicamente.
Y los

médicos menos estrechos de miras están
hoy

prestando gran atención a diversas
ramas de la

medicina hasta no hace mucho
despreciadas y

calificadas de disparates: la
homeopatía, la

naturopatía, los sistemas dietéticos e,

incluso, la

curación por la fe.

Aunque es legítimo investigar la
medicina

egipcia para ver cuánto sabían ellos de
lo que

sabemos nosotros, es igualmente
importante te-

ner en cuenta la posibilidad de que
Egipto

tuviera conocimientos que nosotros no
poseemos. El detallado estudio de los

papiros

médicos que realizó Schwaller de
Lubicz, así

como determinados consejos que
contienen los

propios papiros, sustentan esta última

posibilidad. Además, sigue habiendo
una serie

de problemas y misterios que
permanecen sin

402

resolver, y algunos de ellos son

irresolubles.

BRUCE POMERANZ, en *New Scientist*, 6 de enero

de 1977, p. 13.

A partir de todos los resultados existentes hasta

la fecha, propongo la siguiente hipótesis para la

analgesia mediante acupuntura: el pinchazo

activa nervios sensoriales profundos que hacen

que la pituitaria (o el cerebro medio)
libere

endomorfina (compuestos químicos
cerebrales

parecidos a la morfina): estas
endomorfina

impiden que las señales que pasan a
través de

las cadenas nerviosas en el camino del
dolor

transmitan mensajes de la médula
espinal a los

centros cerebrales superiores.

COLÍN ROÑAN, *Lost Discoveries*,
MacDonald,

1973, pp. 83-84.

Una pintura en una tumba de Beni
Hassan,

datada aproximadamente en el año 2000
a.C,

muestra una acacia. Los egipcios
fabricaban un

anticonceptivo químico moliendo una
mezcla de

espigas de acacia, miel y dátiles. Hoy
sabemos

que las espigas de acacia contienen
ácido

láctico, un producto químico que mata
los

espermatozoides ...

El lodo del Nilo se secaba al sol una
vez que la

inundación anual había remitido. Los
egipcios

lo usaban como ingrediente de una serie
de

preparaciones médicas, y sólo recientemente se

ha descubierto que contenía antibióticos naturales ... En el antiguo Egipto era posible

realizar una prueba del embarazo en las primeras fases de éste, y, al mismo tiempo,

determinar el sexo del futuro bebé (o eso era lo

que se decía). El método utilizado consistía en

tomar una muestra de orina de la mujer y

empapar con ella unas bolsas que
contenían

trigo y cebada. Si la mujer estaba
embarazada,

la orina aceleraría el crecimiento del
trigo si el

bebé iba a ser niño, o de la cebada si
iba a ser

niña. Sin embargo, entre nosotros este
tipo de

prueba constituye una innovación
relativamente

reciente: hasta 1926 no se descubrió una prueba

del embarazo a través de la orina, y hubieron de

pasar otros siete años para que la aceleración del

crecimiento del trigo y la cebada se viera

confirmada por las pruebas de laboratorio ...

Los egipcios que viajaban por las rutas de

caravanas ... masticaban una raíz a la

que

denominaban ami-majos. Encontraban que ésta

les proporcionaba una protección extra contra el

sol, al reforzar la pigmentación de la piel; y la

investigación moderna muestra que la raíz

contiene el activo compuesto químico orgánico

denominado 8-metoxipsorato.

En primer lugar, los documentos que han sobrevivido, como el papiro de Smith, aluden en

numerosas ocasiones a un conocimiento que

nunca se consignó por escrito.

Hipócrates, que

escribió mil años después, se refiere a dicho

conocimiento. La insistencia en el secreto por

parte de tantas clases sacerdotales de la antigüedad hace tan probable la existencia de

una tradición oral que las autoridades en la

materia no tienen prácticamente más elección

que aceptarla como un hecho. Otra cuestión es

qué valor le suponen de este secreto saber

popular. Sin embargo, parece bastante evidente

que los egipcios mantendrían en secreto todo lo

que para ellos fuera más importante o

susceptible de abuso en manos de los no

iniciados.

En segundo término están las dificultades

inherentes a la traducción. Aunque en la mayor

parte de las demás áreas casi todos los jero-

glíficos se han podido descifrar, muchos

signos

de los papiros médicos son exclusivos de este

tipo de documentos y hasta ahora no se han

podido traducir. Se cree que muchos de ellos se

refieren a sustancias médicas específicas,

minerales, hierbas y plantas, mientras que otros

aluden a dolencias desconocidas. No parece

probable que se llegue a divulgar nunca
su

405

significado.

En tercer lugar, se da un planteamiento

distinto y una tendencia entre los
estudiosos

modernos a desechar como superstición
todo lo

que entra en conflicto con las creencias
actuales.

Así, por ejemplo, está claro que la

medicina

egipcia poseía un fuerte elemento
astrológico:

los papiros recomiendan momentos
concretos

en los que hay que administrar
determinadas

recetas. La medicina moderna no sabe
nada de

estas cosas. Sin embargo, las evidencias

acumuladas procedentes de numerosas
fuentes

empiezan a revelar la existencia de ciclos y

periodicidades en la incidencia e intensidad de

las enfermedades. En condiciones naturales,

nacen más niños en las fechas próximas a la

luna llena que en cualquier otra fecha. El parto

sigue también un ritmo diario: siempre que se

deje a la naturaleza seguir su curso y no

se

provoque el parto tiende a haber más nacimientos a primeras horas de la mañana.

También son hechos evidentes y bien conocidos

que la fiebre tiende a subir por la noche y que

los asmáticos tienen más probabilidades de

sufrir ataques a primeras horas de la mañana.

Del

mismo

modo,

los

experimentos

antroposóficos han mostrado que las
soluciones

de sales minerales son sensibles a las

406

influencias planetarias (así como la
savia de las

plantas), mientras que los trabajos del químico

italiano Giorgio Piccardi han mostrado que las

suspensiones coloidales son sensibles a

influencias que parecen provenir del exterior de

nuestra galaxia.

Sin embargo, hasta el momento las

conclusiones obvias que se pueden extraer de

tales

evidencias

están

lejos

de

ser

universalmente aceptadas, y, si lo fueran, nadie

sabría cómo darles un uso práctico y siste-

mático. Por los papiros de los que disponemos

parecería que los egipcios sí poseían tal conocimiento, y también sabían cómo aplicarlo.

Una tendencia complementaria a la de

desechar todo lo que entra en conflicto con las

creencias modernas es la de abstenerse de

estudiar las implicaciones de aquellos aspectos

de la práctica egipcia que reconocemos como

acertados. El examen detallado de los papiros

médicos realizado por Schwaller de Lubicz

revela que tras el diagnóstico práctico y la

información terapéutica no puede dejar de

ocultarse

un

profundo

y

exhaustivo

conocimiento del cuerpo humano.

Finalmente, está la «magia». Muchos de los

papiros incluyen conjuros y prácticas mágicas.

A veces se hallan incorporados en los textos; a

407

veces se han escrito por separado. Una de las

caras del papiro de Ed-win Smith (F 5)

—el

papiro más completo e informativo hasta ahora

descubierto— trata, en forma precisa y

detallada,

únicamente

de

información

quirúrgica, excepto por un único conjuro que se

indica que debe pronunciar el médico

ante un

determinado tipo de lesión. (Buscando una

razón lógica para esta extraña excepción,

Schwaller de Lubicz descubrió que, en este tipo

de lesión en la cabeza, era crucial evitar que el

paciente se durmiera y perdiera la conciencia.

De ahí la inclusión de este único conjuro, que

quizás encarnara unos ritmos específicos destinados a captar la atención del paciente para mantenerlo consciente.)

La otra cara del papiro está escrita por una

mano distinta, y se halla totalmente dedicada a

diversos conjuros de carácter general contra las

epidemias, e incluye la receta de una especie de

cosmético rejuvenecedor.

Siguiendo la lógica del pensamiento

evolucionista, se suponía que la magia y la

superstición constituyeron las primeras formas

de la medicina egipcia, y que, mediante el

método de ensayo y error, a lo largo de los

siglos se desarrolló un corpus de prácticas

razonadas.

408

Hoy esta idea ha sido refutada, no por Schwaller

de Lubicz, sino por los propios eruditos ortodoxos. Como suele ser el caso en Egipto,

una serie de documentos antiguos (cuyos originales no han llegado hasta nosotros) se

copiaron una y otra vez durante siglos. Las

copias reproducían fielmente el original,
pero,

al mismo tiempo, el propio lenguaje
cambiaba.

En consecuencia, se pueden datar los

documentos con cierta precisión en
función del

estilo empleado. Tampoco es posible ya

legitimar o desechar de antemano
aquellos

aspectos de la medicina egipcia
anteriormente

descartados como «magia y brujería».

Schwaller

de

Lubicz

distingue

cuidadosamente entre magia y brujería:
la magia

es la invocación y la utilización de la
energía

cósmica natural por medios armónicos;
la

brujería se ocupa de influir en el ambiente

psicológico, y, por tanto, de la energía que

emana del conjunto de la vida humana. Ambas

son válidas; ambas «funcionan».

Hay magia «blanca» y magia «negra», del

mismo modo que hay brujería «blanca» y

brujería «negra»; y hay formas superiores e

inferiores tanto de magia como de brujería.

Estas distinciones pueden parecerle superfluas

al racionalista, que niega la realidad de

409

cualquiera de las dos. En realidad, la magia y la

brujería son tan comunes en nuestra sociedad

como en cualquier otra parte, aunque son de

orden inferior, casi invariablemente destructivas

y siempre denominadas mediante un respetable

eufemismo que oculta la auténtica naturaleza de

la práctica. El brujo vudú clava agujas en una

muñeca, y la víctima muere. Eso es brujería, y

los antropólogos no dudan de que la brujería

funciona en las sociedades donde se

practica.

Pero ¿cómo se aplica el vudú en la

progresista sociedad actual? El
deslumbrante

anuncio de automóviles me convence
sutilmente

de que, si compro el nuevo modelo, la
hermosa

rubia de la foto, o algún equivalente,
estará a mi

alcance; y compro el nuevo modelo. Los
brujos

de la publicidad se han apoderado de mi

voluntad

sin

mi

consentimiento,

tan

certeramente como sus colegas de la
jungla. Eso

es brujería, literal y técnicamente; y yo
consigo

a la rubia. La brujería funciona.

Funciona

influyendo en la voluntad de la víctima,
un

procedimiento que no es susceptible de

medición, pero que resulta
demostrablemente

efectivo. En la actualidad, los hombres
de

negocios denominan a la brujería
«publicidad»;

los políticos, «propaganda», y los
psicólogos,

«sugestión». Pero todo esto es brujería,
y nada

410

más que brujería. Es irrelevante que
estos brujos

modernos y sus hechizadas víctimas no
se den

realmente cuenta de lo que hacen, o
siquiera de

cómo lo hacen; el caso es que lo hacen,
y

funciona.

La magia también sigue estando entre nosotros, en su forma más exotérica. En este caso no se oculta tras ningún eufemismo; lo que ocurre es, más bien, que su auténtica naturaleza se -

NICK HUMPHREY, en *New Scientist*, 2 de septiembre de 1976, p. 486.

Si los humanos, como los lobos, son

mínimamente sugestionables, entonces la hipnosis consiste simplemente en lograr un

aumento gradual de la sugestión mediante

retroalimentación positiva ... Con cada nueva

sugestión realizada y confirmada la convicción

del sujeto de su propia sugestionabilidad se ve

reforzada aún más. Obviamente, es importante

que las sugerencias no fracasen, ya que,
una vez

que el sujeto comience a dudar del
poder de la

hipnosis, empezará a dudar de la
sugestión hip-

nótica de que él es sugestionable, y el
círculo se

romperá.

A. ERMAN, A Handbook of Egyptian
Religión,

A. Constable, 1907, p. 148.

La magia es una ramificación bárbara de la

religión, y un intento de influir en los poderes

que presiden el destino de la humanidad.

ha olvidado, se ha enturbiado o se niega.

Suena una marcha militar: grito y aplaudo;

estoy dispuesto a matar por la madre patria.

Escucho una balada que habla de un

amor no

correspondido: se me saltan las
lágrimas. Visito

la catedral de Chartres: de pronto me
siento

abrumado por un indefinible e
inexplicable,

pero prodigioso, sentido de lo sagrado.
Es el

«arte» el que produce estos efectos, para
bien o

para mal.

El arte es, técnica y literalmente, magia.

Hay un arte «negro», un arte «blanco»,
un arte

sacro y un arte secular; pero todos ellos
logran

sus efectos —si es que los logran— por
medios

mágicos, mediante una invocación de
una

capacidad humana innata de responder a
la ar-

monía.

Ahora bien, cuando volvemos la vista atrás

y contemplamos la «magia» y la «superstición»

de la medicina egipcia, resulta evidente que el

«conjuro» constituye un fenómeno mágico.

Dado que hoy nadie sabe exactamente cómo se

pronunciaba la antigua lengua egipcia, y puesto

que no tenemos ni idea de las técnicas

reales

412

que se utilizaban, no hay forma de reproducir

los conjuros que hemos podido traducir con

cierto grado de certeza. Así, a primera vista nos

puede parecer ridículo leer que se aconsejara al

médico que recitara: «¡Fuera, nariz fétida!

¡Fuera, hijo de nariz fétida!».

Pero si normalmente la música provoca una

reacción física; si determinadas vibraciones

inducen pautas y formas en las sustancias or-

gánicas e inorgánicas; si, como se ha

demostrado, incluso las plantas responden al

sonido, resulta perfectamente concebible y

razonable postular una situación en la
que unos

hombres con unas facultades sensitivas e
intuitivas

altamente

desarrolladas

comprendieran objetivamente las
desarmonías y

perturbaciones inherentes a
determinadas

dolencias y enfermedades.

El cuerpo en su conjunto constituye un sistema vibratorio inmensamente complejo.

Todo (incluyendo los átomos que configuran las

moléculas primordiales) se halla en un

constante estado dinámico de cambio, flujo,

ritmo, pulso, alternancia. Si suponemos —como

en el caso de los brujos y hechiceros de las

sociedades «primitivas» actuales— que
el

paciente es inducido, por hipnosis,
drogas u

otros medios, a un estado especialmente

413

receptivo, resultaría bastante factible
que el con-

juero funcionara. El cuerpo responde
como un

todo al sonido; ¿por qué unos órganos y

glándulas concretas no habrían de

responder a

unos sonidos determinados? En realidad, la

«medicina de cabecera» de algunos médicos

modernos constituye un fenómeno mucho más

misterioso e inexplicable que los conjuros,

aunque pocos médicos negarían su existencia.

Por el contrario, los conjuros son pura ciencia.

No hace falta decir que es también una ciencia que se presta fácilmente al abuso cuando

está en manos equivocadas. Y, cuando obser-

vamos la magia egipcia, no hay modo alguno de

distinguir la ciencia de la superstición. Pero el

principio implicado es válido, y se puede re-

lacionar fácilmente con la experiencia moderna

corriente. Y, además, éste no es sino el aspecto

físico del conjuro «mágico», que tiene también

aspectos psicológicos y emocionales.

El papiro quirúrgico de Edwin Smith

Esta copia de un texto más antiguo, realizada en

el Imperio Medio, sirve de base a la

investigación realizada por Schwaller de Lubicz

sobre el estado real de aquellos

aspectos del

conocimiento médico que actualmente se

414

aceptan como medicina, y no como magia. Este

papiro resulta especialmente adecuado para tal

fin, ya que es evidente que está dirigido a

médicos que ya han recibido una formación en

la materia.

El papiro describe 48 tipos distintos de lesiones en la cabeza, rostro, cuello, tórax y

columna vertebral. El aspecto externo de la

lesión se describe junto con una serie de síntomas secundarios que pueden concurrir, o

no, en ese tipo de lesión. Se recomiendan uno o

varios tratamientos, o bien se califica el caso de

incurable. En los casos dudosos se describen

también las fases de mejoría o empeoramiento,

junto con las medidas que se deben tomar en

cada etapa.

La traducción del papiro de Smith constituyó

una tarea formidable, que no se completó hasta

1930. Se debe en parte a este documento el

hecho de que la medicina egipcia haya disfrutado de una gran estima.

Los investigadores médicos han reconocido que las descripciones de las diversas lesiones revelan

un profundo conocimiento de la anatomía y de

las funciones corporales; en la mayoría de los

casos, los tratamientos recomendados resultan

bastante razonables, y demuestran un sofisticado conocimiento terapéutico.

415

El estudio del papiro realizado por

Schwaller de Lubicz da un paso más en esta

valoración.

Varias lesiones en la cabeza, el cuello y la

columna vertebral afectan a zonas concretas del

cerebro y el sistema nervioso, produciendo

síntomas en aquellas áreas del cuerpo que están

bajo el control de las partes relevantes del

sistema nervioso y el cerebro. Una lesión en la

cabeza de un determinado tipo puede dar como

resultado la incontinencia; otra, una parálisis

parcial. Son los síntomas secundarios los que

proporcionan la clave de la auténtica naturaleza

de la lesión, mientras que la fractura o la herida

reales tienen una importancia secundaria.

La

medicina

egipcia

comprendía

perfectamente estas conexiones. Es evidente que

Egipto poseía un conocimiento y una

comprensión completos de las funciones de las

diversas partes del cerebro, de los diferentes

sistemas nerviosos y de todas sus interacciones.

Por muy rica que pueda ser en los detalles,

la moderna neurología no deja de ser

incompleta. Y, dados sus actuales métodos,

nunca será completa, a pesar de las sofisticadas

herramientas tecnológicas de las que dispone,

ya que su principal modo de investigación está

condenado desde el principio. Dejando aparte

las cuestiones morales y espirituales,
manipular

los cerebros y los sistemas nerviosos de
una

serie de animales nunca producirá un

conocimiento completo o satisfactorio
de las

complejidades del cerebro humano. El
método

habitual actualmente consiste en
suprimir (o

estimular) quirúrgica, eléctrica o químicamente

la actividad de alguna parte del cerebro de un

animal para ver qué efectos puede tener en su

conducta o en su salud.

Pero el cerebro es un todo, y la información

obtenida por estos métodos nunca podrá

New Scientist, 11 de noviembre de 1976, p.

334.

El aspecto del desarrollo visual que Blakemore

y Pettigrew estaban investigando era la dominancia ocular, o qué ojo controla qué

células nerviosas en el área visual del córtex

cerebral. Se ha producido un ruidoso debate en

torno a algunos de los efectos de la experiencia

precoz. Pero el efecto de la visión
monocular —

manteniendo tapado un ojo del gatito—
no es lo

que está en cuestión. Todo el mundo está
de

acuerdo en que, en esas condiciones, el
ojo

tapado pierde el control de las columnas
de

células en las que normalmente influiría,
y el

ojo descubierto asume dicho control.

dar cuenta de su acción compensadora,
compleja y automática (aparte de la
mayor
complejidad
del
cerebro
humano
en
comparación con el de los animales).
Esto

vendría a ser como tratar de comprender
la

importancia de la torre en el ajedrez
eliminando

dicha pieza: en ese caso, el jugador de
ajedrez

altera automáticamente el conjunto de su
juego

con el fin de compensar la pérdida. Para

comprender realmente la importancia de
la

torre, resulta esencial comprender
primero los

principios de todo el juego del ajedrez.
Esto

mismo se aplica a cualquier unidad
dinámica, y

en este caso los juegos resultan
analogías útiles.

Imagínese que tratáramos de comprender
la

importancia del portero en el fútbol
eliminando

a dicho jugador del terreno de juego. O
bien

otro jugador ocuparía su lugar, alterando

las

tácticas del resto del equipo, o bien el equipo

contrario se sublevaría.

Egipto comprendía al hombre como un

todo. Pero, dado que los egipcios también

conocían el principio, universalmente válido, de

la jerarquía, su conocimiento del organismo

físico se hallaba íntimamente

relacionado con

su comprensión de los reinos superiores
de los

que forma parte el organismo físico del
hombre.

418

El hombre es la suma de los principios
que

impregnan y organizan el universo; es un

producto, en constante
autoperfeccionamiento,

del gran experimento constituido por la

vida

orgánica en la Tierra, que encarna en sí mismo

los reinos mineral, vegetal y animal. Su cuerpo

es el templo destinado a permitirle llevar a cabo

el rito de su autoperfeccionamiento, el único

objetivo humano legítimo. Todos los demás

objetivos llevan a la apatía o al desastre, como

se hace evidente en la lectura de
cualquier

periódico.

El hombre es una maqueta del universo.
Si

se comprende a sí mismo perfectamente,
también

comprenderá

el

universo:

la

astronomía, la astrología, la geografía,
la

geodesia, la medida, el ritmo, la
proporción, las

matemáticas, la magia, la medicina, la
anatomía,

el arte... todo se halla vinculado en un
gran

esquema dinámico. No se puede aislar
ningún

aspecto de otro, ni tratarlo como una

especialidad o un ámbito separado, sin
caer en

la distorsión y la destrucción. En Egipto,
el

propio lenguaje empleado en los papiros

médicos, la nomenclatura empleada para

distinguir las diversas partes del cuerpo,
refleja

esta fabulosa capacidad para sintetizar,
para

sugerir automáticamente los vínculos
íntimos

419

que existen entre el microcosmos y el

macrocosmos.

En general, las diversas partes del cuerpo

estaban consagradas a cada uno de los neters, o

principios divinos, lo que significa que la fun-

ción simbolizada por el neter se materializaba

en esa parte del cuerpo (esto se ha transmitido

hasta nosotros a través de la conocida figura del

hombre astrológico medieval, con sus
órganos y

miembros asignados a la dominación de
los

doce signos del zodiaco). Del mismo
modo, los

nomos o divisiones territoriales de
Egipto

estaban consagrados también a los
neters, ya

que el territorio físico egipcio era su
«cuerpo»,

el templo en el que se realizaba el rito

de la

civilización. Y los términos utilizados en

anatomía suelen ser los mismos que los que se

usaban en los textos religiosos; los términos

religiosos están relacionados con juegos de

palabras y homónimos de expresiones médicas

que no parecen tener ningún vínculo externo

evidente, pero que, cuando se contemplan con

los ojos de Schwaller de Lubicz, manifiestan

una inequívoca relación funcional. De Lubicz

muestra que la propia estructura del lenguaje

estaba destinada a evocar en quienes lo

utilizaban la comprensión de dichas conexiones

funcionales.

Así, por ejemplo, la palabra utilizada para

definir la parte más interna del conducto nasal

es shtyt, un término que se usaba siempre para

designar el santuario más interior y secreto (el

«sanctasanctórum») de un templo; significa

«oculto», «secreto», «sagrado». ¿Qué puede

tener de «sagrado» un conducto nasal?

El

nombre —afirma Schwaller de Lubicz—
se

basa en algo más que un caprichoso
parecido

físico, ya que esta recóndita cámara
nasal posee

un significado especial en la búsqueda
espiritual

de la perfección. Se trata del área que

corresponde al sexto chakra hindú (el
término

chakra no designa una parte u órgano anatómico

concreto, sino el lugar donde residen un conjunto de actividades que son a la vez físicas, emocionales, psíquicas y espirituales).

Esta área se halla conectada con los nervios

simpático y vago, y cuando se la hace resonar

—especialmente mediante la letra «m» (como

en om o en «Mahoma») — ayuda a
alcanzar ese

deseado estado de conciencia que
trasciende las

realidades condicionales de la
experiencia

sensorial. Hay un ejercicio de
meditación zen

que consiste en espirar emitiendo un
ronroneo

que hace resonar esta área. Así, ésta no
es sólo

«oculta» o «secreta» físicamente, sino

también

«sagrada», como un santuario o un templo.

421

Estos ejercicios de resonancia demuestran que

el conocimiento de las propiedades espirituales

de esta área física es un hecho corriente en

diversas disciplinas iniciáticas; pero en Egipto

incluso el término utilizado para designar esa

zona reflejaba dicho conocimiento.

Las

lenguas

modernas

dan

lugar

diariamente a nuevas jergas especializadas,

haciendo cada vez más difícil observar

las

conexiones entre los diversos ámbitos,
así como

expresarlas. El lenguaje egipcio estaba

concebido con un propósito
completamente

opuesto, y en él los nombres de las
cosas solían

contener pistas de su relevancia interior.
Así, la

palabra ais designaba la masa física de
tejido

cerebral, mientras que el término sia (es decir,

ais al revés) designaba la conciencia; de este

modo, el lenguaje encarnaba tanto la conexión

como la distinción. Obedecía al principio

cósmico de inversión, que se halla en la raíz de

la creación, que es la obtención de la materia a

partir del espíritu.

El cerebro no es un órgano
«evolucionado»

que, de algún modo, generó
accidentalmente

con el paso del tiempo una facultad a la
que de-

nominamos «conciencia». Lejos de ello,
se

desarrolló con el fin de recibir y
aprehender

aquellos aspectos de la conciencia
universal que

el hombre necesita para llevar a cabo la
tarea a

la que está predestinado, del mismo
modo que

un receptor de radio no genera ondas de
radio,

sino que recibe las ondas que ya están
ahí. La

naturaleza de la conciencia determina la
estructura del cerebro; la naturaleza del
sonido

determina la estructura del oído; la
naturaleza

de la luz determina la estructura del ojo;
la

naturaleza de los neters determina la
estructura

del hombre, el microcosmos, y no a la
inversa.

Seguros de estos conocimientos, los
grandes y

auténticos científicos del antiguo Egipto
podían

ser observadores tan exactos, empíricos,
uti-

litarios y meticulosos como quisieran,

sin

permitirse caer en el laberinto del actual
pensamiento analítico.

No puede caber la menor duda de la
calidad

de las facultades de observación de los
egipcios.

Los casos 29 a 33 del papiro de Smith
describen

minuciosamente los diferentes
resultados

producidos por las heridas, las

dislocaciones, las

torceduras, los desplazamientos y la rotura de

una vértebra cervical. Aun hoy, resulta extremadamente difícil determinar la exacta

naturaleza de la lesión de una vértebra cervical

sin recurrir a los rayos X. Los egipcios podían

determinarla de manera eficaz.

El estudio de la medicina egipcia

realizado por

423

Schwaller de Lubicz demuestra que, en

comparación con los más elevados
estándares

ortodoxos

modernos,

estaba

sumamente

avanzada. Sin embargo, está claro que
los

modernos métodos de investigación no pueden

sino captar un aspecto de la medicina egipcia,

su cara científica. Al mismo tiempo, resulta

igualmente evidente que la medicina egipcia

tenía tanto de arte (es decir, de magia) como de

ciencia. Aun hoy, las personas hablan ins-

tintivamente del «arte de curar». Y los

secretos

de este arte que no se han perdido para siempre

resultan inaccesibles a la poco comprensiva

mente analítica. Sin embargo, si el testimonio

de las fuentes antiguas posee algún valor real,

dicho testimonio se refiere invariablemente a

los egipcios como la raza más saludable del

mundo antiguo.

El estudio de Schwaller de Lubicz confirma

este antiguo testimonio. Un nivel de salud

generalmente alto resulta coherente con una

civilización basada en realidades metafísicas, en

la que la medicina concebía al hombre como un

todo idealmente en sintonía con el cosmos.

Cuando esta sintonía se perdía, el cuerpo se

consideraba insano o enfermo. Pero, dado que

éste se hallaba íntimamente conectado con los

ritmos, las armonías y las pulsaciones tanto de

424

las esferas terrestres como de las extraterrestres,

era posible sintonizarlo de nuevo convocando

los fenómenos armónicos concretos
pertinentes

al caso.

425

Mito, simbolismo, lengua, literatura

EL MITO CONSTITUYE UN TODO:
transcribe un

conocimiento fundamental de las leyes
de la

génesis, que se aplican a todas las
cosas. Cada

netter (o principio) tiene su aplicación:

en

medicina y astronomía, como en
teología, que

es la metafísica de la transformación y
del re-

torno.

Por qué el significado subyacente al
mito se

ha desvanecido totalmente, por qué la
facultad

de elaborar mitos ha desaparecido
prácti-

camente de la inventiva humana,
constituye un

misterio. Sin embargo, cuando se
contemplan

los papeles universalmente aplicables
del núme-

ro, la armonía y la proporción, se hace
patente

la certeza del análisis simbolista del
mito.

El mito es un medio, deliberadamente
elegido,

de comunicar conocimientos. Aunque es

posible, e incluso probable, que los antiguos no

hubieran sido capaces de expresar dichos

conocimientos en un lenguaje filosófico

moderno, esto no constituye un defecto.

Somos

nosotros quienes nos hallamos en desventaja.

426

Para dar sentido al mito, primero debemos

convertirlo en una forma que acepte el intelecto;

después, puede que haga mella, o no, en nuestro

centro emocional y nos permita llegar a

comprenderlo. El mito afecta directamente a la

comprensión, y toda la civilización egipcia se

hallaba organizada en torno al mito.

Los centros religiosos de Heliópolis,

Menfis, Tebas y Hermópolis no

representan

cultos distintos enfrentados entre sí, ni tampoco

una federación política y social. Lejos de ello,

cada uno revela una de las fases o aspectos

originarios de la génesis.

Heliópolis revelaba el acto creador primordial,

la aparición de Atum a través de Nun, formando

la Gran Enéada de los principios o
neters

generados por la escisión: Atum,
Shu/Tefnut,

Geb/Nut, Osiris/ Isis, Set/Neftis.

GIORGIO DE SANTILLANA y
HERTHA VON

DECHEND, op. cit., p. xi.

Las matemáticas venían hacia mí desde
la noche

de los tiempos; no después del mito,
sino antes

de él. No armadas con el rigor griego,
sino con

la imaginación del poder astrológico,
con la

comprensión de la astronomía. El
número daba

427

la clave. Mucho antes, incluso, de que se
in-

ventara la escritura, fueron las medidas
y las

cuentas las que proporcionaron la
armadura, el

marco en el que había de desarrollarse
la rica

textura del mito real. [Cursivas del
autor.]

Ibid., p. 312.

El mito se puede utilizar como vehículo
para

transmitir

conocimientos

sólidos

independientemente del grado de
percepción de

las personas que realmente narren las historias

... Por otra parte, en tiempos antiguos permitía a

los miembros de los «grupos de expertos»

arcaicos «hablar de sus negocios» sin que les

afectara la presencia de legos. El peligro de

revelar algo era prácticamente nulo.

Ibid., p. 49.

Todos los mitos presentaban relatos,
algunos de

ellos extraños, incoherentes o
estrafalarios,

otros épicos y trágicos. A fin de cuentas,
es

posible entenderlos como
representaciones

parciales de un sistema, como funciones
de un

todo.

Menfis revelaba la obra de Ptah,
productor y

animador de la forma. Ptah es Atum
caído a la

Tierra. Es el fuego coagulador, a la vez
causa

(del mundo creado) y efecto (de la
escisión).

Ptah es fi, el poder creador inmanente en
Atum,

428

pero bloqueado en él por su caída a la
Tierra.

Ptah no es libre. Está atado por Set,
principio de

contracción. De ahí que se le represente siempre

vendado, y sólo con la cabeza, las manos y los

pies libres. Ptah es también el precursor del dios

griego Hefestos (y quizás también el origen de

su nombre), el herrero en su laboratorio

subterráneo, cuya imperfección constituye un

equivalente de los vendajes de Ptah.

En Menfis, Atum de Heliópolis, el único descendiente de Nun, se convierte en Ptah/Sejmet-Hator/Nefertum.

Ptah

es

la

personificación del aspecto creador de Atum.

Sejmet-Hator es la feminidad primordial en sus

dos facetas: destructora y matriz.

Nefertum

429

Ibid., p. 57.

Sin embargo, aunque el lector moderno no

espera que un texto sobre mecánica celeste se

lea como una canción de cuna, insiste en la ca-

pacidad de comprender las «imágenes» míticas

instantáneamente, puesto que sólo puede

respetar como

«científicas» las

largas

aproximaciones en fórmulas y cosas parecidas.

No piensa en la posibilidad de que antaño se

pudiera haber expresado un conocimiento

igualmente relevante en un lenguaje cotidiano.

Nunca sospecha tal posibilidad; aunque

los lo-

gros visibles de las culturas antiguas —
por

mencionar únicamente las pirámides y la

metalurgia— deberían constituir una
razón

convinciente para concluir que tras ellos
se halla

el trabajo de hombres serios e
inteligentes,

hombres que con toda seguridad
utilizaron una

terminología técnica.

(la realización de Tum) es el loto, el portador

del germen, el que efectúa el intercambio entre

fuego y agua, entre acción y resistencia, la

«tercera fuerza» que constituye, siempre y en

todo lugar, el necesario mediador entre lo

masculino y lo femenino, entre lo activo y lo

pasivo.

Hermópolis revelaba la realización de la acción

430

de Ptah a través de Thot; es decir, la creación

del universo manifiesto, que son las «palabras».

Tebas revelaba la reunión de lo que había sido

separado.

La aparente incoherencia de los mitos y

de

la teología egipcios resulta ser, pues, un solo

sistema interrelacionado, aunque prodigiosa-

mente complejo. No es sorprendente que antes

de Schwaller de Lubicz nadie hubiera sido

capaz de darle sentido. En los círculos

ortodoxos, el pitagorismo se había convertido

en poco más que una aberrante
curiosidad, y,

para nosotros, la práctica egipcia de dar

distintos nombres, así como diferentes
atributos,

a los diversos aspectos del mismo neter

constituye un método bastante
inconcebible de

encarar la filosofía. Sin embargo, esta
práctica

resulta perfectamente coherente con la
expe-

riencia psíquica común.

Nosotros no dudamos ni por un momento de que existe una diferencia real entre el «hombre», en una polaridad, y el mismo hombre en cuanto «amante» en una relación.

Tampoco creemos que a un niño le confunda

que su madre sea, a la vez, niñera, protectora,

tirana, terapeuta (desempeñando en estos dos

últimos casos papeles activos, y, por tanto,

masculinos), carcelera, maestra, etc. La misma

431

mujer puede ser una sirena para su amante, una

cruz para su

SIR ALAN GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*,

Oxford, 1961, p. 130.

Un acto de asociación que tuviera como

resultado dos Horus que funcionaran al mismo

tiempo iba contra esta doctrina, pero no hay nin-

gún indicio de que los egipcios tuvieran nunca

escrúpulos en este sentido. En materia de

religión la lógica no desempeña un gran papel, y

la asimilación o duplicación de deidades añadía,

sin duda, un encanto místico a su

teología.

marido, una histérica para su médico, un
ogro

para el chico del reparto y la mano
derecha

indispensable para su jefe. No tenemos
ningún

problema en absoluto ni para separar ni
para

combinar sus distintos atributos.

La filosofía de Egipto, auténticamente

vitalista, reconocía la validez universal

de este

tipo de pensamiento, y lo aplicaba a todos los

niveles del mundo jerárquicamente organizado.

Por muy compleja que pueda parecer a primera

vista, resulta tan coherente como concertada con

la experiencia.

Isis concibió a Horus con el falo de Osiris,

quien había sido desmembrado por su hermano

432

y enemigo implacable, Set. ¿Qué puede sig-

nificar esto? ¿Acaso los egipcios estaban

realizando una especie de catarsis freudiana?

¿Estaban reviviendo salvajes recuerdos tribales,

o expresando sus pesadillas? Creo que lo que

hacían era expresar, de la forma
dramática más

concisa posible, el principio universal
de la

regeneración, mediante el falo, símbolo
del

principio fecundador al que no afectan
la muerte

ni la disolución, actuando sobre el
principio

femenino y generando un nuevo ciclo.
Este

nuevo ciclo no era meramente una

renovación y

una repetición del ciclo anterior, sino
una

versión trascendente de él, ya que Horus

vengará a su padre Osiris y, tras
interminables

batallas, derrotará a Set y vivirá
eternamente

como el ojo de Ra, es decir, como el
órgano

observador de lo divino. El mito es,
pues, a la

vez ciencia y tecnología; describe un proceso

natural y, al mismo tiempo, proporciona un

modelo de lucha espiritual, puesto que Horus,

en este contexto, es el hombre divino, nacido de

la naturaleza, que debe luchar contra Set, su

propio hermano, para finalmente derrotarle y re-

conciliarse con él (en la mitología

hindú, las

batallas de Arjuna tienen un significado

parecido). Set es, a la vez, el enemigo,
el

principio divisor, el intelecto (cuyo
planeta es

433

Saturno), el regidor del tiempo y el
destructor.

El mismo mito da también una idea de
los

dos caminos o vías de «salvación»: la

vía de

Osiris y la vía de Horus. La primera es
la vía de

la

reencarnación,

de

las

disoluciones

progresivas vinculadas únicamente por
el

principio generador; la segunda, el

camino

directo, el del guerrero del espíritu,
decidido a

hacer que al enemigo se le someta
mediante el

propio esfuerzo.

Una vez se ha revelado la clave del

significado interior de los mitos, éstos
se

convierten en maravillas de plenitud y
brevedad

simultáneas; cuanto más se estudian, más

ricos

se presentan. Cualquier aspecto del mito se

puede prestar a la más exhaustiva exégesis

científica

o

filosófica.

Sin

embargo,

precisamente porque está arraigada en el

mito,

no se puede tomar la parte por el todo,
como

tampoco se puede olvidar o pervertir su

importancia funcional. Para el discípulo,
el mito

constituye una fuente inacabable de
instrucción,

mientras que, para la mayoría
indiferente

(pasada o actual), simplemente explica
la

realidad en forma de una historia que se recuerda fácilmente.

Simbolismo

434

En relación al mito, la erudición moderna se

divide en dos bandos principales: el de Jung,

Eliade, etc., considerablemente menos exclu-

yente que el otro, que ve el mito como un medio

totalmente primitivo de explicar el mundo

físico.

Y, si pasamos al simbolismo, lo que encontramos es un auténtico batiburrillo, con muy poca unanimidad de opiniones.

En el mejor de los casos, se reconoce el símbolo como una representación subconsciente de conceptos arquetípicos, acaso tal como se

experimentan en los sueños. En el peor,
y más

común, los símbolos se consideran
mecanismos

arbitrarios inventados por clases
sacerdotales

engrandecidas para mantener sus
actividades en

secreto y confundir a las masas.

En Egipto, el símbolo no es nada de eso.

Es

un mecanismo de representación
diseñado para

evocar una idea o un concepto en toda su integridad. Constituye un medio de eludir el intelecto y de hablar directamente a la inteligencia del corazón, a la comprensión.

El corazón sintetiza; la mente analiza.
Un

simbolismo auténtico no es ni primitivo ni

subconsciente. Se trata de un medio deliberado

de suscitar la comprensión, opuesto a

435

A. DEIBER, Clement d'Alexandrie,
IFAO, El

Cairo, 1904, p. 22.

El método simbólico se subdivide en
varios

tipos: uno representa objetos por
imitación

directa; otros los expresan de manera
figurativa,

mientras que el tercero es íntegramente

alegórico, expresado a través de ciertos
enigmas. [Clemente, que escribía en el
siglo ni

a.C, evidentemente conocía los
principios en los

que se basaba el sistema jeroglífico.

Nota del

autor.]

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ,

«Le temple de Karnak», artículo inédito.

La imagen no es un acertijo ni un
criptograma,

sino que habla simplemente como la evocación

de una intuición. En ningún caso esto se puede

transcribir en palabras sin peligro —de destacar

una noción concreta, sea un objeto, sea una

abstracción mental—, lo que podría disfrazar la

intención original. Cuando, por ejemplo,

designamos con el término «horizonte» la línea

aparente que separa la tierra (o el mar)
del cielo,

dicha línea visible constituye una
abstracción,

puesto que se trata sólo de una
apariencia; no

posee realidad material. Pero al
formular la

noción mediante la palabra «horizonte»,

mentalmente vemos esa línea; estamos

436

obligados a verla, o la palabra no

tendría sentido

para nosotros. Los egipcios, en cambio, representaban el horizonte mediante la imagen

del cielo entre dos montañas, evocando, por

tanto, el momento de la aparición del sol surgiendo en la oscuridad de la mañana y retor-

nando al atardecer. Ésta es una función, un

estado vital. El signo «horizonte» como

imagen

es positivo, concreto; no tiene nada de abstracto

o de convencional. Pero lo que evoca es una

«intuición», la de la función de «hacerse», del

ser surgiendo de la nada; y estaríamos de nuevo

ante un razonamiento, y, por tanto, una

concreción de la intuición, si se dijera: «el sol

estaba simplemente oculto de la vista...».

En consecuencia, cuando Champollion y los

filólogos que le siguieron declaran que los

antiguos utilizaban ciertas imágenes para

denotar abstracciones, esto no concuerda

exactamente con el modo de pensamiento

faraónico, que se ocupa de la evocación de

intuiciones que para nosotros son abstracciones,

pero que para los antiguos eran «estados del

ser».

la transmisión de información. Las palabras

transmiten información (excepto en la poesía);

los símbolos suscitan comprensión. La

información por sí sola resulta inútil a menos

que se convierta en comprensión. Así, el simbolismo resulta ser prácticamente lo contrario de lo que se creía: tal como se emplea-

ba en Egipto, el simbolismo es directo y exacto.

Es el lenguaje, y especialmente el lenguaje

científico, el que resulta ser indirecto y enga-

ñoso.

Antes de investigar el simbolismo egipcio,

vale la pena examinar brevemente el simbolismo contemporáneo con el fin de clarificar las diferencias entre uno y otro.

Los símbolos modernos, en el sentido generalmente aceptado, son generalmente

arbitrarios. La bandera norteamericana, por

ejemplo, cuenta con una serie de

estrellas y

franjas que representan las colonias originales y

los estados. Pero ¿por qué representar las

colonias como franjas y los estados como

estrellas? ¿Por qué algunas franjas son rojas y

otras blancas, mientras que el fondo de las

estrellas es azul? Obviamente, por ninguna

razón funcional ni objetiva. Había que diseñar

una bandera, y una mujer llamada Betsy Ross

tuvo la idea de poner franjas y estrellas, y de

utilizar los colores rojo, blanco y azul. La ban-

dera norteamericana es, pues, un símbolo

arbitrario. Como cualquier otra, en tiempo de

guerra puede servir de punto de

referencia de

438

los patriotas, pero su estudio como símbolo no

aportará al estudiante nada que ya no sepa.

También tenemos símbolos legítimos,

normalmente heredados del pasado, como la

cruz. En su mayoría, los significados que

subyacen a estos auténticos símbolos se han

olvidado o distorsionado; para recuperar el

espíritu con el que se concibieron es necesario

realizar un proceso de «repensamiento» casi tan

radical como el que se requiere para acercarse a

Egipto.

Aunque en una forma degenerada y

arbitraria, hoy perdura un vestigio del poder del

simbolismo

en

una

práctica

moderna

generalizada: la viñeta política.

Aunque los símbolos que a veces se utilizan

(como, por ejemplo, el Tío Sam) en sí mismos

son arbitrarios y no revelan ningún

aspecto fun-

cional del partido o dd país al que representan,

la viñeta puede revelar de forma totalmente

simbólica la totalidad de una situación dada; al

menos, tal como se le aparece al dibujante

individual. En la medida en que el lector también está iniciado en el tema y acepta el

significado de los símbolos, puede descubrir

una sorprendente riqueza de conocimientos en

una sola viñeta. La misma situación descrita en

prosa podría requerir varias páginas de

439

explicación, la reproducción de los discursos, el

análisis de las opiniones enfrentadas, y el

resultado final todavía no sería la síntesis que el

dibujante diestro logra con unos cuantos trazos.

En términos seculares, el dibujante ilustra el

poder del simbolismo para evocar y sintetizar.

Y aquí terminan las analogías entre el

simbolismo antiguo y el moderno. El

simbolismo egipcio era sagrado, y era una

ciencia, asociada a la ciencia sagrada del mito.

En algunos casos constituía un medio de fortalecer y esclarecer las verdades encerradas

en el mito; en otros, se utilizaba como el medio

principal de comunicar simultáneamente tanto

la esencia como los detalles de una situación

dada.

La imagen es concreta (ave, serpiente, perro, etc.), y representa una síntesis, un conjunto de cualidades, funciones y principios.

Normalmente, el estudio detallado de los

símbolos revela la razón por la que se eligió un

símbolo determinado, y no algún otro. Así, el

ave representa lo volátil, o «espíritu».

La

cigüeña, que siempre vuelve a su nido
—y, en

consecuencia,

el

ave

migratoria

por

excelencia—, es el ave elegido para
representar

el «alma». La serpiente simboliza la
dualidad y

el poder dualizador. El perro simboliza la

440

digestión, pero, dada su preferencia por la

carroña antes que por la carne fresca, la elección

de este símbolo hace hincapié en ese aspecto de

la digestión que es la transformación de la

materia muerta en materia viva. Así, Anubis,

«el que abre el camino», reina sobre los muertos

y toma parte en el ritual del peso del corazón,

puesto que la muerte no es un fin, sino una

transformación.

Una vez se ha captado el principio, resulta

imposible ver en estos curiosos «dioses» con

cabeza de animal únicamente una herencia de

tiempos totémicos.

El intelecto no puede fijar de manera

precisa hasta qué punto es válida la analogía

funcional, pero fue el simbolismo egipcio el que

elaboró estas analogías, y, posiblemente, para

los iniciados en este lenguaje simbólico, el

conocimiento que transmitían era tan preciso

como cualquier conocimiento actual.

Como ya hemos visto, los egipcios

vinculaban los diversos órganos del cuerpo a los

distintos planetas, como ocurría con los neters.

El propio Egipto (es decir, la civilización) se

consideraba una unidad, mayor que el hombre

individual, pero semejante; y, en consecuencia,



Anubis. Aunque al principio se creía que era un chacal, actualmente se acepta que se trata de un perro doméstico. El arte egipcio, aunque «estilizado», es siempre preciso. Si la intención hubiera sido la de estilizar al chacal como animal bajo y furtivo, Egipto no habría representado a estas altas y aristocráticas criaturas, que, sin embargo, parecen ser de distinta raza que los galgos de rabo enroscado que aparecen en los frisos de caza. En Ibiza, donde esta raza (el podenco) se conserva casi pura, se encuentran tanto ejemplares de rabo enroscado como de rabo tupido —tipo chacal—, pero, sobre todo, de rabo largo y liso, semejante al del galgo inglés.

Anubis está siempre vinculado a los ritos de la muerte. El perro prefiere la carroña a la carne fresca; sublima la materia muerta para su propio fin viviente. De ahí que Anubis, el perro, reine sobre los muertos y sea «el que abre el camino».

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the Mexican*

Pyramids, Harper & Row, 1976, p. 165.

Al igual que Carlos Castañeda en
nuestra época,

Le Plongeon aprendió que los indios
nativos de

la suya seguían practicando la magia y la
adivinación ... Por debajo de la prosaica
vida de

los indios ... en Yucatán, Le Plongeon

concluyó

que fluía «una rica corriente viviente de sa-

biduría y práctica ocultas, que tiene sus fuentes

en un pasado extremadamente remoto, mucho

más allá del alcance de la investigación histórica ordinaria».

los nomos o estados egipcios desempeñaban

papeles

funcionales

similares

a

los

desempeñados por los órganos del
cuerpo. Cada

uno de estos nomos estaba consagrado a
uno u

otro neter (Schwaller de Lubicz había
previsto

escribir un libro examinando lo que él

denominaba la «geografía sacra» de Egipto,

pero murió antes de poder hacerlo).

El simbolismo egipcio proporcionó un medio maravillosamente flexible para revelar,

en un único sistema coherente, la rica variedad

de conexiones y correlaciones entre las diversas

jerarquías que impregnan cada esfera de la vida

física, psíquica y espiritual.

443

Ya me he referido brevemente a la sutil

precisión de la serpiente como símbolo
de la

dualidad. Un análisis exhaustivo del
simbolismo

de la serpiente requeriría por sí solo un
libro tan

extenso como éste; por tanto, al ampliar
los

comentarios anteriores me limitaré a

destacar

determinados aspectos sobresalientes,
con la

esperanza de dar una idea del tipo de
pensamiento que implica el simbolismo
objetivo.

En términos platónicos, la división del
uno

en dos crea nuevos elementos, cada uno
de los

cuales participa de la naturaleza del
«uno» y del

«otro». Así, la dualidad es en sí misma de

naturaleza dual (es la dualidad la que está en el

origen del «bien» y el «mal»), y esto se refleja

de muchas formas en el simbolismo egipcio. La

dualidad como llamada al caos desenfrenado y a

la multiplicidad se simboliza mediante la

«serpiente diabólica», Apop, que

devora las

almas de los muertos y, con ello, les impide

reunirse con la fuente. La dualidad como intelecto superior, como impulso creador

primordial, es la serpiente celeste: la cobra,

símbolo del Bajo Egipto, que es síntesis, crea-

ción.

El símbolo del Alto Egipto es Mut (o

Nejebet), el buitre, que representa (en todos sus

444

aspectos) la gestación, la reconciliación pri-

mordial.

Tanto la cobra como el buitre adornan la diadema real, el uraeus, que es la corona del

faraón, símbolo terrestre del hombre divino.

No es la casualidad, ni la política, ni el

animismo lo que determina la configuración del

uraeus. El hombre divino debe ser capaz tanto

de diferenciar como de reconciliar. Ese poder

dual reside en el cerebro humano. La propia

diadema se modela en función de la estructura

anatómica del cerebro.

Atento a los más diminutos detalles, el

simbolismo egipcio incorpora una
asombrosa

mezcla de precisión en la elección y
riqueza de

amplificación.

El uso de animales como tipos
funcionales

permitió también a Egipto indicar
claramente el

reino en el que se desarrollaba la acción
o el

acontecimiento.

El hombre contiene la chispa divina en su

interior. Por tanto, siempre se da forma humana

a los principios trascendentes. Existe una dis-

tinción, sutil pero importante, entre esta práctica

egipcia y la que se realizaba en Grecia, aunque a

primera vista puedan parecer semejantes. Grecia

reduce los «dioses» a una escala humana

y los

representa típicamente con un
comportamiento

445

impropio de seres divinos. Egipto parte
del

concepto de que los atributos divinos
están en el

interior del hombre. No hace descender
a los

dioses a la Tierra, sino que es, más bien,
el

hombre el que se eleva hacia ellos. Así,
los

dioses trascendentes, aquellos que
gobiernan la

propia creación —Tum, Atum, Ptah,
Amón,

Min (Ra en su papel generador)—
aparecen

siempre con forma humana.

Cuando se representa a los neters, o
tipos

funcionales, con una forma íntegramente

animal, éstos están actuando en la esfera terrestre, en el seno de la vida orgánica. Cuando

se muestran en forma humana y con cabeza de

animal, simbolizan esa actividad funcional en la

esfera humana. Una interesante inversión del

proceso es la representación del «alma», el Ba,

mediante un pájaro con cabeza humana; en otras

palabras, como el aspecto divino de lo terrestre.

En el simbolismo egipcio, el papel exacto de los

neters se revela de muchas maneras: mediante la

ropa, las coronas, el tipo de accesorios

simbólicos (por ejemplo, flagelo, cetro, bastón,

cruz de la vida). A través del color, la posición,

el tamaño y el gesto, el neter revela —a los

iniciados en

446



El rey hace una ofrenda. Su papel es

totalmente

activo: tiene dos manos derechas.

el lenguaje simbólico— una rica
variedad de

datos a la vez físicos, fisiológicos,
psíquicos y

espirituales. Y estos datos se hallan
siempre en

acción.

Es esto lo que constituye la superioridad

fundamental de la ciencia simbólica:
ésta

ilumina el proceso viviente sin
analizarlo, sin

diseccionarlo y sin matarlo. Y, sin
embargo, es

capaz de transmitir información precisa
o de

medir si dicha información se desea. La
carga

que representa su aparatosidad se ve
nivelada

por este cierto grado de justicia; pero,
aun así,

¿qué podría ser más aparatoso que la

moderna

educación? Se dedica toda una vida a estudiar

una sola especialización, y, cuando el especialista ha logrado dominar la jerga apropiada, resulta que es incapaz de comunicarse con un especialista de cualquier

447

otro ámbito, y no digamos con un artista, un

filósofo o un teólogo.

El uso del gesto en Egipto es especialmente

fascinante, ya que determinados aspectos de

éste resultan tan extraños, y, sin embargo, tan

obviamente deliberados, que parece casi

imposible no plantear diversas preguntas

relativas a los motivos de los egipcios.

El gesto ha sido siempre, y sigue siendo

en

gran medida, un lenguaje universal. Las

personas que no hablan una lengua
común

pueden comunicarse con bastante
elocuencia a

través del gesto. Aunque los gestos de

afirmación y de negación pueden diferir
de una

cultura a otra, los que se utilizan para
dar,

recibir, conquistar, suplicar, adorar,

rendir culto

y muchos otros son reconocibles en todo el

mundo.

Estas acciones no son meramente humanas:

son, en sí mismas, expresiones simbólicas de

funciones propias de todos los reinos. El gesto

es un lenguaje tan propio de los neters como de

los hombres.

En el código universal del gesto, la mano

derecha es activa, y la izquierda, pasiva. La

mano derecha da, otorga; la izquierda recibe.

Ahora bien, en el esquema simbólico egipcio se

dan casos en que el neter desempeña un papel



El rey posee vida y fuerza que le son otorgadas por los *neters*. Su papel es completamente pasivo: tiene dos manos izquierdas.

íntegramente activo o íntegramente pasivo. En

tales casos, se representa a los *neters* o bien con

dos manos derechas, o bien con dos
manos

izquierdas (más adelante estudiaremos
esto con

mayor detalle).

G. DIETERLEN, Prefacio a MARCEL
GRIAULE,

Conversations with Ogotemmeli,
Oxford, 1965,

p. XIII.

Las técnicas africanas, tan pobres en
apariencia,

como las de la agricultura, la tejeduría y la

herrería, poseen un rico contenido de

significado oculto. Los gestos religiosos, sean

espectaculares o secretos, y generalmente

449

incomprendidos por los extraños, a la luz del

análisis demuestran ser de una extremada

sutileza en sus implicaciones.

J. GWYN GRIFFITHS, en *Journal of Egyptian*

Archaeology, 51, p. 220.

Hay un aspecto interesante respecto a la dirección en la que se orientan las representaciones: los hombres ocupados en la actividad ritual se muestran mirando hacia dentro, mientras que la deidad venerada mira

hacia fuera del templo. Se puede observar un

movimiento continuo, que va desde la fachada

del templo hasta la pared trasera del

sanctasanctórum, detrás de la estatua de culto, y

esta corriente de figuras revela un rasgo

significativo de la arquitectura egipcia: la

voluntad de acompañar a quien entra en el

templo y de llevarlo finalmente hasta el punto

medio del edificio.

ROBERT LAFONT, *Encyclopédies des Mystiques*,

1972, p. 7.

Un chamán yakuto,* Sofron Zatayev, afirma

que habitualmente el futuro chamán muere y

pasa tres días en la yurta sin comida ni agua.

Antiguamente se le sometía a una
ceremonia

que se realizaba tres veces, durante la
cual se le

cortaba en pedazos. Otro chamán, Pyotry

Ivanov, nos habla de esta ceremonia con
detalle:

450

los miembros del candidato se
desprendían y se

separaban con un gancho de hierro, se

limpiaban los huesos, se desechaba la

carne, se

arrojaban los líquidos corporales y se sacaban

los ojos de sus órbitas. Tras esta operación los

huesos se volvían a juntar y se unían con hierro.

Según otro chamán, la ceremonia de des-

membración duraba de tres a siete días: durante

este tiempo el candidato permanecía en estado

de movimiento suspendido, como un
cadáver,

en un lugar solitario.

R. O. FAULKNER, Ancient Egyptian
Pyramid

Texts, Oxford, 1969, pp. 13, 14.

Separo tus ojos para ti ... Abro tu boca
para ti

con la azuela de hierro que separa las
bocas de

los dioses ... el hierro que surgió de Set,
con la

azuela de hierro ... Este rey se lava
cuando

aparece Ra ... Isis le amamanta ... Horus
le

acepta a su lado ... Él purifica al doble
de este

rey,

* Yakuto: pueblo de Siberia oriental, de
origen turco.

él limpia la carne ... Levántate, ¡oh, rey!;
recibe

tu cabeza, reúne tus huesos, junta tus

miembros,

elimina la tierra de tu carne ... La Gran

Protectora ... te dará tu cabeza, volverá
a montar

tus huesos para ti ... juntará tus
miembros ...

pondrá tu corazón en tu cuerpo ... ¡Oh,
rey!,

451

recibe tu agua, reúne tus huesos.

452

Lengua

El sistema jeroglífico ya estaba completo en la

época de las primeras dinastías de Egipto, y

siguió utilizándose en los textos religiosos y

sagrados durante los miles de años que duró la

historia egipcia, y aun después: los últimos

jeroglíficos descubiertos de los que se tiene

noticia proceden de la isla de Filé,
situada

debajo de la primera catarata del Nilo, y
datan

del siglo iv de nuestra era.

Egipto poseía también una especie de

sistema jeroglífico abreviado, de trazo
cursivo,

denominado «hierático», que se
utilizaba en las

comunicaciones oficiales y otros asuntos

seculares. Más tarde, presumiblemente

para

facilitar las cuestiones económicas, se empleó

una escritura aún más cursiva, denominada

«demótica».

Sin embargo, los jeroglíficos fueron

siempre el lenguaje del Templo. Éstos

constituyen un lenguaje simbólico escrito

basado en principios similares a los que

gobernaban el simbolismo de los neters
y el arte

egipcio. Los jeroglíficos son tanto
pictográficos

como fonéticos (éste fue el gran
descubrimiento

de Champollion, que le llevó a ser el
primero en

descifrarlos). Por desgracia, nadie sabe

453

exactamente cómo se supone que se

pronunciaban. Esta cuestión no tiene un

interés

meramente académico. Jenny, en su desarrollo

de la cimática, inventó una máquina, el

«tonoscopio», que convertía los sonidos del

habla en sus equivalentes visuales. Así, cuando

se pronunciaba ante el tonos-copio, la vocal «o»

aparecía como una «o» perfecta. Dada la impor-

tancia que Egipto otorgaba a los
cánticos, a los

conjuros y a los nombres de las
personas,

resulta evidente que el sonido de las
palabras

debía de tener una conexión funcional
con sus

significados. Esta conexión
prácticamente se ha

perdido en el lenguaje moderno, aunque
pervive

todavía en la poesía: el poeta se

esfuerzo en

elegir entre unos términos que para el
lego son

sinónimos. Puede que, en última
instancia, su

sonido sea el factor decisivo. Al
preguntarle

cómo determinaba la forma de sus
versos, T. S.

Eliot respondió que dejaba de revisarlos

«cuando suenan bien». Con toda
probabilidad,

pues, los sonidos de las palabras egipcias (su

estructura vibratoria) poseían una base numérica

que se correspondía con sus significados, y esta

correspondencia no era fruto del azar.

Así, en el lenguaje egipcio las imágenes contenían profundas pistas del significado

cósmico de cada letra, y no cabe duda de que

este significado resultaba amplificado por el

sonido de la propia letra. Las palabras estaban

compuestas con dichas letras de manera que

aquéllas incorporaran y amplificaran el

significado de éstas, con lo que el significado de

la palabra surgía de la interrelación de sus

letras, del mismo modo que el significado de un

acorde o de una frase musical es el resultado de

la combinación de sus notas.

Una vez se ha visto que el lenguaje se halla

estructurado de acuerdo con estos principios, la

predilección egipcia por los retruécanos, los

homónimos, los anagramas y otras formas de

juegos de palabras se deja de considerar un

capricho. Las correspondencias verbales no son

gratuitas.

El problema consiste en determinar cuándo

y de qué modo éstas resultan intencionadas y

significativas. Ya hemos mencionado antes el

ejemplo de sia/ais. He aquí algunos otros casos

fascinantes. Aj = «espíritu», o «hacerse espíritu»; jat - «cadáver» (por otra parte, aj se

utilizaba en palabras generalmente de naturaleza

beneficiosa, mientras que jat, escrita de manera

ligeramente

distinta,

se

convertía

en

«enfermedad» y en «ciénaga»). Aj-aj =

«verdear», y también «estrellas»; jat-jat

=

«tormenta». Ben = «negación», y

también la

455

«piedra primordial», es decir, el primer
estadio

de la materia; neb = «oro». El oro es,

tradicionalmente, el producto acabado,
perfecto,

el objetivo del alquimista. En Egipto,
neb

significa también «maestro» o «señor».

La traducción de los jeroglíficos está

plagada de problemas técnicos. Pero
más allá de

dichos problemas técnicos existe un
problema

filosófico y teológico aún mayor. Los
textos

sagrados de Egipto forman parte de una
religión

iniciática, y sólo resultan comprensibles en ese

contexto.

El objetivo de todas las religiones

iniciáticas es, y ha sido siempre, el mismo en

todo el mundo: guiar al hombre desde su estado

de conciencia natural (al que se denomina

«ilusión» o «sueño») a un estado superior

(llamado «iluminación» o «el reino»).

En el

contexto del

456

NOAM CHOMSKY, en *Psychology Today*, agosto

de 1976, p. 51.

El estudio del lenguaje ofrece fuertes evidencias

empíricas de que las teorías empiristas del

aprendizaje resultan bastante

insuficientes. El

punto de vista que sustentan las evidencias de

las que hoy disponemos es el de que todas las

lenguas humanas poseen propiedades profunda-

mente arraigadas de organización y estructura.

Se puede suponer de manera plausible que estas

propiedades —estos universales lingüísticos—

constituyen una dotación mental innata,
antes

que el resultado del aprendizaje. Si esto
es

cierto, el estudio del lenguaje arrojaría
luz sobre

muchas antiguas cuestiones de la teoría
del

conocimiento. Una vez más, veo pocas
razones

para dudar de que lo que es cierto para
el

lenguaje lo sea también para otras

formas del

conocimiento humano.

Hay otra pregunta que se podría plantear en este

punto. ¿Cómo la mente humana viene a poseer

estas propiedades innatas que subyacen a la

adquisición

del

conocimiento?

Aquí,

obviamente, las evidencias lingüísticas
no nos

proporcionan

absolutamente

ninguna

información. El proceso por el que la
mente

humana ha alcanzado su actual estado de
complejidad y su peculiar forma de

organización innata constituyen un completo

misterio ... Resulta bastante seguro atribuir esto

a la evolución, siempre que tengamos en cuenta

que tal afirmación carece de sustancia:
no

equivale a nada más que a la creencia de que

seguramente

existe

alguna

explicación

naturalista para estos fenómenos.

mundo natural, este estado superior, su destino

por derecho de nacimiento, es «innatural».

Resulta imposible construir un argumento

racional que obligue a quienes son inmunes o se

muestran poco dispuestos a reconocer ya

sea la

existencia, ya la importancia, de este estadio

superior. Resulta imposible «probar» al escéptico que éste tiene una relación directa con

él mismo o con su propia vida. Los escritos

iniciáticos resultan, pues, comprensibles sólo a

los iniciados, a aquellos que, como mínimo, han

puesto ya un pie en ese largo camino. Y cuanto

más avancen por él, mayor y más profundo será

su conocimiento.

Los Evangelios son textos iniciáticos:

manuales para alcanzar un estado de conciencia

superior. Pero raras veces se les considera como

tales: filósofos como Ayer o Russell los

malinterpretan como instrumentos de

opresión y

monumentos a la superstición, mientras
que

458

toda

una

serie

de

bienintencionados

evangelizadores mediáticos ven en ellos
una

autorización para ocuparse de los
asuntos de los

demás. Si este tipo de ilustre
interpretación

errónea se aplica a los Evangelios, los
textos

más conocidos de Occidente, apenas
puede

sorprendernos el hecho de que el
significado

interior de los escritos sagrados de
Egipto, más

ajenos a nosotros, permanezca oculto.

La

inevitable consecuencia de ello es que para los

egiptólogos resulta casi imposible realizar una

traducción precisa de los textos sagrados.

Pero si esta falta de comprensión resulta tanto inevitable como, en cierto sentido, excusable, hay un aspecto de la cuestión que no

parece ni lo uno ni lo otro. Y es que, tal

como se

han traducido y se han aceptado por los

egiptólogos, los textos sagrados
egipcios

carecen de sentido. Dejando aparte los

problemas de gramática, de sintaxis y de
signi-

ficado, no hay, ni puede haber,
justificación

alguna para el galimatías que se
pretende hacer

pasar por la traducción de la producción

inte-

lectual de Egipto.

No existe nada parecido a tal galimatías.

Incluso las lenguas francas se hallan

gramaticalmente estructuradas. Las
tribus más

primitivas poseen lenguas que son
gramatical y

459

sintácticamente completas; acaso
restringidas a

la expresión de conceptos relativamente
simples, pero completas al fin. Por
tanto, resulta

indefendible trasladar una lengua,
cualquier

lengua, a una especie de jerga
incomprensible, y

ofrecerlo como una «traducción»:

¡Oh, Rey!, tu agua fresca es el gran
torrente que

emana de ti.

Calla para poder oír esa palabra con la

que

habla el Rey.

Su poder encabeza el espíritu, su fuerza

encabeza lo viviente, se sienta

junto al Principal de los Occidentales.

Tu pan

pzn procede de la Sala Amplia. Los
pedazos de

tus costillas proceden del despiece del
Dios.

¡Oh, Rey!, levántate, recibe esta cerveza

caliente de los tuyos, que

partieron de tu casa, que se han dado a ti. (R. O.

FAULKNER, An-

cient Egyptian Pyramid Texts, Clarendon Press,

1969, sentencia 460.)

¿Puede

esto

constituir

realmente

una

aproximación a los procesos mentales
de los

constructores de las pirámides y del
templo de

Luxor? ¿Acaso, aparte de la poca
disposición o

de la incapacidad para comprender la
base

460

iniciática de toda la civilización
egipcia, las

inmensas dificultades de la traducción
les

resultan tan abrumadoras a los eruditos
que

éstos se muestran incapaces de
reconocer el

carácter confuso de sus traducciones?

El hecho sigue siendo que, cuando se

estudian

unos

textos

aparentemente

incoherentes desde el punto de vista
simbólico,

es posible dotarlos de sentido. Para
ello, vale la

pena observar con detalle uno de los
textos de

las pirámides en sus distintas
traducciones

ortodoxas, y luego compararlo con la
traducción

del mismo texto a la luz del
conocimiento

simbolista.

Dado que se trata de un pasaje muy corto,

hemos incluido las traducciones originales al

alemán, al francés y al inglés, acompañadas de

las correspondientes versiones en español:

Spruch [conjuro] 316

502a Weggezogen ist der Phallus des Ba

bjj.geöffnet sind die Thurflügel des

Himmels.

502b Verschluss sind die Türflügel
des

Himmels, der Weg geht über die
Feuersglut

unter dem, was die Götter schöpfen.

503a Was jeden Horus hindurch gleiten
Hess,

damit werde auch W. hindurch gleiten
gemacht in

dieser Feuersglut unter dem, was

die Götter schöpfen.

503b Sie Machen dem Weinen Weg
damit W.

auf ihm passiere. W. ist (ein) Horus.

502a El falo de Ba Bi se echa atrás, los
postigos del cielo se abren.

502b Los postigos del cielo se cierran,
el

camino va hacia el resplandor de fuego
bajo el

que se sirven los dioses.

503a Lo cual permite deslizarse a cada Horus, y

así también se hará deslizarse a W., por este

resplandor de fuego bajo el que se sirven los

dioses.

503b Éstos hacen un camino para W., de modo

que W. pueda pasar por él. W. es (un) Horus.

(K. SETHE, Übersetzung und Kommentar zu

den Altdgyptischer Pyramidentexten, 2 vols., J.

J. Au-gustin, Hamburgo, 1962.)

502 Tire ceci (le verrou) (o) Babj!
Ouvre la

porte du del. (O) Hor! (o) Hor, Ouvre a
Ra la

porte du del par la flamme sour /'iknt
des Dieux.

503 Tu trebuches Hor! Tu trebuches
Hor! la

ou W. trebucha par cet-te flamme, sous
Tiknt

des Dieux. Qu'ils preparent un chemin
pour W.

pour qui W. y passa. W. est Hor!

502 Échalo atrás (el cerrojo), ¡oh, Babj!

Abre la puerta del cielo. ¡Oh, Horus!
¡Oh,

Horus!, abre a Ra la puerta del cielo por
la

llama bajo el iknt de los dioses.

462

503 ¡Que tropiezas, Horus! ¡Que
tropiezas,

Horus! Allí donde W. tropezó con esa llama,

bajo el iknt de los dioses. Que estos preparen un

camino para W., de modo que W. pueda pasar

por él. W. es Horus. (Louis SPELEERS, Textes du

Pyramides, Bruselas, 1935.)

502 The phallus of Babi is drawn back, the

doors of the sky are opened, the King has

opened (the doors of the sky) because of
the

furnace heat which is beneath what the
gods

pour out. What Horus lets slip (t)

503 the King lets slip (?) there into this

furnace heat which the gods pour out.

They

make a road for the King that the King
may

pass on it, for the King is Horus.

502 El falo de Babi se echa atrás, las

puertas

del cielo se abren, el Rey ha abierto (las
puertas

del cielo) debido al calor del horno que
hay

debajo, en el que se sirven los dioses.
Que

Horus hace deslizarse (?)

503 el Rey hace deslizarse (?) allí, al
calor

de este horno en el que se sirven los
dioses.

Éstos hacen un camino para el Rey, de modo

que el Rey pueda pasar por él, puesto que el

Rey es Horus. (R. O. FAULKNER, Ancient

Egyptian Pyramid Texts, Clarendon Press,

1969.)

463

Le phallus de Babj est tiré, les portes du del

peuvent s'ouvrir, les portes du del
peuvent se

fermer. Ounas a deberouillez (?) le
chemin qui

passé sur le feu, sous /'iknt des dieux. Ce
qui

fait glisser chaque Horus, Ounas (le) fait
glisser

a travers ce feu, sous /'iknt des dieux; ils
font un

chemin pour Ounas, afin qu'Ounas y
passe, (car)

Ounas est Horus.

El falo de Babj se ha echado atrás, las
puertas

del cielo se pueden abrir, las puertas del
cielo se

pueden cerrar. Unas ha desatracado (?)
el ca-

mino que pasa sobre el fuego, bajo el
iknt de los

dioses. Lo que hace deslizarse cada
Horus, Unas

(lo) hace deslizarse a través de este
fuego, bajo

el iknt de los dioses; éstos hacen un

camino para

Unas, a fin de que Unas pase por él,
(puesto

que) Unas es Horus. (PAUL BARGUET,
en Revue

d'Egyptologie, 22, Ed. Klincksieck,
1970.)

Todas estas traducciones tienen poco en
común

aparte de una profunda incoherencia.

Las

radicales diferencias entre las distintas
inter-

pretaciones darán al lector una idea de las

extremas dificultades a las que se enfrentan los

egiptólogos. Así, el término *ceci*, que para Spe-

leers significa «esto», «eso», aquí traducido por

el enclítico «lo», significa «falo» para todos los

464

demás. En un texto Horus «tropieza»; en otro

«se desliza», y aun en otro «hace deslizarse». Y

nadie logra traducir iknt (aunque Sethe y

Faulkner esquivan tan escabroso término

mediante un circunloquio). Estas traducciones

no son ni mejores ni peores que las del resto de

los textos de las pirámides. Cuatro autoridades

dan lugar a cuatro versiones distintas, y ninguna

de ellas tiene sentido.

El conjuro 316 es típico de los textos del

Imperio Antiguo, y presenta una serie de problemas característicos al traductor.

Pero una

vez traducido de acuerdo con su significado

interno, manifiesta tal riqueza de contenido

esotérico comprimido en tan pocas palabras

que, para poderlo captar, resulta inevitable un

comentario detallado. En este punto vale la pena

señalar las amplias diferencias entre los textos

de los Imperios Antiguo, Medio, Nuevo y del

período tolemaico, con sus peculiares problemas de traducción.

El conjuro 316 forma parte de varios centenares de textos jeroglíficos

inscritos en los

muros de las pirámides de Unas (en Saqqara),

un faraón de la V dinastía. Éstos, junto con

otros textos similares procedentes de varias

pirámides más de la misma época, constituyen

los textos funerarios más antiguos procedentes

de Egipto que han llegado hasta nosotros.

Los signos individuales de estos textos suelen

estar escritos sin el signo determinativo que

permitiría a los egiptólogos asignar un signi-

ficado preciso a cada término concreto.

Equivalen a una especie de taquigrafía

simbólica, cuyo significado puede que resultara

perfectamente claro para los egipcios de la V

dinastía, pero que a nosotros nos plantea

enormes problemas. Y estos problemas se

complican aún más por la comprensión que

requiere expresar un pensamiento complejo en

términos muy sencillos. Y, dado que el material

del Imperio Antiguo es relativamente escaso,

apenas hay textos individuales diversos
que pu-

dieran permitir a los eruditos descubrir
los

significados más difíciles mediante la
comparación.

PAUL BARGUET, en Revue
d'Egyptologie, tomo

22, 1970.

Tres dificultades principales obliteran
el sentido

de las fórmulas. La primera es la

referencia «al

camino (que pasa) sobre el fuego», una de-

signación que se podría considerar que se aplica

a algo preciso; a modo de hipótesis,

proponemos reconocer en ella el corredor que

da acceso a las cámaras mortuorias, más

466

exactamente el corredor que cruza la zona de

granito y está dividido por varios
rastrillos; el

fuego, entonces, alude al propio granito.

La segunda dificultad se refiere al
término iknt,

escrito sin un determinativo, y que
aparece aquí

dos veces, vinculado al «camino (que
pasa)

sobre el fuego»; ¿se debería relacionar
con el

verbo iknt, atestiguado únicamente en el
papiro

Westcar, con el sentido de «recoger (agua)», y

que, por tanto, daría al término iknt el sentido

de «servirse» o «servir»? Se tendría una forma

verbal neutra relativa: «aquello que sirven los

dioses», y esto podría expresar la elevación de

los rastrillos graníticos para dejar libres los

pasos. [Pero quizás este término iknt, en

CT VI,

296r-s, que recoge y desarrolla el cap.
320 de

las Pirámides: identificando la muerte
de Ba-bi,

«señor de la noche»], el texto da el
«hijo de

Iknt, el Sombrío, siendo el iknt de N. el
que

oculta al señor de la noche»; iknt
designa,

entonces, algo que disimula, un lugar
oculto,

acaso un pozo, como parece indicar el
pequeño

círculo que aquí determina a la palabra.
En

ausencia de un documento más explícito,
resulta

imposible decidir entre las
explicaciones

propuestas.

La tercera dificultad la plantea el verbo
sbn,

«escurrirse, deslizarse, resbalar,
cambiar de

dirección»; aquí no cabe otro sentido que el

sentido factual de «hacer deslizarse», como se

da en presencia de un complemento directo; en

el contexto de las fórmulas debe de expresar el

acto de descorrer el cerrojo o de izar los

rastrillos en sus guías ...

Los jeroglíficos del Imperio Medio son más

prolijos, más «intelectuales»; disponemos de

una rica variedad de materiales de este período,

y, en muchos casos, ha sido la posibilidad de

leer variantes del Imperio Medio de otros textos

más antiguos lo que ha dado la pista para la

interpretación de estos últimos. En el

Imperio

Nuevo, el lenguaje se hace aún más prolijo, y

los problemas que surgen aquí suelen estar más

relacionados con la superabundancia de signos,

que crea un inmenso número de matices de

significado.

El Egipto tolemaico presenta una prolijidad

todavía mayor, y equivale a un lenguaje distinto

por sí solo. Los eruditos especializados en los

jeroglíficos de los Imperios Medio y Nuevo no

pueden traducir fácilmente los tolemaicos sin

una formación adicional. Si imaginamos a un

estudiante chino de español enfrentado al

arcipreste de Hita, luego a Cervantes,

después a

Galdós y más tarde a Cortázar,
podremos ha-

468

cernos una idea del tipo de problemas
lingüísticos a los que se enfrentan los
egiptólogos.

Por formidables que resulten estas
dificultades,

la mayoría de ellas se podrían resolver
en

principio si se pudieran comprender los textos

en un contexto secular. Así, por ejemplo, los

documentos y cartas oficiales, escritos en

hierático, no parecen tan distintos de sus

equivalentes modernos. Pero, para dar sentido a

los textos religiosos, primero resulta esencial

darse cuenta de que todos ellos son esotéricos e

iniciáticos; se ocupan de la resurrección y la

reencarnación, y tratan exactamente de estados

espirituales.

Si el conjuro 316 se nos presenta en cuatro

variantes carentes de sentido por parte de cuatro

eruditos académicos, es simplemente porque se

niega su naturaleza esotérica. Así, por ejemplo,

Paul Barget trata de leer este texto aplicándolo

el carácter físico y literal de la propia cámara

mortuoria: a los pasillos, al acto de izar el

rastrillo, etc. Esto vendría a ser como considerar

que la parábola del sembrador de Jesucristo está

concebida como un consejo para las labores

agrarias, o interpretar la parábola de los

talentos

como un primitivo tratado de economía.

Pero ni siquiera el reconocimiento de la

469

auténtica naturaleza de los textos
asegura una

traducción realista. El propio traductor
debe

compartir la convicción egipcia de que
la

resurrección, la reencarnación y el viaje
del

alma tras la muerte corresponden a realidades.

Sin esta convicción, y sin un cierto grado de

comprensión de dichas realidades, los textos no

podrán sino seguir siendo perfectamente

oscuros, y cualquier traducción de ellos carecerá

de sentido.

Aparte de la traducción original del texto,

hemos

analizado

también

las

cuatro

traducciones citadas para mostrar cómo
han

surgido sus diferencias, y en nuestras

anotaciones hemos utilizado también
material

complementario, sin el cual el

significado

esotérico de este corto pasaje no se
habría

revelado.

El conjuro 316 no es sino uno más de
entre

los varios centenares de ellos inscritos
en los

muros, y aunque no cabe la menor duda
de que

todos ellos tienen una secuencia y una

estructura, hasta la fecha los egiptólogos

no han

sido capaces de discernirlas. En las traducciones

tal como están establecidas actualmente, la

numeración de los textos es más o menos

arbitraria, y permanecerá únicamente hasta que

alguien logre traducirlos íntegramente y sobre

470

una base esotérica.

El conjuro 316 se encuentra en el pasillo que lleva a la cámara mortuoria de Unas. En

esta forma, y en este período (V dinastía; c.

2600 a.C. según la datación ortodoxa),

únicamente se halla en la pirámide de Unas

(aunque una inscripción de la pirámide de

Sesostris I —XII dinastía— proporciona una

versión distinta de este texto).

Analicemos

ahora las cuatro versiones traducidas.

Speelers sigue literalmente el texto de
Unas

en la medida de lo posible; sin embargo,
ciertos

términos resultan extremadamente
difíciles de

traducir (como, por ejemplo, iknt y
sbn.t.).

Sethe trabajó comparando los textos de
Unas y

de Sesostris, utilizando el segundo para completar el primero, y su versión resulta cla-

ramente distinta de la original. Faulkner y

Barguet han seguido en su mayor parte a Sethe,

pero cada uno de ellos ha dado una interpreta-

ción individual a determinadas palabras, frases

y construcciones gramaticales, y ha tomado

diferentes elementos de la larga versión
de Se-

sostris con el fin de dotar de sentido al
breve

texto de Unas.

Frase por frase, el texto de Unas dice
así:

Échalo atrás, Ba-bi!

471

¡Abre los dos postigos del cielo!

Abre para Unas

Sobre la llama bajo el iknt

De los neters.

No hay, pues, falo alguno (Sethe);
tampoco hay

calor del horno (Faulkner); ni hay
tiempo verbal

potencial (Barguet). Sin embargo, sin
una

comprensión previa de lo que está en
juego, las

frases desnudas carecen de sentido.

La primera clave del texto es la

trascendencia de Ba-bi. Como suele ser el caso

de los complejos, pero vitales, símbolos

egipcios, Ba-bi presenta aspectos tanto positivos

como negativos. En algunos de los textos de

Unas (Pir. 419, Faulkner) se le pide que proteja

a Unas. En otros lugares aquél es, a la vez,

respetado y temido como «toro de los babuinos»

y «jefe de los monos». En otros textos (Pir.

1.349 de Pepi) se le describe con ojos rojos y

nalgas de color violeta. Otros se refieren a él

como Ba-ba y como Ba-bui, y generalmente lo

describen como un babuino (es decir, como un

mono cinocéfalo o «con cabeza de perro»), y, en

ocasiones, como un perro. En el Libro

de los

Muertos (cap. 125) se asocia a Ba-bi con el

«cerrojo» que sirve como hipóstasis o esencia

del «falo de Ba-bi». Finalmente, se denomina a

472

Ba-bi «guardián de las orillas del lago de

fuego»; se alimenta de «los que han

zozobrado», los caídos, los enemigos de

Osiris.

Como guardián del lago de fuego, se le

puede encontrar entre Che-dit
(Cocodrilópolis,

o Fayum) y Naref (necrópolis del nomo
de

Hera-cleópolis, lugar mitológico de las
batallas

entre Horus y Set). En última instancia
se le

puede concebir como una criatura de
Set, o

como determinados aspectos de éste.

Set representa la fuerza de contracción,
el

fuego coagulador, el poder estíptico del

esperma. Es Set quien aprisiona al
espíritu en la

materia; de ahí su significado fálico,
puesto que

es el acto procreador el que atrapa al
«alma» y

la aprisiona en su forma humana. En
términos

esotéricos estrictos es incorrecto decir que «el

hombre tiene un alma»; debería ser exactamente

lo contrario: «el alma tiene un hombre».

Volviendo a los principios pitagóricos, la

escisión primordial origina la dualidad, y cada

nueva entidad participa de la naturaleza del

«uno» y del «otro». Set constituye un aspecto

principal del «otro», y Ba-bi puede ser un

aspecto generador de Set, como tal opuesto a la

reunión con el espíritu, o el uno.

(Probablemente se deba a algo más que a la

casualidad el hecho de que, en la literatura

473

cristiana, Satán comparta tantas de las

características de Set, además de tener

un

nombre sospechosamente parecido, que
en

hebreo significa «adversario»; también
se

denomina a Satán «el mono de Dios».)

Pero del mismo modo que el hombre

perfeccionado reconcilia a Set y a Horus
en su

interior, así también el poder de Ba-bi
se puede

emplear para un uso constructivo o

destrutivo.

En el contexto abreviado del texto de Unas, la

conexión generadora o fálica no se halla siquiera implícita, y mucho menos explícita.

Set-he, y, tras él, Barguet y Faulkner, se basan

en el texto de Sesostris para realizar su traducción, lo cual resulta bastante poco legítimo. Sin embargo, esto tampoco sirve para

aclarar las cosas. ¿Por qué se deberían
abrir las

«puertas del cielo» cuando «el falo de
Ba-bi» se

«echa atrás»?

La dificultad aquí no sólo estriba en el
significado esotérico del texto, sino en
una

incompatibilidad fundamental del
lenguaje. En

la inscripción de Sesostris, el texto
traducido

dice literalmente: «El falo de Ba-bi se echa

atrás». El mismo signo se emplea en la de Unas

para formar la línea: «¡Échalo atrás!». Sin

embargo, ni en inglés, ni en alemán, ni en

francés, ni en español hay conexión alguna

474

entre «cerrojo» y «falo». Decir: «El falo de Ba-

bi se echa atrás» no significa nada en ninguna

de estas lenguas, mientras que todo el mundo

puede entender lo que significa: «el cerrojo se

echa atrás». La lengua egipcia establece una

conexión entre «cerrojo» y «falo» que nuestro

lenguaje no permitiría. Si tradujéramos: «el falo

de Ba-bi se retrae», tendría sentido,

puesto que

expresaría la idea de una renuncia o
suspensión

deliberada del poder simbolizado por el
«falo»;

sin embargo, la expresión «el cerrojo se
retrae»

no parece entonces muy acertada.

En cualquier caso, es Ba-bi quien posee
el

poder de abrir las puertas, o los
postigos, del

cielo. Si existiera una traducción literal de toda

la secuencia realizada sobre una base esotérica,

es posible que se pudiera explicar qué significa

exactamente esto. Mientras tanto, lo mejor que

se puede hacer es una conjetura bien

fundamentada. «Echa atrás el cerrojo»; es decir:

el falo de Ba-bi se retrae, y, en consecuencia, el

poder de generación queda en suspenso;
lo cual,

a su vez, significa que se anula la
necesidad de

reencarnación, abriendo las puertas del
cielo, a

la reunión con la Fuente.

El texto dice, pues:

¡Échalo atrás!

475

Abre los dos postigos del cielo.

Abre para Unas,

Sobre la llama, bajo el iknt.

De los dioses.

Aquí surgen nuevos problemas. Los términos

«sobre» y «bajo» son correctos; sin embargo,

utilizados como aquí se hace, no tienen dema-

siado sentido, y los traductores adoptan

diferentes soluciones: «el camino "va hacia" el

resplandor de fuego» (Sethe); «abre a Ra la

puerta del cielo "por" la llama» (Speelers);

«"debido" al calor del horno» (Faulkner); «el

camino que "pasa sobre el fuego"» (Barguet).

Otro término difícil es iknt. En otros contextos significa «servir, servirse o coger [con

una cuchara]», es decir, «retirar [una parte de

algo]», acción que en este caso realizan los

neters, o dioses. El significado real se deduce al

comprender las consecuencias de la suspensión

del poder de Ba-bi y la consiguiente abertura de

los dos postigos del cielo.

Esta breve frase describe una doble acción:

una llama o fuego que los dioses elevan y que

retiran hacia arriba (hacia el cielo).

476



El pez del Nilo, *sbn*, nadando boca arriba.

La llama es «espíritu», el fuego espiritual, o

«aliento de fuego» arrastrado hacia el
cielo por

los dioses.

Seben (sbn.t.) presenta otro problema.
La

interpretación que aquí se le da es que
«Horus

"hace deslizarse"», o «se permite que
Horus "se

deslice"», o que «Horus "tropieza"».
Ninguna

de estas soluciones resulta satisfactoria;
pero, en

este caso, el significado del término
prácti-

camente se impone por sí mismo. El

determinativo para sbn.t.

(característicamente

omitido en el texto de Unas, pero
implícito) es

un pequeño pez de río cuya peculiaridad

consiste en nadar boca arriba. Así, se le
re-

presenta siempre en esa posición.*

Unas, el rey muerto, se identifica con

Osiris, muerto, tirado en el suelo boca abajo (así

se le suele representar). Pero Osiris regresará

como Horus, y se invita a Unas a que haga lo

mismo: «¡En la muerte, como Osiris, vuelve a la

vida eterna, como Horus! \Seben\
\Sebenl».

* El inverso de sebeny nebes, es el arbusto

Zizyphus spina Christi, cuyas ramas se
inclinan

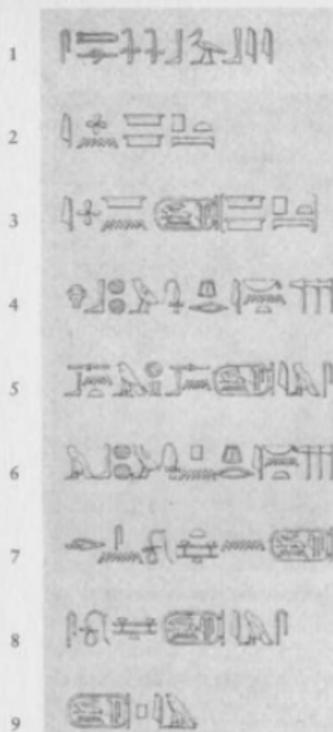
hacia el suelo: «El Zizyphus inclina su
cabeza

ante ti» {Pir., texto 808, R. O. Faulkner).
Así,

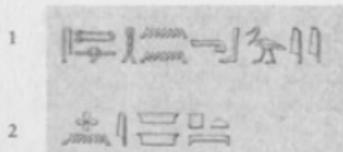
seben es un pez que vuelve su rostro
hacia el

cielo, y nebes, un árbol que inclina su
cabeza

hacia el suelo.



Líneas del jeroglífico: 1) ¡Échalo atrás [el cerrojo], Ba-bi! 2) ¡Abre los dos postigos del cielo! 3) Abre para Unas. 4) Sobre la llama, bajo el *iknt* de los dioses. 5) ¡Vuelve! ¡Vuelve, Horus! 6) Que Unas pueda volver en esta llama bajo el *iknt* de los dioses [es decir, por medio de la llama arrastrada hacia el cielo como aliento de los dioses, o entidades divinas]. 7) Quienes preparan el camino. 8) [De modo que] Unas pueda pasar. 9) [Puesto que] Unas es Horus. (Pir. de Unas, cap. 313, conjunto 502.)



Variaciones: 1) El falo de Ba-bi se echa atrás. 2) Los postigos del cielo se abren. (Pir. de Sesostri I, en List.)



Caracteres jeroglíficos individuales: A) *Ais*: visceras (de la cabeza), es decir, cerebro. *Sia*: inteligencia, conocimiento; reconocer, percibir, saber. B) *Aj*: espíritu, estado espiritual, ser, convertirse en espíritu, glorioso, espléndido, etc. *Ja*: cadáver. C) *Ajai*: estrellas. *Jaja*: tormenta. D) *Rj*: saber, consciente de, conocimiento. *Jr*: caída. E) *Ben*: negación, «no es», «no hay». *Neb*: oro, señor, maestro, todo, propietario, cada (numerosas variaciones en función del determinativo). F) *Sbn*: pez que se vuelve de espaldas (*Synodontis batensoda*). *Nbs*: arbusto espinoso de la familia de las ramnáceas (*Zizyphus spina Christi*). El *Zizyphus* inclina su cabeza ante ti (el difunto). (Pir., 808, 1723.)

En otras palabras: tras caer a la tierra,
como el

pequeño pez seben, «¡vuelve tu rostro
hacia el

cielo!», «¡levántate y regresa!». El resto
del

texto dice así, palabra por palabra:

¡Vuelve! ¡Vuelve, Horus!

Que Unas pueda volver,

Por la llama elevada por los dioses,

Quienes preparan el camino,

De modo que Unas pueda pasar,

¡Puesto que Unas es Horus!

El texto revela ahora tanto su ilación
como su

profundidad. El poder de Ba-bi se
invoca para

abrir los dos postigos del cielo (acaso
como

oposición al uso de dicho poder en el
sentido

generador, para forzar la reencarnación

y el

regreso a la Tierra en una existencia corporal).

Las puertas se abren sobre el fuego espiritual

que es arrastrado hacia el cielo como aliento de

los dioses. Al igual que Osiris, caído boca abajo

en la muerte, se implora a Unas que emule a

Horus, y que, como el pequeño pez, vuelva su

rostro al cielo. Y ahora, como Horus, a través de

la mediación del fuego espiritual respirado por

los dioses, Unas puede pasar por el camino para

vivir en la eternidad. Puesto que Unas es Horus.

Dada la extrema concisión del texto y la

480

complejidad del pensamiento subyacente, una

traducción orientada a un público interesado en

el esoterismo, pero incapaz de leer el egipcio,

podría utilizar legítimamente ciertas licencias

poéticas, tanto para dar una idea del significado

del texto como para tratar de captar en cierta

medida (hasta donde puede permitirlo una

traducción) su poesía, su sonido y su

ritmo. Así,

el conjuro 316 podría decir:

¡Descorre el cerrojo, Ba-bi!

¡Abre las puertas del cielo!

¡Ábrelas! ¡Para Unas! Las puertas se abren:

Sobre el fuego del espíritu; el aliento que

respiran los dioses;

¡Levántate, Horus! ¡Vuelve!

Que Unas pueda volver,

Nacido por la llama, arrastrado por los dioses,

Quienes limpian el camino para que Unas pueda

pasar.

Puesto que Unas es Horus.

Antes de pasar a la literatura egipcia, otra

ilustración de la importancia del sonido en los

textos egipcios demostrará una dificultad añ-

dida a la hora de convertir estos textos sagrados

en un equivalente en nuestra lengua.

Aun cuando nadie sabe cómo se debía de

481

pronunciar o acentuar el egipcio, suele resultar

evidente que los textos utilizan en gran medida

la rima, la métrica y la aliteración; son poéticos

por naturaleza. En muchos casos, el juego de

palabras es tan potente que el texto hablado

equivaldría a un sortilegio.

Como generalmente se reconoce, ni siquiera la

poesía moderna se puede traducir de forma

satisfactoria de una lengua a otra. Si se conserva

el sentido literal de las palabras, la rima, la

métrica y el juego de palabras se pierden. Si se

conservan la rima y la métrica, el sentido de las

palabras se distorsiona. En el caso del egipcio,

el problema se complica aún más.

A continuación transcribiremos un breve pasaje del papiro de Bremner Rhind, un texto

típicamente verboso del Imperio Nuevo, que,

traducido al lenguaje moderno, se convierte en

una interminable y excesivamente tediosa

jerigonza. Está integrado principalmente por

una secuencia de maldiciones dirigidas a la

serpiente diabólica, Apop, pero también incluye

un fascinante párrafo sobre cosmología, que,

utilizando unos tiempos verbales

cambiantes

(todos ellos basados en la misma palabra),

aborda los perennes problemas del tiempo, la

eternidad y la creación, un recurso que también

se emplea en el Antiguo Testamento, en la

482

frase: «Antes de que Abraham fuera, Yo soy».

El egipcio escrito, como el hebreo,
carece

de vocales. Sin embargo, y a diferencia
del

hebreo, el egipcio ha desaparecido
como len-

guaje hablado, y la pronunciación de las
vocales

es hipotética. Aun así, resulta evidente
el

carácter de sortilegio del texto.
(Siguiendo la

costumbre ortodoxa habitual, aquí hemos

insertado vocales con el fin de hacer el texto

pronunciable; así, en lugar de escribir hpr-i,

hemos escrito jeper-i.)

Transcrito

fonéticamente,

el

texto

(Bremner-Rhind, 28, 20) es como sigue:

Neb djer djed-ef:

Jeper-i jeper jeper-u,

jeper-kuie em jeper-u en jepri, jeper em
sep tepi,

Jeper-kuie em jeper-u en jepri jeper-u

Jeper jeper-u pu,

En pi-en-i yu pi-ut-yu ir-en-i

Pi-en-i em pi-ut-yu

Pi eren-i yu-essen ir-i pi-ut pi-ut-yu.

Si, al tratar de retorcer la lengua para producir tan desacostumbrados sonidos, el

lector decide que todo esto le suena a «abracadabra», podría ser muy bien que estuviera en lo cierto. Aunque algunos dic-

cionarios declaran que el origen de esta conocida fórmula cabalística es «incierto»,

Harold Bayley, en *The Lost Language of Symbolism* (Williams &c Norgate, 1951),

afirma que este sortilegio puede ser uno de los

nombres del dios Sol, Mitra. De ser ello cierto,

entonces es probable que se derive del egipcio

jeper, el escarabajo sagrado, que es el símbolo y

el nombre del Sol de la mañana, del Sol como

principio transformador.

Traducido, el texto anterior dice así:

El Maestro del Universo declara:

Cuando Yo me manifesté en la existencia,

la existencia existía. Vine a la existencia en

la forma de lo Existente, que vino a la

existencia en el Tiempo Primero. Por lo tanto, al venir a la existencia según el modo

de existencia de lo Existente, Yo existía. Y

fue así como lo Existente vino a la existencia, puesto que Yo era anterior a los

Dos Anteriores que hice, puesto que Yo tenía prioridad sobre los Dos Anteriores,

puesto que mi nombre era anterior a los

suyos, puesto que Yo los hice así
anteriores

a los Dos Anteriores ... *

484

Literatura

La mayoría de los textos jeroglíficos son
teológicos o conmemorativos. Hay poca
«literatura», pero la que hay no carece
de

interés. Se han descubierto relatos que
datan del

Imperio Medio. En contenido, impacto y estilo

(en la medida en que algo tan delicado como el

estilo puede sobrevivir a los riesgos de la

traducción), estos relatos recuerdan a los de Las

mil y una noches. En algunos casos, las seme-

janzas son lo bastante próximas como para

sugerir que el original egipcio se fue

transmitiendo a lo largo del tiempo, más
o

menos intacto.

Estos relatos egipcios demuestran que
en el

antiguo Egipto existía una viva tradición
literaria, e incluso un cierto sentido del
humor.

También es posible utilizarlos para
ilustrar la

relación entre literatura secular y
literatura

esotérica. Aunque ésta es la más importante de

las distinciones literarias, ni las autoridades en

la materia ni la mayoría de los autores

contemporáneos parecen darse cuenta de que di-

cha distinción existe. Por lo tanto, todos

nosotros pasamos por un sistema educativo

alimentado por una literatura que, desde el

punto de vista del esoterismo, no es en absoluto

485

literatura, sino, en el mejor de los casos, mero

periodismo. No hay que esperar que los egip-

tólogos muestren una mayor sensibilidad

literaria que cualquier otra persona; en

consecuencia, el propósito de estos antiguos

relatos ha pasado desapercibido.

La literatura esotérica se parece a las enseñanzas iniciáticas en que^ ambas proclaman

el mismo mensaje: que el hombre no es como

podría ser, como debería ser; que el hombre

contiene en sí mismo la chispa de la divinidad;

que su destino y su auténtica tarea consiste en

convertir esa chispa en una llama.

* Traducido de la versión francesa de Sauneron y Yoyotte, en *La naissance du monde*,

col. Sources Orientales, Éditions du Seuil, p. 49.

486

Pero las enseñanzas iniciáticas están dirigidas a aquellos que son discípulos conscientes. El sermón de la montaña y una

gran parte de los Evangelios no se dirigían a las

masas (la Biblia se muestra explícita en este

punto). Dichas enseñanzas se dirigían a los

discípulos de Cristo, mientras que a los demás

se les hablaba en «parábolas».

La parábola ofrece la misma «pildora», pero

cubierta con la pertinente capa de azúcar, y está

dirigida al público en general. No se debe

confundir la parábola con la alegoría,
que es una

personificación racional e intelectual de
abstracciones tales como la «verdad» o
la «mo-

ralidad»: un intento de disfrazar el
conocido

«sermón dominical». La alegoría resulta
siempre obvia, mientras que la literatura
esotérica nunca lo es, puesto que su
significado

se presenta velado por los símbolos.

Pero dichos

símbolos provienen del mundo
exotérico, del

mundo de la vida cotidiana; y una
característica

de la literatura esotérica es que se puede
leer y

disfrutar sin que su significado interior
se haga

siquiera evidente. Sin embargo, el poder
y la

validez del simbolismo es tal que
establece un

fermento de forma subliminal e
inconsciente; la

auténtica literatura esotérica resulta casi
inmune

a los cambios de moda literarios o al
paso del

487

tiempo.

Hoy prácticamente no hay literatura
adulta

esotérica. La literatura occidental en su
conjunto

apenas ha producido media docena de obras

auténticamente esotéricas. Pero si de niños

hemos tenido suerte, entre las banalidades

sociales y la propaganda televisiva seguramente

habremos entrado en contacto con los cuentos

de hadas. Muchos de ellos son esotéricos, o

debieron de serlo inicialmente. Ésta es

la fuente

de su poder, de su longevidad, y de su peculiar

cualidad de permanecer en la mente. El cuento

esotérico tiene un «sabor», una «atmósfera». No

podemos

«demostrarlo»;

y

«explicarlo»

equivale a matarlo. Pero podemos sentirlo. Y

una vez hayamos comprendido que el significado interior del cuento — desapercibido,

pero experimentado—, su corazón esotérico, es

el responsable de su poder, podremos distinguir

entre lo esotérico, lo exotérico y lo pseudo-

esotérico (así, por ejemplo, El príncipe

encantado, Blanca Nieves,
Rumpelstilzchen,

Moby Dick y Los hermanos Karamázov
son

esotéricos; El lamento de Portnoy es
exotérico;

Siddhartha es seudoesotérico).

Los temas simbólicos de la literatura

esotérica se encuentran en todo el
mundo; como

los gestos, parecen ser universales. En
última

instancia, la literatura esotérica trata de la

búsqueda que el hombre realiza de lo divino en

su propio interior. Con frecuencia se trata de

una búsqueda explícita —del grial, del tesoro—

de algo oculto o inaccesible. A menudo el

tesoro se halla custodiado por monstruos o

enemigos a los que se debe vencer
mediante una

combinación de coraje y astucia. Todo
esto

simboliza la lucha del hombre contra su
propia

naturaleza: la lucha arquetípica entre
Horus y

Set, entre el viejo Adán y el hombre
nuevo,

entre David y Goliat, entre Simbad y el
viejo

hombre del mar que siempre será su

sombra.

En ocasiones, el premio es una hermosa

princesa o un apuesto príncipe; para lograr

dicho premio hay que realizar una serie de

tareas, y para ello se requiere coraje, decisión y,

con frecuencia, ingenio. Otras veces el príncipe

o la princesa aparecen disfrazados de rana o de

mendigo, o puede que estén dormidos o encantados. El éxito en la búsqueda se recompensa heredando el reino y «viviendo felices para siempre», es decir, «eternamente».

Algunos cuentos egipcios son esotéricos;

otros no. A continuación examinaremos brevemente un ejemplo de cada categoría.

J. W. B. BARNS, «Sinuhé'S Message to

the King:

489

A Reply to a Recent Article»,

Journal of Egyptian Archaeology, 53, p.
14.

Esta huida que emprendió este humilde
siervo,

yo no la previ; no estaba en mi mente; no
la

planifiqué; no sé qué me apartó de mi
lugar. Me

hallaba en la situación de alguien en un

sueño ...

No me asusté; nadie me perseguía; no escuché

palabras denigrantes; no se oyó mi nombre en la

boca del reportero (¿delator?), excepto aquellas

cosas que adularon mi carne (?), y mis pies

tomaron el control de mí, el dios que ordenó

esta huida me utilizó ...

Normalmente se considera que el más sugerente

de los relatos egipcios es el de Sinuhé.

Éste se puede datar con precisión debido a

que incorpora un acontecimiento histórico: la

muerte de Amenemhat (primer faraón de la XII

dinastía) y el acceso al trono de su sucesor,

Sesostris. Este acontecimiento histórico ha

predispuesto a los eruditos a considerar este

relato como una biografía adornada.

Pero no lo

es. Y aunque tuviera una base histórica, eso no

es lo importante del relato; sus detalles

revelan su auténtica naturaleza, y dicha

naturaleza se enmarca en la gran tradición de la

literatura esotérica.

La Historia de Sinuhé es un relato sobre

el

490

exilio. Sinuhé, un cortesano de
Amenemhat,

participa en una campaña. Mientras está
fuera,

oye que el rey ha muerto y que un nuevo
rey ha

ocupado el trono. Sin ninguna buena
razón para

ello (la historia deja claro este punto),
Sinuhé se

asusta y huye. Sus viajes le llevan fuera de

Egipto (fuera de su propio interior), a tierras

cada vez más remotas y bárbaras. No sabe

adonde va, ni por qué; un aspecto de su huida

que el autor expresa, sintética y poderosamente,

en algunos detalles. Así, por ejemplo, se es-

pecifica que Sinuhé cruza el río en una

barca sin

timón. Un viaje al exilio en una barca
sin timón

constituye una poderosa descripción
literaria de

un estado psicológico. Llevado por los
vientos,

Sinuhé acaba en Asia, el equivalente
egipcio de

Siberia. Pero entra en razón y decide
sacar el

máximo partido de sus circunstancias,
mientras

en su corazón abriga el sueño de
regresar a

Egipto. Congraciado con los bárbaros,
llega a

tener una destacada posición entre ellos.
En un

momento dado, y aunque ya es viejo,
derrota

(en lo que se describe como un combate
físico)

al temible adversario de sus anfitriones.
Esto

nos da una pista de las intenciones

ahistóricas

del autor: ¿cómo un hombre anciano, ya cerca

de la muerte, puede convertirse físicamente en

el paladín de los bárbaros?

491

Por fin, la fama de la virtud de Sinuhé llega

a la propia corte del faraón. Sinuhé es

perdonado e invitado a volver, y se le recibe

como al hijo pródigo que regresa al hogar.

A pesar de la habitual escasa calidad de la

traducción, a pesar del carácter ajeno de muchos

de los detalles (las súplicas al faraón, etc.),

resulta sorprendente la fascinación que el relato

de Sinuhé sigue ejerciendo con el paso del

tiempo. También puede ser significativo

el he-

cho de que el acontecimiento histórico descrito

en el relato sea la muerte de Amenemhat y la

accesión al trono de Sesostris. Es difícil señalar

con precisión el fin de una era precesional y el

comienzo de la siguiente; pero lo cierto es que

más o menos en aquella época terminó la era de

Tauro y se inició la de Aries, un cambio
claramente reflejado en el simbolismo
del arte

egipcio, con la accesión al poder del
carnero de

Amón. Es posible que el temor de
Sinuhé

pretendiera simbolizar el temor, bastante
natural

en el hombre, a la nueva y desconocida
era que

se iniciaba. Pero en tanto no se disponga
de una

traducción basada en principios
simbólicos, esto

es sólo una conjetura.

El segundo relato es el titulado El
campesino elocuente. Esta historia no es
esotérica, sino admonitoria. Es decir: al
igual

492

que las fábulas de Esopo, no aborda
verdades

espirituales, sino más bien aspectos psi-

cológicos.

El campesino elocuente trata de un

agricultor que cree que ha sido
agraviado por un

vecino. Busca una reparación, y acaba
ante el

virrey, o nomarca. El resto del relato lo
ocupa la

larga lista de quejas del campesino, una

exhibición de inagotables variaciones
sobre el

mismo tema. Reproducimos aquí un

fragmento,

que incluye la «octava petición» (que sigue a

otras siete de igual extensión, y que sólo precede a otra más) y el principio de la «novena».

«El campesino elocuente»

Octava petición

Entonces este campesino vino a hacerle petición (al Alto Administrador, Rensi) por

octava vez, y dijo: «¡Oh, alto
administrador,

mi señor! Los hombres sufren una gran

caída por la codicia. El hombre rapaz no
tie-

ne éxito, pero tiene éxito en el fracaso.

Tú

eres rapaz, y no es propio de ti; tú robas,
y

no te beneficia; tú que no deberías (?)

sufrir

a un hombre por atender a su propia

causa

justa. Es porque tu sustento está en tu casa;

493

tu barriga está repleta; la medida del grano

se desborda y, cuando se sacude (?), su exceso se pierde en el suelo.

¡Oh, tú, que atrapas al ladrón y que desposees a los magistrados, (que) fueron

hechos para reparar los problemas; que son

un refugio para el indigente; los magistrados, (que) fueron hechos para reparar la mentira. No me causa ningún temor hacerte esta petición. Tú no percibes mi corazón, silencioso, que vuelve siempre a hacerte reproches. Él no teme a aquel a quien hace su reclamación; y su hermano no será conducido a tu presencia desde la

calle.

Tú tienes tu parcela de tierra en el país,
y

está en tu mano dar recompensas. Tu pan
está en la despensa, y los magistrados te
lo

dan a ti. Y (sin embargo) tú te apoderas
de

él. ¿Eres acaso un ladrón? ¿Haces venir
a

las tropas para que te acompañen en el
reparto de parcelas de tierra?

Haz justicia en nombre del Señor de la

Justicia, la justicia de aquel cuya
justicia

existe. Tú, pluma de caña; tú, papiro; tú,

paleta; tú, Thot: abstente de crear

dificultades. Si lo que está bien está
bien,

entonces está bien. Pero la justicia será
para

siempre. Penetra en la necrópolis junto
con

aquel que la hace; él es enterrado y la tierra

le envuelve; y su nombre no desaparece de

la faz de la tierra, sino que es recordado por

su bondad. Tal es la norma en la palabra de

dios. ¿Es acaso una balanza? No se ladea.

¿Es acaso una balanza de cruz? No se

inclina hacia un lado. Venga yo o venga

otro, dirígete (a él); no le respondas
como

quien se dirige a un hombre silencioso,
o

como quien ataca a aquel que no puede

atacarle. No muestres misericordia; no

debilites (?); no aniquiles (?); y no me
des

recompensa alguna por este
considerable

discurso que surge de la boca del propio
Ra.

Habla de justicia y haz justicia; puesto que

es poderosa; es grande; perdura mucho

tiempo; se descubre su fia-bilidad (?),

procura una vejez honrada. ¿Se ladea una

balanza? (Si lo hace), es por (medio de) sus

brazos, que acarrear las cosas. No es po-

sible ninguna desigualdad en la norma.

Con

un acto malo no se gana la ciudad; el
último

(?) logrará la tierra.

Novena petición

Entonces este campesino vino a hacerle

petición por novena vez, y dijo: «¡Oh,
alto

administrador, mi señor! La lengua de
los

495

hombres es su balanza...».

SIR ALAN GARDINER, en Journal of
Egyptian

Archaeology, 9, p. 6.

Para aquellos que desconocen la lengua
egipcia

puede ser interesante una explicación de
por qué

los textos de este tipo ocasionan tan
grandes

dificultades. El significado de una gran
mayoría

de las palabras empleadas o bien se
conoce de

antemano, o bien se puede deducir mediante la

comparación con otros ejemplos; pero no los

matices precisos del significado, sino sólo el

tipo de significado, su dirección general, y su

cualidad emocional aproximada.

Teniendo en

cuenta, además, los hechos de que la ausencia

de cualquier indicio de vocales hace

muy difícil

la distinción entre las diversas formas verbales,

y que el egipcio prescinde casi completamente

del tipo de partículas tales como «pero»,

«porque», «cuando» o «mediante», resultará

evidente que los textos de carácter puramente

moralizador, donde no hay ningún contexto

concreto en el que contrastar de manera

inequívoca lo acertado de esta o aquella
tra-

ducción, tienen que presentar
extraordinarias

dificultades ... Sin embargo, el número
de textos

moralizadores que actualmente
poseemos no es

496

nada insignificante ... Con frecuencia se
puede

obtener cierta confianza en que hemos
logrado

desentrañar un antiguo sentimiento
egipcio

observando en qué medida el mismo

sentimiento, expresado en términos
distintos,

pero similares, encaja en otros
contextos. Poco a

poco vamos adquiriendo un
considerable

conocimiento operativo de la psicología
de

aquellas antiguas gentes.

A los egiptólogos no les gusta El
campesino

elocuente. Sir Alan Gardiner comenta:
«Sin

embargo, mientras que la simplicidad de
la

historia de Sinuhé, su concisión, su
diversidad

de tonos y la admirable felicidad de su

expresión hacen de ella una gran obra
maestra

literaria, no se puede prodigar el mismo elogio

al cuento del campesino elocuente ... las nueve

peticiones dirigidas a Rensi están aquejadas de

la misma pobreza en lo que se refiere a las

ideas, y resultan torpes y pesadas en cuanto a su

expresión. Las metáforas del barco y de la

balanza se repiten hasta la náusea, y la

repetición de los mismos términos en
estrecha

proximidad con significados distintos
muestra

que el autor era cualquier cosa menos un
artista

literario».

Estas críticas tipifican la actitud de los

497

egiptólogos, que no pueden comprender
la

popularidad de la que gozaba esta

historia en

Egipto.

Sin embargo, para apreciar El
campesino

elocvente como literatura el sofisticado
hombre

moderno no necesita hacer concesiones,

siempre que tenga en cuenta tres
factores.

El primero es que, aunque ha llegado
hasta

nosotros en forma escrita, como los

cuentos de

hadas, los poemas épicos y todo el resto de la

literatura antigua, el texto estaba concebido para

ser leído en voz alta.

El segundo es que, con el egipcio, los problemas de traducción son siempre mayores

que con otras lenguas antiguas. Las dudas y

lagunas resultan inevitables allí donde

las

palabras y las frases no se pueden descifrar.

Aparte de esto, todos los esfuerzos estilísticos

de los traductores cesan en cuanto una sentencia

o un párrafo dados empiezan a aproximarse a un

cierto grado de coherencia. Ningún traductor

soñaría siquiera con presentar una tragedia

griega en un lenguaje de ese tipo; pero con el

egipcio esto constituye una práctica común.

El tercero es que la literatura dramática no

es el único tipo de literatura que existe, o que ha

existido.

Es posible que el lector astuto se haya dado

cuenta ya de la auténtica naturaleza del relato a

través del pasaje aquí reproducido. Si nojes así,

el final de la historia le dará la pista.

Con sus nueve interminables y repetitivas

peticiones, el campesino elocuente vocifera,

decidido a llevar su pleito ante el propio

Anubis, el juez último. En este punto, es

detenido por los criados del alto administrador.

Él teme entonces que va a ser castigado por su

insolencia, ya que sus arengas han degenerado

de súplicas de misericordia y justicia a

manifiestos insultos al alto administrador y a la

autoridad en general.

En un sentido sus temores resultan

infundados. Finalmente obtiene la

reparación, y

se le conceden los bienes y posesiones
que su

vecino le había robado. Sin embargo, en
otro

sentido sus temores estaban justificados.
El final

de la historia es realmente un anticlímax.
El

campesino elocuente es castigado, y su
castigo

constituye la parte más significativa de
todo el

relato, puesto que, antes de recibir su
compensación, es obligado a sentarse y
a

escuchar, palabra por palabra, la lectura
de sus

nueve interminables peticiones por parte
de los

escribas del alto administrador.

Si hasta este momento las dificultades
de

traducción ocultaban la auténtica
naturaleza de

la historia a los estudiosos, su propósito debería

ahora quedar claro incluso a los más eruditos.

Ni siquiera el mejor escritor satírico podría

haber ideado un final más apropiado.

La exageración, la repetición incesante de la

misma metáfora, la multiplicidad de matices de

significado dados a la misma expresión,
por

funestas que puedan parecer para la
literatura

dramática, constituyen, sin embargo, los
fundamentos de otra forma de literatura
igual-

mente consagrada: la comedia.

El campesino elocuente hace un
elaborado

uso de las metáforas cómicas que más
tarde

explotarán figuras como Rabelais,
Cervantes,

Shakespeare (por ejemplo, en el
personaje de

Polonio), Sterne o Io-nesco, por citar
sólo a

algunos. Es cierto que resulta casi
ilegible, pero

nunca estuvo concebido para ser leído
(al

menos, no al público en general). Con
una

traducción basada en la comprensión del

pro-

pósito del relato, y leída por un narrador

capacitado, es posible que, aun hoy, El

campesino

elocuente

provocara

una

incontrolada e inevitable hilaridad en la

audiencia, ya que se trata del chiste

largo más

antiguo del mundo.

500

El templo del hombre

SCHWALLER DE LUBICZ INICIÓ su
TRABAJO en

Luxor con el presentimiento de que el
Gran

Templo que allí había era el Partenón de
Egipto;

es decir, una estructura sagrada
construida

según estrictas proporciones armónicas.

Si este

presentimiento se podía demostrar,
significaría

que el conocimiento de la armonía y la

proporción existía ya unos 1.500 años
antes de

su supuesta invención por los griegos.

Esto, a su

vez, requeriría una drástica revisión de
la

opinión generalizada sobre la evolución
social

humana.

Al final de sus quince años de trabajo en aquel emplazamiento, la naturaleza de las

revelaciones que el templo le había impuesto

llevó a Schwaller de Lubicz a reinterpretar

íntegramente la civilización del antiguo Egipto.

Esta reinterpretación considera a Egipto como un todo orgánico, ninguna de cuyas

partes

puede ser extraída ni estudiada
legítimamente

sin hacer, al menos, referencia tácita al
modo en

que dicha parte inte-ractúa con el todo.
La

analogía de una civilización y sus
diversos as-

pectos con los distintos órganos del
cuerpo

humano se debe tomar simbólicamente,
si no

como realidad literal; se trata de algo más que

de una mera figura retórica. La civilización

egipcia se debe contemplar orgánicamente

como algo que existió y atravesó sus diversas

fases vitales a lo largo del tiempo. Cualesquiera

que fueran las vicisitudes políticas de la historia

egipcia, el templo, que fue el responsable de la

vida religiosa, artística, filosófica y científica de

la sociedad, desempeñó su tarea de una forma

plenamente consciente y deliberada. La

civilización egipcia es en sí misma un

gigantesco gesto, una danza sagrada organizada

cuya ejecución abarcó cuatro milenios.

MARCEL GRIAULE, op. cit.

En su relato, la civilización dogon aparecía

como algo semejante a un enorme organismo,

cada una de cuyas partes tenía sus propias fun-

ciones y su propio lugar además de contribuir al

desarrollo general del conjunto. En este

organismo estaban integradas todas las

instituciones; ninguna quedaba fuera de él; y

por muy divergente que pudiera parecer
y por

muy incompletamente que se
comprendiera, se

veía que encajaba en un sistema cuya
estructura

se revelaba día a día con creciente
claridad y

precisión.

E. DRIOTON, en Pages d'egyptologie,
El Cairo,

1957, pp. 111-112.

Los historiadores de la religión egipcia
... han

arrojado luz, a veces sabiamente, sobre
los

diferentes niveles de cultos concretos,
su

desarrollo, sus combinaciones; pero no
han

logrado proporcionar una visión del
todo que

los sustenta.

MAX GUILMOT, Le message spirituel
de

l'Egypte Ancienne, Hachette, 1970, p.
21. El

ilustre egiptólogo belga Jean Capart me
dijo

hacia el final de su vida: «Se sabe todo
sobre la

religión egipcia, todo excepto lo
esencial: su

Alma».

El templo de Luxor, al que Schwaller de

Lubicz denomina «el templo del hombre»,

constituye el ejemplo perfecto de esta comprensión simbólica en acción. Se trata de un

inmenso símbolo de piedra, el mayor logro del

Imperio Nuevo egipcio, que incorpora en sí

mismo —o que utiliza— la totalidad de la

sabiduría

egipcia:

ciencia,

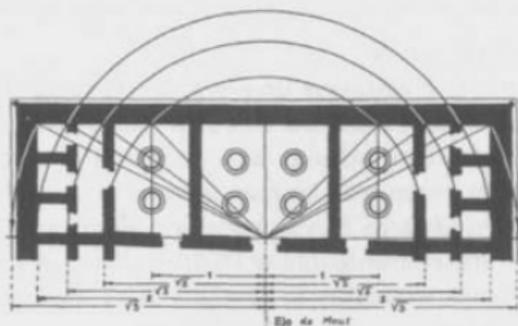
matemáticas,

geodesia, geografía, geometría,
medicina,

astronomía, astrología, magia, mito, arte,

simbolismo... Todo ello contribuye al
templo, y

503



El análisis realizado por Schwaller de Lubicz del santuario elevado del templo muestra que éste se construyó según una sólida y rigurosa representación geométrica. Las correspondencias aquí mostradas tienen una exactitud aproximada de un milímetro. De nuevo, no es mi intención aquí penetrar en el significado de la geometría, sino simplemente mostrar el hecho innegable de su existencia. Las proporciones de la cámara interior se ajustan a la razón 8:9 (es decir, el tono musical).

se puede reexaminar, estudiar y (con las limitaciones de nuestra propia comprensión) resucitar en la medida en que descubramos los papeles que desempeñan estos diversos

ámbitos

en la estructura del templo.

El templo nos narra, en piedra, en sus armonías y proporciones, en su arte y su escultura, la historia de la creación del hombre;

señala su desarrollo, etapa por etapa, y recrea de

forma artística la relación del hombre con el

universo.

Este tipo de objetivo no ha desaparecido totalmente de Oriente. Los seguidores de Rudolf

Steiner han tratado de construir basándose en

principios similares, y, hasta el momento, el

centro que están construyendo los seguidores de

Sri Aurobindo en Auroville, en la India, utiliza

también armonías y proporciones cósmicamente

significativas. Pero se trata de notables excepciones. Por regla general, se puede afirmar

sin temor a equivocarse que la planificación de

una estructura tan compleja y sutil como Luxor

está más allá de nuestras capacidades actuales,

además de resultar extraña a nuestro modo de

pensar. Es difícil imaginar que la
realización de

un proyecto semejante despertara el
interés

suficiente, y no lo es menos creer que su
diseño

a una escala equivalente se viera
coronado por

el éxito.

J.

YOYOTTE,

Dictionary

of

Egyptian

Civilisation, Ed. G. Posener, Methuen,
1962, p.

276. Simbolismo:

Como resultado de una interpretación
incorrecta

debida a una mezcla de idealismo
griego,

astronomía babilonia y física natural
egipcia, las

filosofías grecorromanas, especialmente

la

literatura hermética, expusieron la
asombrosa

teoría de que la antigua religión
faraónica ocul-

taba en sus jeroglíficos ideas puramente
místicas.

Existe un amplio debate en torno al
desarrollo

último de estas teorías compuestas. La
«egiptología simbolista», con el sello
del

ocultismo adanista y una capa de
misticismo

literario, postula la infalibilidad
astrológica de

505

los «sabios», reduce cualquier hecho
histórico a

algo secundario, y, manipulando a su vez
las

reglas de la cabala, los juegos
aritméticos y las

afirmaciones generales de las ciencias
positivas,

selecciona como claves ciertas características

del plano y de la decoración de los templos con

el fin de demostrar que todo monumento

egipcio oculta un conocimiento absoluto, y que,

de una forma esotérica, simboliza la perfecta

concordia entre el mundo, la Tierra y el cuerpo

humano en el ritmo cósmico, etc.

Este sistema no tiene nada que ver con un nuevo

método de investigación histórica, como a veces

se cree; únicamente ofrece las teorías, apenas

renovadas, de los alquimistas medievales, que

una serie de laboriosos razonamientos se

esfuerzan en proyectar algunos miles de años

atrás. Este modo de pensamiento es una

variante

del antiguo ocultismo europeo y
trasciende en

principio todas las concepciones
filosóficas,

todo el progreso científico y todas las

religiones. Su ... popularidad entre
algunos

hombres instruidos se explica por el
aura que

rodea a la magia negra y por el deseo
instintivo

de las gentes modernas de contemplar
las

civilizaciones antiguas de una manera
que se

adapte a sus opiniones sentimentales.
Pero sólo

por mor de ser diferente se siguen estas
teorías,

506

ya que resulta extremadamente difícil
defender

una ciencia perteneciente a la Djahiliya
cuando

se ha producido la «revelación» a través de

Champollion. [El lector atento observará que en

esta larga invectiva no se cita ni un solo hecho.

Nota del autor.]

Nota personal de Lude Lamy

... incluyo también dos páginas de extractos de

P. Barget, como puede ver {Revue de la

Conférence Française en Orient,
diciembre de

1948), en relación a los animales
sagrados: el

toro antes del 2000 a.C. y el carnero
después de

2000 a.C.

Destaco algunos fragmentos de la p. 287
del

texto adjunto, que no

puedo menos que relacionar con la frase
de M.

De Lubicz (Le roi de la théocratie pharaonique[^]

p. 260): «Osiris, que significa en general renovación...».

Y, sobre todo, observe los títulos:

«Aspectos cósmicos del templo»,
Barguet.

«El templo como microcosmos»,
Derchain.

«El simbolismo de la luz en el templo de Dendera», Daumas.

«Penetrando así místicamente a través
de las

entradas del templo hasta la estatua
oculta, en la

oscuridad del santuario, el sol se une
con la

imagen divina y el retorno cósmico de la
luz, en

507

el grandioso orden del mundo ... La
iluminación

del santuario por el sol es, pues, a su
vez, un

símbolo del rito ... Entre las formalidades del

culto y el ritmo del universo existe un vínculo

profundo y necesario que, por una vez, los

textos y las imágenes han conservado generosamente ...»

(Es interesante recordar que Barguet y Daumas

estaban en Luxor en el mismo momento que

nosotros.)

Y hay, además, una serie (de folletos) de

Drioton, dedicados a M. De Lubicz, en los que

trata de la filosofía subyacente a la religión

egipcia; es el monoteísmo, del que muestra que

ha estado ahí desde épocas más antiguas, y

acaba uno de sus muchos artículos afirmando:

«Es cierto que las enseñanzas egipcias sobre la

divinidad fueron, en cierto sentido, precursoras

de la revelación cristiana; y a pesar de que, al

decir a los campesinos: "Vuestros mismos

dioses antiguos os estaban predicando el

cristianismo", los cristianos de Alejandría

estaban

materialmente

equivocados,

espiritualmente decían la verdad.»

¿No encuentra que Drioton es un personaje

curioso?

¿Por qué se opuso a nosotros con tanta vehemencia? Cuando, en el fondo, aún antes de

508

conocernos, sabía ya que en la «religión

egipcia» había mucho más de lo que los egiptólogos clásicos querían ver...

(Étienne Drioton, además de ser un eminente

egiptólogo, era también canónigo católico.)

Quizás debido a su intrínseca peculiaridad,

este aspecto del trabajo de Schwaller de Lubicz

—que constituye su culminación y su tema cen-

tral— ha sido objeto de las críticas más apasionadas, que van desde los más abiertos

denuestos hasta la recomendación de que se

deben considerar sus conclusiones con «extrema

cautela».

Posiblemente se requiera cierta cautela.

Sin

embargo, y como ya hemos señalado, aun sin

Schwaller de Lubicz, durante décadas ha
predo-

minado en los círculos ortodoxos un
proceso

gradual de actualización y
reinterpretación de

los diversos aspectos de la civilización
egipcia.

Lo único que ocurre es que, hasta la
fecha,

nadie ha tratado de reexaminar Egipto
como un

todo a la luz de esta opinión revisada.

Pero la documentación que presenta

Schwaller de Lubicz para sustentar su

explicación del templo resulta tan
minuciosa y

elaborada como el resto de su obra;
proporciona

el mismo formidable conjunto de
medidas,

509

diagramas

y

argumentos

detalladamente

razonados. No hay en ningún lugar
argumentos

o evidencias que le contradigan. La

recomendación académica de cautela no
es otra

cosa que un modo de descartar una
teoría sin

tomarse la molestia de refutarla
realmente.

Existe una curiosa anécdota en relación

a la

publicación original de Le Temple de l'Homme,

en 1957, y su acogida oficial. En lugar de tra tar

de resumirla, referiré brevemente esta

experiencia personal, que servirá para captar la

esencia de la situación.

Al principio de mi investigación, y antes de

que hubiera estudiado Le Temple de

VHotnme

en profundidad, me concedieron una entrevista

con un funcionario de alto rango del

Departamento de Egiptología del Museo

Británico. Éste me aseguró que, en su opinión,

así como en la de todos los demás egiptólogos,

Schwaller de Lubicz estaba loco. Su obra se

rechazaba, así, en toda su integridad.

Le respondí que ya me había dado
cuenta de

ello, pero que, para mí, lego en la
materia, su

obra parecía estar respaldada por una
exhaustiva

documentación (documentación que, por
otra

parte, había sido contrastada y
supervisada in

situ por un egiptólogo ortodoxo
«convertido» a

la escuela simbolista, Alexandre

Varille, así

510

como por un arquitecto, Clement
Robichon, jefe

de excavaciones del equipo de
egiptólogos

franceses en Egipto). ¿Acaso había —le
pregunté—

algo

que

refutara

dicha

documentación?

El funcionario admitió que no lo había;
pero

me aseguró que, si los egiptólogos se
molestaran en procurarse una refutación
(cosa

que estaban demasiado ocupados para
hacer),

pronto la encontrarían.

Resultaba imposible argumentar de
manera

eficaz contra esta convicción. Entonces le

pregunté si podría darme un ejemplo en el que,

aun sin una refutación formal, él pudiera comprobar un error. Él admitió que, en realidad,

no había leído Le Temple de l'Homme, ni sabía

de ningún otro egiptólogo que lo hubiera hecho.

En la época en la que tuvo lugar la

entrevista yo ya estaba al corriente de la polémica que rodeaba a la aparición del libro.

Señalé entonces que había al menos un respetado egiptólogo ortodoxo con un cargo de

responsabilidad, Arpag Mekhitarian, secretario

de un instituto egiptológico de Bruselas, que,

sin adherirse a los puntos de vista de Schwaller

de Lubicz, había dicho públicamente que
la

obra merecía un estudio serio y la
cortesía de

una refutación formal, si ello era
posible.

511

—¡Ah, sí! —me respondió el
funcionario—

. Mekhitarian es una especie de místico.
Bien

puede haber dicho algo así.

(El funcionario de alto rango era T. G. H.

James, a la sazón conservador de antigüedades

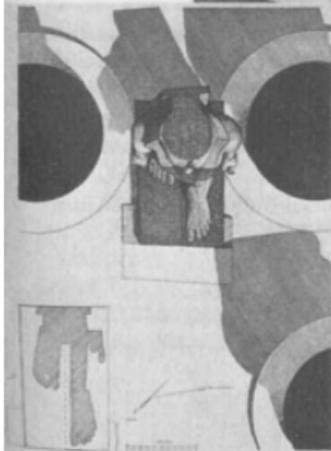
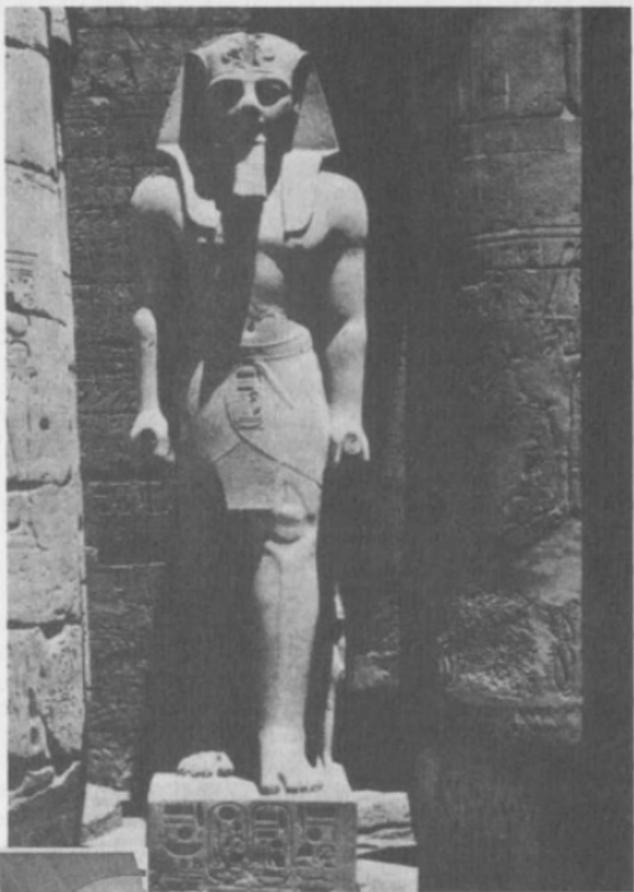
egipcias.)

El templo de Luxor constituye un perfecto

ejemplo de arte como manipulación deliberada

de fenómenos armónicos cuyo resultado final es

la magia.



Este coloso de Ramsés II (tallado en un solo bloque de granito) produce la inequívoca impresión de que «avanza». La impresión resulta especialmente fuerte en el propio lugar, cuando se ve la estatua acompañada de los colosos semiderruidos que la flanquean: está claro que éstos no avanzan. Pero en este caso la cámara se niega a captar lo que el ojo percibe fácilmente. Un estudio del coloso reveló que éste se basa en una rigurosa simetría desde todos los ángulos excepto cuando se mira desde arriba. La ilusión de «avanzar» la crea únicamente la inclinación de la estela de sustentación y la posición de los pies, un ejemplo del asombroso dominio de la técnica común en Egipto.

513

514

ARPAG MEKHITARIAN, en Cahiers du Sud, n.º

358, diciembre de 1960, pp. 335, 346.

Cada uno de nosotros [los egiptólogos ortodoxos], en la pequeña esfera de su especialidad, debe tener el coraje de verificar

los elementos con los que está más familiarizado; debe comprobar, in situ si

es

necesario, las afirmaciones hechas por
M. de

Lubicz, y debe pedir humildemente
ayuda a los

colegas y técnicos capaces de arrojar
luz sobre

aquellos ámbitos que hasta entonces
habían

permanecido cerrados para él; sobre
todo, no

debe rechazar a priori como
inconcebible todo

lo que exceda su comprensión ... El simbolismo

de M. Schwaller de Lubicz ... no constituye una

simple y personal interpretación fantástica de

los hechos, sino una serie de conclusiones

extraídas de evidencias precisas y objetivas que

hasta ahora habían escapado a la perspicacia de

los egiptólogos.

Los ejes

Esta enorme estructura asimétrica, de más de

240 metros de longitud, se construyó en varias

fases, que configuran un diseño único en la

arquitectura sagrada. Antes de Schwaller de

515

Lubicz nadie podía explicar este extraño plan de

manera satisfactoria. Algunos creían que obe-

decía al capricho; otros pensaban que quizás el

templo se concibió de modo que siguiera la

curva del cercano Nilo, y aún otros opinaban

que, dado que la construcción del templo duró

más de mil años desde su inicio hasta que se

completó su patio exterior, los

alineamientos se

variaron de acuerdo con algún plan
astronómico

(una idea que no parece desatinada).

Sin embargo, Schwaller de Lubicz logró

mostrar que el plan, en toda su
integridad,

estaba ya completo desde su mismo
comienzo.

Este conjunto, curiosamente torcido, se
halla

estrictamente alineado en función de tres

ejes

distintos. Cada muro, columnata, sala y

santuario, sin excepción, se halla
rigurosamente

alineado con uno u otro de dichos ejes.

El modo como se obtienen estos ejes y
las

consideraciones armónicas que dictaron
su

elección resultan demasiado complejos
para tra

tarlos aquí. Pero los ejes están

cincelados en la

piedra arenisca que constituye el suelo del

templo, y, obviamente, sirvieron de guía para la

fase más antigua de su construcción.

Después,

este suelo se cubrió con piedra caliza blanca,

pero la construcción posterior siguió estando ri-

gurosamente alineada con los invisibles ejes.

La naturaleza de la tesis simbolista es tal

que algunos de sus aspectos se prestan mejor

que otros a una sólida documentación. Dado su

carácter de prueba para presentar ante un jurado

de lectores imparciales, la cuestión de los ejes

resulta importante; de hecho, es posible uti-

lizarla como la base sobre la que asentar
toda la

argumentación. El significado de los
ejes

constituye una cuestión muy delicada,
pero no

hay necesidad de entrar en las
complejidades

del arte, la magia, la armonía, el mito y
el

simbolismo para establecer la existencia
factual

de estos tres ejes. O están, o no están.

Como

muestran las fotografías, dichos ejes
están

cincelados en el suelo del templo.

Confirmar o

refutar la afirmación de Schwaller de
Lubicz, de

que todos los muros, columnatas y salas
están

alineados con dichos ejes, no requeriría

demasiado del valioso tiempo de los

egiptólogos ortodoxos. Si la afirmación

de

Schwaller

de

Lubicz

se

comprobara,

correspondería a los egiptólogos
ortodoxos

buscar una explicación alternativa al
significado

de los ejes para seguir encontrando

inaceptable

la explicación simbolista.

Hasta que la existencia de los ejes sea refutada o explicada satisfactoriamente de

alguna otra forma, a los ojos del lego la

517

evidencia de Schwaller de Lubicz parece, de

hecho, una muy buena evidencia. Y resulta

difícil no seguirle en su posterior interpretación,

por mucho que eso nos conduzca a un reino —

totalmente extraño para nosotros, pero fabuloso— de sabios y magos.

Puesto que no hay nada en nuestra propia

sociedad que se corresponda remotamente con

el templo de Luxor, resulta difícil comprender

por qué Egipto debía de utilizar tan infinitos

genios y esfuerzos en lo que, en última

instancia, no es sino un gesto, una expresión

simbólica. Y aún resulta más difícil para

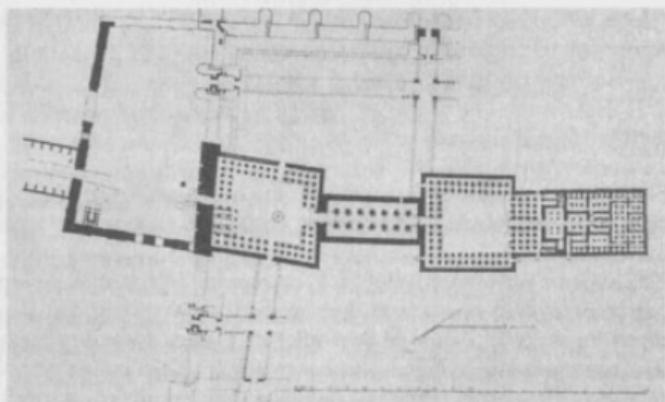
nosotros comprender los usos a los que se

destinaba y el efecto que debía de causar a

quienes se exponían a ella. Sólo podemos

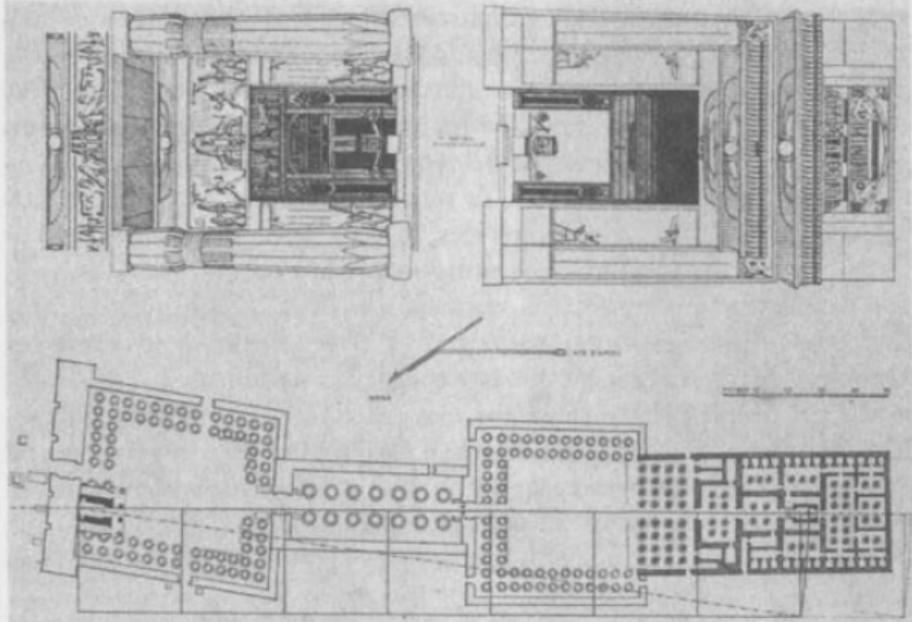
afirmar que fue tal gesto, y, siguiendo a Schwaller de Lubicz, podemos ver cómo se organizó su diseño.

518



Schwaller de Lubicz encontró los dos ejes principales del templo de Luxor cincelados en el subsuelo, empezando en el sanctasanctórum. Nuestra foto, tomada unos veinticinco años después, muestra los mismos ejes, pisoteados por una multitud de visitantes, pero todavía visibles. La presencia de los ejes grabados resulta indiscutible. Schwaller de Lubicz descubrió que todas las columnatas y todos los muros del templo estaban alineados con estos ejes o con un ángulo derivado de ellos (y con un tercero, un eje «oculto» jamás grabado, pero, no obstante, igualmente respetado). Estos ejes constituyen una de las evidencias más importantes, puesto que, si bien el pensamiento subyacente a la elección de dichos ejes resulta extremadamente complejo, el hecho es que los ejes están ahí, a la vista de todo el mundo. Y si, como afirmaba Schwaller de Lubicz, todo el conjunto del templo se ha construido alineado con dichos ejes, entonces resulta evidente que el plan del templo es deliberado en su integridad, y corresponde a los egiptólogos proporcionar una explicación alternativa si se oponen a la propuesta por los simbolistas.

(En 1993 los ejes ya no eran visibles: se habían cubierto con gravilla como parte del programa general de reformas del templo.)



El «sanctasanctórum», el santuario de Amón y el «reflejo de Amón». El santuario superior corresponde, en función y situación, a la glándula pituitaria. El eje de Amón discurre exactamente desde su centro hasta el centro exacto del curioso santuario que constituye casi una imagen especular del primero. El simbolismo implícito en ello resulta demasiado complejo para abordarlo aquí. Es la geometría del plano la que sorprende a la vista, y la que subraya la importancia de los descubrimientos de Schwaller de Lubicz. Éste encontró que la posición del «reflejo de Amón» venía determinada al milímetro por la hipotenusa de un triángulo 1:7. Si este hallazgo es correcto, constituye una poderosa evidencia del tipo de sofisticados conocimientos geométricos y armónicos que, según afirma De Lubicz, poseían los egipcios, ya que la elección de un triángulo 1:7 no puede tener nada de fortuito.

Schwaller de Lubicz denomina a la filosofía

egipcia el «antropocos-mos», el
«cosmos

hombre», un concepto cuyas sutilezas no
resultan fáciles de captar. Dicho
concepto ha

pasado a dos sentencias conocidas, una

hermética («Así abajo como arriba»), y
la otra

bíblica («Dios formó al hombre a su
imagen»);

pero ambas sentencias, aunque ciertas,

predisponen a interpretaciones

engañosas. La

primera

se

presta

a

una

distinción

520

excesivamente marcada, mientras que la

segunda se presta a una mezcla

demasiado poco

diferenciada. El hombre no es exactamente un

pequeño universo al que hay que considerar

distinto de un universo mayor. Por otra parte, la

frase bíblica se presta a los retratos de un Dios

musculoso con una gran barba gris, lo cual

tampoco es correcto.

Decir qué no es el antropocosmos
resulta más

fácil que decir qué es. El taoísmo y el
zen toman

siempre la explicación negativa como la
vía más

segura, y lo dejan en ese punto. Pero la
mente

racional occidental no adopta fácilmente
este

tipo de enfoque, y Schwaller de Lu-bicz
se

esfuerza en

abordar el concepto

de

antropocosmos en la medida en que lo permite

el lenguaje. En realidad, se puede encontrar el

antropocosmos como elemento subyacente a

todas las filosofías inicia-ticas, aunque

expresado de manera distinta en cada una de

ellas. El hombre no es un «producto»

del

universo ni un «modelo a escala» suya,
sino que

se le debe considerar como una
encarnación, su

«esencia» encarnada en una forma
física. Si un

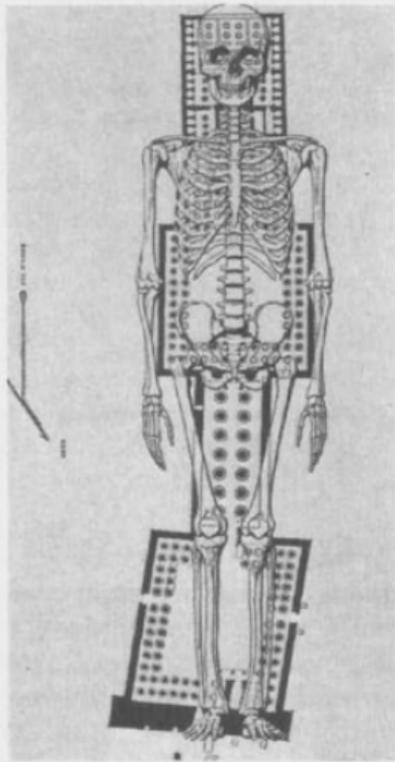
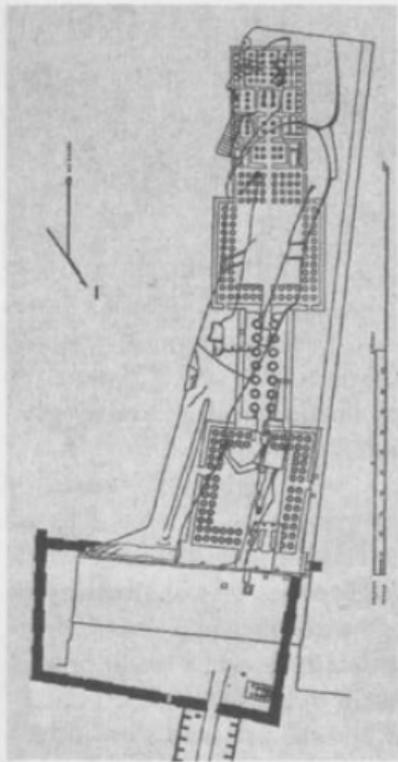
artista logra plasmar todo lo que sabe,
siente,

cree y comprende en una obra de arte,
dicha

obra no es un modelo a escala del
artista, pero,

sin embargo, sí es algo más que un
«producto»;

521



no se debe comprender como algo
netamente

distinto del artista (como un hijo
respecto de su

madre), pero tampoco se trata de algo idéntico a

él. Es una «encarnación» del artista, una expre-

sión artística de todo lo que él es. El

antropocosmos comporta una relación analógica

con el universo que creó al hombre.

Schwaller de Lubicz preparó un esqueleto según

las últimas investigaciones bio-métricas y

encontró que se correspondía estrechamente con

las proporciones empleadas por Egipto en el

coloso de Ramsés II (uno de los que se hallan

en el patio exterior del templo de Luxor). La

522

única discrepancia sorprendente, el tamaño de la

cabeza en relación al cuerpo, se debe, sin duda,

a consideraciones artísticas que se impusieron a

las biológicas: si la cabeza estuviera a la escala

correcta, vista desde el suelo la enorme estatua

parecería tener una cabeza minúscula. Luego,

tanto el coloso como el esqueleto se superpusieron a un plano del templo elaborado

de forma independiente. Obsérvese la estrecha

concordancia entre las articulaciones
humanas y

los muros de separación del templo.

El templo de Luxor es una encarnación

planificada y plenamente consciente de
las leyes

de la creación. El simbolismo de los
diversos

muros,

cámaras

y

santuarios

sustenta

firmemente la teoría de Schwaller de
Lubicz.

¿Puede ser accidental que en el
arquitrabe que

se corresponde con el emplazamiento
del

cordón umbilical se anuncie el
nacimiento del

rey? ¿Se debe al azar que en el santuario

correspondiente a las cuerdas vocales

aparezcan

escritos los nombres del rey, y que en la pared

occidental se represente la «teogamia», el rey

nacido de los neters; es decir, la creación

mística a través de la Palabra, que es el

nacimiento de una «virgen», o la Inmaculada

Concepción?

J. L. DECENIVAL, *Living Architecture*,
Egyptian, Oldbourne, 1964, *passim*.

Un solo rasgo podía evocar múltiples
formas,

mitos o fuerzas espirituales ... así, [el
templo] se

convertía en un microcosmos de Egipto
y del

cosmos entero donde realmente tenía
lugar ese

encuentro del dios con el hombre ...

Cada rasgo

de un templo estaba condicionado.y se explica-

ba por toda una red de símbolos ... Para los

egipcios, la esencia de un ser residía en su

nombre; lo que para nosotros no es más que un

juego de palabras más bien malo, para ellos era

una explicación teológica.

Del templo antiguo, el nuevo heredaba parte del

ritual del ciclo mitológico en el que se
había de

basar el programa simbólico ... Si
tratamos de

convertir los templos en idealizaciones
de la

forma humana ... iremos por un camino
completamente equivocado.

El templo de Luxor no es un modelo a
escala de la creación; no es el
equivalente en

piedra a un esqueleto de laboratorio. Es,

más

bien, un modelo simbólico que se ajusta a una

escala. En cierto sentido, es una biblioteca que

contiene la totalidad del conocimiento relativo a

las potencias creadoras universales. Este

conocimiento no se plasma explícitamente en

524

libros, sino que se encarna en la propia construcción. En otro sentido, el templo tiene el

carácter de un rito mágico, que abarca más de

dos milenios, destinado a evocar en el es

pectador la comprensión de la creación y de la

potencia creadora. Las proporciones del templo

son las del hombre adánico, es decir, del

hombre anterior a la caída, y, a la vez,
las del

hombre perfeccionado, es decir, el
hombre que

ha recuperado su conciencia cósmica
mediante

sus propios esfuerzos. El templo excluye
una

parte del cuerpo: la coronilla, sede de
las

facultades intelectuales. La corteza
cerebral

dualiza, permite la distinción, crea la

ilusión de

la separación. El hombre adánico no puede

distinguir, no puede elegir entre el bien y el mal,

y el hombre perfeccionado ha reconciliado a Set

y Horus en su interior. Todos los muros, columnatas y santuarios corresponden a la

situación de diversos centros vitales.

Schwaller de Lubicz examina con

detalle

los estudios contemporáneos de
biométrica (el

estudio de las medidas humanas), y
descubre

que se corresponden muy estrechamente
con las

medidas empleadas regularmente en
Egipto.

Muestra que dichas medidas se ajustan a
un ca-

non formal: la proporción no ha sido
nunca una

cuestión de preferencia artística individual.

525

Estas proporciones se hallan, a su vez, regidas

por la interacción de las series armónicas (un

hecho desconocido por los biométricos, que

trabajan empírica y estadísticamente); la

primera, por la raíz de dos; la segunda, por la

raíz de cuatro.

Así, las diversas secciones del cuerpo humano manifiestan entre sí una relación compleja, pero siempre armoniosa. Y también cada una de las etapas del crecimiento manifiesta relaciones armoniosas con las fases anteriores y posteriores. Estas relaciones están incorporadas en las proporciones del propio

templo, en las proporciones de las
diversas

pinturas murales y estatuas. Y el
simbolismo de

cada sección se corresponde con los
centros

vitales orgánicos por ella representados.

A veces directo e inequívoco, y otras

extremadamente sutil, este simbolismo
adopta

numerosas formas, todas las cuales están

concebidas para evocar en el espectador

una

vivida comprensión; no hay nada que sea el

resultado de una decisión arbitraria, del capricho individual o, siquiera, de una preferencia estética.

En el lugar del cordón umbilical, una inscripción en un arquitrabe situado sobre dos

columnas anuncia que aquí tiene lugar el

nacimiento, el crecimiento y la coronación del

rey.

En la boca aparecen escritos todos los nombres de los neters; es decir: la Gran Enéada

creadora a través de la Palabra.

En la sala correspondiente a los centros de

percepción se acentúa la importancia del tiempo

y la medida, la orientación y el «cruce»

o in-

versión característica de estos centros.

La sala

contiene doce columnas, una para cada hora del

día, y tiene una longitud de 22 metros. El este,

el sol naciente, representa las fuerzas de la

creación; el oeste simboliza el acabamiento. En

consecuencia, el buitre que aparece en la pared

oriental se ha dejado inacabado
deliberada y

conscientemente, mientras que, en la
misma

escena representada en la pared
occidental, el

buitre aparece terminado. Y los
animales

sacrificiales se representan mirando
hacia el

este, y de espaldas al oeste.

En el lugar correspondiente a la
glándula

tiroides, que controla el crecimiento, aparecen

escenas relativas al parto y a la lactancia.

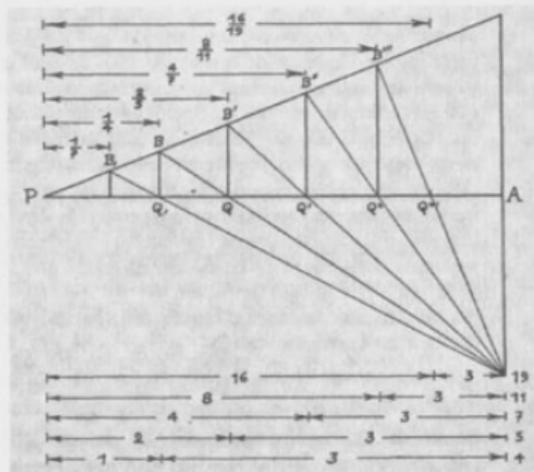
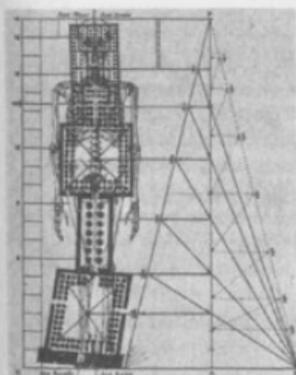
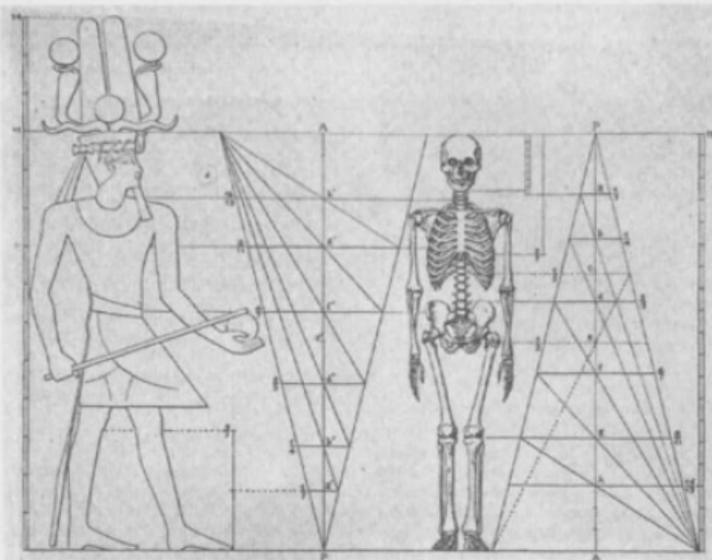
Bajo la barbilla, en las cuerdas vocales, se

bautiza y se pone nombre al rey. En esta sala se

halla también la escena de la «teogamia», o

matrimonio del dios, que es, en realidad, la

«Inmaculada Concepción».



Schwaller de Lubicz descubrió un método para obtener geoméricamente intervalos armónicos y proyectarlos sobre un plano. Para las cuerdas, los intervalos armónicos se basan en la división inicial de la cuerda fundamental por la mitad. Para el metal, la armonía se basa en la división del armónico fundamental en una razón 4:1. Este diagrama combina ambos sistemas armónicos y, cuando se proyecta sobre el plano del templo, determina prácticamente la totalidad de sus principales rasgos arquitectónicos.



Escena de la «teogamia», o matrimonio de los dioses. La correspondencia directa entre los fundamentos de la teología y los rituales cristianos y los del antiguo Egipto se manifiesta claramente en el intrincado simbolismo de este relieve de Luxor, que representa en términos egipcios la Anunciación y la creación a través del Verbo. Amón y la reina, Mut-m-ua, están sentados en el símbolo que representa el cielo, sostenido por Selkis (con el emblema del escorpión) y Neith (flechas cruzadas), cuyos propios pies tampoco descansan sobre el suelo, lo que denota la naturaleza plenamente espiritual de la escena. A la derecha, la primera de las cuatro columnas en las que aparecen escritas las «palabras pronunciadas por Amón». A la izquierda, la primera de las columnas en las que se han escrito las exclamaciones de la reina y la réplica de Amón.

La escena se halla en el centro de la pared occidental del santuario correspondiente a las cuerdas vocales.

Nota personal de Lude Lamy

La superposición del esqueleto sobre el plano

del

templo

constituyó

otro

momento

emocionante. Yo tenía que medir el pavimento

piedra a piedra, luego se dedicaron

varios meses

a examinar el templo con la ayuda de un

tacómetro, más meses a obtener los
planos

exactos...

Al mismo tiempo, yo tenía que aprender
las

leyes de la biometría humana, las
proporciones

de cada hueso hasta el más pequeño
detalle,

para poder establecer un esqueleto que

no

tuviera ningún defecto. Luego, dibujando el

esqueleto a la misma escala del templo, y

superponiéndolo ... Eso nos dio más de lo que

nos habíamos atrevido a esperar...

Un día, le pregunté a Varille, mientras le

mostraba los arquitrabes del patio de Amenofis

III, qué era lo que estaba escrito

exactamente en

el punto en el que la proyección situaba
el

ombbligo.

«Es aquí, el auténtico lugar del
nacimiento del

rey, donde pasó su infancia, y desde
donde

partió, coronado...», respondió Varille.

En el exterior del templo se hallan los
famosos

grabados de Ramsés victorioso y de la

batalla

de Qadesh, una escena que desconcierta a los

530

egiptólogos: históricamente hubo una batalla en

Qadesh, pero no fue especialmente importante,

mientras que otras batallas reflejaron en mucho

mayor medida las proezas militares del faraón.

En cuanto al hecho de que, en esta representación, el faraón aplaste al enemigo sin ayuda alguna, es algo que se atribuye a la habitual vanagloria egipcia, y no se le da más importancia.

Schwaller de Lubicz insiste en que la escena en su integridad, aunque utiliza la batalla real de

Qadesh como punto de referencia, es simbólica.

Ni siquiera los jactanciosos reyes
Ramésidas

podían esperar que el pueblo se tragara
la

patraña de que un rey había derrotado él
solo a

un poderoso enemigo, o se creyera que
dichos

enemigos podían ser conquistados por
un rey

sentado en su trono de oro en medio del

campo

enemigo. El propósito de este complejo relieve

es la representación de la batalla entre las

fuerzas de la luz y las de la oscuridad. Tras

conquistar al enemigo, el rey puede entrar en el

templo; para entrar en él se deben superar todos

los obstáculos del mundo exterior. De ahí que

todas las escenas de la batalla se
encuentren en

el exterior de los muros del templo.

El

emplazamiento

del

templo,

su

orientación exacta, sus cimientos y el
modo de

construir su base: todo ello viene dictado por

consideraciones simbólicas, no por la economía.

Egipto transportó obeliscos de granito más de

mil kilómetros Nilo abajo con el fin de ajustarse

al simbolismo del fuego propio del obelisco.

Las propias hileras de piedras, la colocación de

las juntas y la forma y tamaño de los

bloques

empleados formaban parte de un gran
diseño

simbólico.

La

extraña,

agotadora

y

estructuralmente innecesaria
mampostería de

piedra ha desconcertado a los

egiptólogos

durante hace mucho tiempo, puesto que no hay

ninguna razón lógica, práctica o económica que

explique su constante uso.

Al mismo tiempo, las dimensiones del

templo se resuelven en fracciones de medidas

terrestres y cósmicas (como ocurre con las

pirámides). Dado que el conjunto del

sistema

egipcio de pesas y medidas se basaba en

consideraciones terrestres y cósmicas,
las

dimensiones adoptan significados
distintos

cuando se calculan en función de las
diferentes

medidas, como ocurre con el codo real y
los

otros codos. No cabe duda de que el
volumen

total del templo posee también algún
signifi-

cado cósmico.

-

532



En el architrave que se corresponde exactamente con el emplazamiento del cordón umbilical, de acuerdo con la superposición del coloso y del esqueleto realizada por Schwaller de Lubicz, se anuncia el nacimiento del rey.

SIR ALAN GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*,

Oxford, 1961, *passim*.

La auténtica historia resulta impensable sin el

conocimiento de las relaciones
personales, y en

el propio Egipto las crónicas de la
época árabe

ofrecen un espectáculo casi continuo de
encarnizadas animosidades ...

En la época faraónica no puede haber
sido de

otro modo, o, en todo caso, debemos
descartar

los imperturbables relatos de hazañas
positivas,

que resultan casi invariables. Más por deducción que por declaración explícita sabemos del conflicto entre la reina Hatsepsut y

533

su joven consorte, Tutmosis III ... En general, se

puede decir que todo lo siniestro o infructuoso

en la trayectoria del faraón es cuidadosamente

suprimido, privándonos con ello de la

información que da a la historia su color
y su

contexto. Es chocante que, mientras que
el

carácter y la fortuna individuales eran
tan

cuidadosamente

ocultados,

dispongamos

todavía de los cuerpos momificados de
toda una

serie de monarcas. Sólo en un caso, el

de

Akenatón, hacia el final de la XVIII
dinastía, las

inscripciones y relieves nos sitúan frente
a una

personalidad marcadamente diferente de
la de

todos sus predecesores; pero las
diversas

apreciaciones de este innovador
religioso sólo

confirman el aspecto que aquí nos
interesa des-

tacar; a saber: el retrato esencialmente parcial e

irreal de los soberanos que se deriva de los

registros que éstos dejan tras de sí ... Lo que tan

or-gullosamente se anuncia como historia

egipcia no es sino una colección de harapos y

jirones. En los Imperios Medio y Nuevo, el

aspecto general de estos registros, a los

que en

sentido estricto se puede denominar
restos

históricos, es el mismo: permanece
inmutable la

autocomplacencia de los escritores, la
evidente

predilección por lo pintoresco, la
supresión de

todo excepto los incidentes aislados;
todo ello

acompañado

invariablemente

por

la

concatenación de títulos o epítetos
laudatorios.

Ibid., p. 61.

Si se pregunta dónde hemos de buscar
nuestro

mejor material histórico, nuestra
respuesta

puede parecer casi una contradicción en sus pro-

pios términos: hay que buscarlo en la ficción

egipcia, donde los autores podían describir las

situaciones reales y manifestar abiertamente sus

sentimientos con una libertad que resultaba

imposible cuando la intención predominante era

la ostentación.

Ibid., p. 85.

No cabe duda de que estos nuevos entusiastas

del culto solar consideraban injusto honrar al

dios que habían elegido con la misma magni-

ficencia que los soberanos de la IV dinastía

habían otorgado a su pro-

pia glorificación; por ello, desplazaron el

escenario de sus actividades
constructivas

algunos kilómetros al sur de Gizeh,
donde las

comparaciones odiosas resultaban
menos

factibles.

535

L. C. STECCHINI, Apéndice a PETER
TOMPKINS,

Secrets of the Great Pyramid, Harper &
Row,

1971, pp. 338, 343.

Akenatón trató de cortar de raíz el poder de los

sacerdotes del templo de Amón ... El templo de

Amón era el centro geodésico de Egipto, «el

ombbligo».

La nueva capital ... se estableció ... en el punto

medio entre el punto más septentrional, Behdet,

y el límite meridional ... La nueva ciudad ... se

colocó en una situación que parece menos

deseable ... Incluso el clima era peor ... A menos

que supongamos que había una razón ma-

temática convincente para elegir aquella

situación ... hemos de convenir que ... «la

revolución de Tell al-Amarna» fue el producto

de un joven alborotador, o de un fanático

religioso, o de un degenerado obsesionado por

sus problemas sexuales ...

536



En el santuario correspondiente a las cuerdas vocales aparecen grabados los nombres del rey sobre las tres entradas que comunican con el mundo exterior.

Akenatón quería demostrar que Tebas no tenía

razón al pretender ser el centro geodésico de

Egipto y que él había elegido el centro

geo-

désico

conforme

a

una

interpretación

absolutamente religiosa del maet, el
orden

cósmico del que las dimensiones de
Egipto

constituían una encarnación ... Habría

que

reexaminar íntegramente el papel
histórico de

Akenatón, tomando como punto de
partida lo

que él mismo consideraba el paso
inicial de su

programa.

537

El templo de Luxor está concebido para

evocar la comprensión del poder
creador del

Absoluto a través de una estricta imitación de

los procesos creadores.

El templo está «vivo». Aunque, obviamente, no

posee la capacidad de reproducirse ni una

autonomía física, en lo que se refiere a nuestro

aparato sensorial se halla en constante

movimiento; sus intrincados alineamientos, sus

múltiples asimetrías, le hacen oscilar respecto a

sus ejes (este secreto se transmitió a, o bien fue

descubierto por, los constructores de las

catedrales góticas, que incorporan simetrías

parecidas). El templo «creció» en etapas

discretas; simbólicamente, creció a partir de una

«semilla».

Schwaller de Lubicz afirma que los templos

egipcios se construían y se demolían según un

plan astrológico, y nunca en función del capri-

cho del faraón. Hay poderosas evidencias que

sustentan esta afirmación.

Ciertos templos egipcios se han convertido total

o parcialmente en ruinas debido a causas

naturales. Otros han sido
deliberadamente des-

mantelados. Resulta bastante fácil
distinguir

entre ambos tipos de destrucción. Los
templos

destruidos por la naturaleza (terremotos,
por

ejemplo) presentan ante los arqueólogos
un

538

emplazamiento en el que inmensas
cantidades

de escombros aparecen cubiertos por la arena.

Los dibujos de Napoleón, así como las primeras

fotografías, muestran el estado de estos emplazamientos tal como se encontraron originariamente. Tras la excavación, el resultado típico es que la mayoría de la cantería

caída sigue estando allí, en algunos casos lo

suficiente para hacer posible la

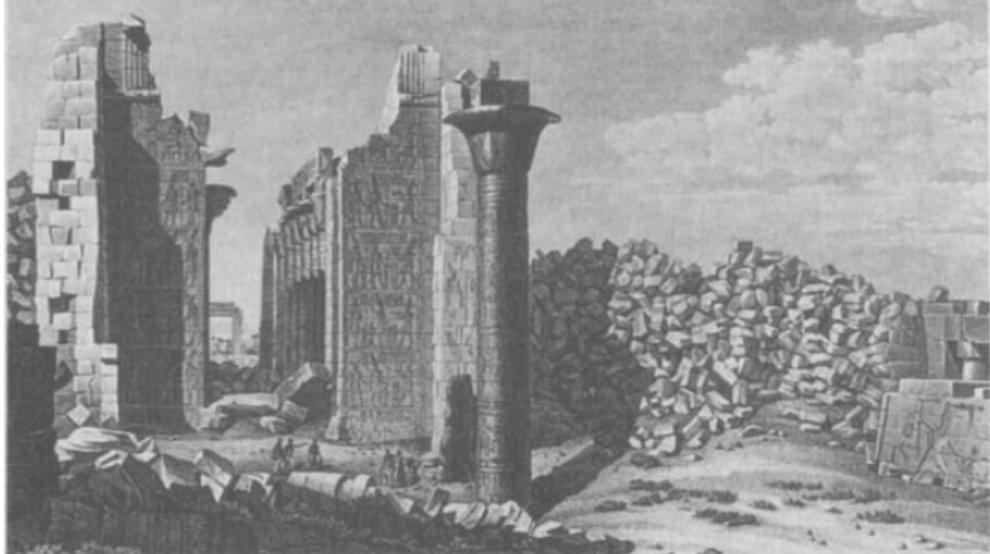
restauración.

En cambio, los templos que se han
desmantelado deliberadamente se hallan
prácticamente libres de escombros. No
hay allí
nada más que

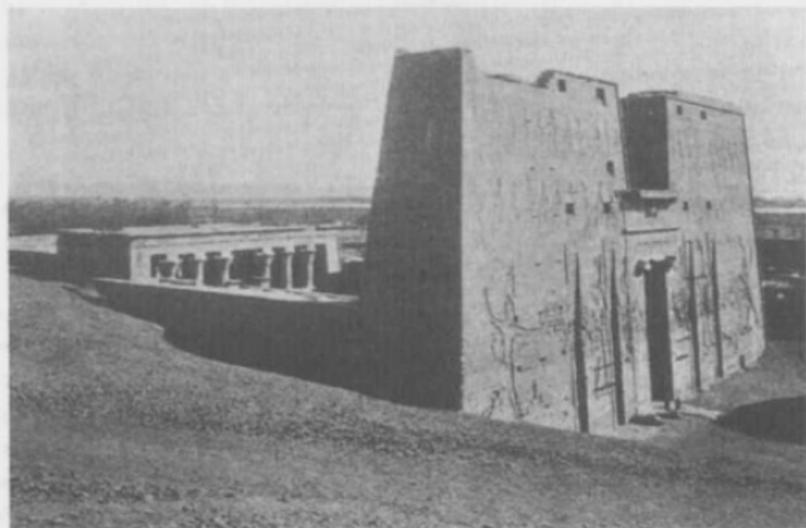
539



Lo viejo como «semilla» de lo nuevo. Imagen del templo de Luxor. Un sorprendente ejemplo de la práctica común en Egipto de emplear elementos significativos de un antiguo templo en una construcción posterior. Resulta bastante evidente que esta práctica no puede estar motivada por consideraciones económicas. El ejemplo es representativo de otros muchos, pero en la mayoría de los casos los bloques reutilizados se han caído o han sido robados por los cazadores de souvenirs, dejando únicamente los huecos delatores.



B



C



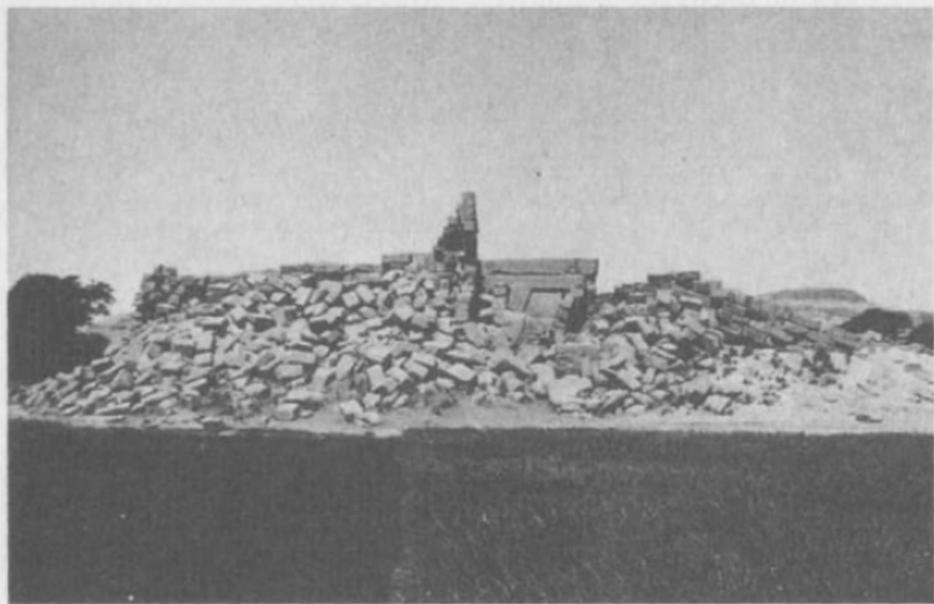
D



Schwaller de Lubicz afirmaba que el tiempo de vida de los templos y monumentos egipcios se conocía por adelantado, y se basaba en consideraciones simbólicas y astrológicas. Los templos no se derribaban y se reemplazaban por otros para saciar el ego de un nuevo faraón, sino que se dismantelaban y eran anulados como tales por los sabios del templo cuando su tiempo simbólico había pasado. Se puede probar fácilmente la veracidad de esta afirmación.

Los templos que no se dismantelaron deliberadamente, sino que habían sido destruidos por causas naturales (terremotos, etc.), presentaban ante los egiptólogos y los arqueólogos un aspecto totalmente distinto de los que se habían derribado de manera deliberada. Luxor y Karnak se han destruido con el paso del tiempo. Los dibujos de los expertos que acompañaban a Napoleón muestran el estado en el que se encontraron los templos. Tras la excavación, el emplazamiento contenía enormes cantidades de escombros, en algunos casos suficientes para hacer posible, en principio, la reconstrucción del templo.

En cambio, Kom Ombo fue cuidadosamente dismantelado. La C) es una fotografía tomada a finales del siglo XIX, antes de la excavación. Obsérvense los arquitebros caídos y la ausencia de cualquier otro tipo de escombros. Al excavarlo, y aparte de los arquitebros caídos, el



Pilono exterior del Ramesseum de Tebas (Luxor). Se trata, sin ninguna duda, del emplazamiento de un templo derruido por causas naturales, caso opuesto al de los templos desmantelados.

lo que ha podido caer por medios naturales. Una

vez limpio el emplazamiento, no quedan restos

que hagan la restauración posible.

Se podría argumentar que las piedras que

faltan fueron saqueadas por las civilizaciones

crisiana y árabe que siguieron a la egipcia,

puesto que es un hecho bien conocido que los

revestimientos de piedra caliza de las pirámides

fueron utilizados por los árabes para construir

una buena parte de El Cairo.

Pero los expertos egipcios en demolición

dejaron evidencias que indican lo contrario.

El templo egipcio se consideraba una unidad orgánica, viviente. Derribar los muros y

borrar algunos de los relieves no se consideraba,

543

por sí solo, suficiente para destruir la «vida» del

edificio, del mismo modo que cortar un árbol no

impide necesariamente que de él broten nuevos

retoños.

Había que cortar los «nervios» del templo.

Y, dado que el «sistema nervioso» del templo se

había elaborado cuidadosamente desde el prin-

cipio, y se había ejecutado a lo largo de un

considerable período de tiempo, ahora se

requería un proceso inverso.

Los templos egipcios se construyeron según

consideraciones

simbólicas,

además

de

arquitectónicas,

y

muchas

de

dichas

consideraciones simbólicas no servían a ningún

propósito arquitectónico en absoluto. Un

llamativo ejemplo de ello es la práctica de cortar

en cada bloque de piedra una especie de muesca

de ensamblaje simbólica, que unía dicha piedra

con la piedra adyacente. Por la información que

he podido recopilar, esta práctica predominó en

todos los templos egipcios ya desde el Imperio

Antiguo (con la excepción del templo de granito

atribuido a Kefrén y el denominado «Oseirion»

de Seti I en Abidos; en el próximo capítulo

argumentaremos la idea de que ambos

son

anteriores al Egipto dinástico).

En

ocasiones

los

egiptólogos

han

cuestionado estas muescas, en las que no se

544

encuentra nunca ningún material de unión, y

han supuesto que en un tiempo tuvieron espigas

de madera insertadas, que posteriormente se

podrían. Pero no tendría absolutamente

ningún sentido unir enormes bloques de piedra

con ligeras espigas de madera. Si los bloques se

sometieran a tensión, las espigas de

madera no

aguantarían. Y, dado que los bloques no se

hallan sometidos a tensión lateral, ar-

quitectónicamente las muescas carecen de

significado.

Estas muescas unen un bloque con otro de

manera simbólica: configuran una especie de

sistema nervioso o arterial que corre por

todo el

templo. Cuando el templo había servido a su

objetivo predeterminado, se derribaba (sería

interesante estudiar las consideraciones que

llevaban a determinar tanto el momento como el

alcance de la demolición); en este punto, el

«sistema nervioso» del templo se cortaba. A lo

largo de las paredes, una clara franja de martillazos cancela o anula las muescas simbólicas.

El procedimiento era sistemático, y se puede observar en todos los templos que se

desmantelaron (Kom Ombo, el templo del

Imperio Nuevo en Edfú, y muchos otros),

mientras que se halla ausente en los templos que

se han desmoronado de forma natural
(Luxor,

Karnak). La misma práctica se aplicaba
para

desmantelar columnas. En la parte
superior de

cada columna limpiamente truncada se
puede

ver un círculo o una cruz grabados a
martillo.

Aparentemente, la propia elección del
círculo o

de la cruz venía determinada por la construcción

de las columnas: las formadas por bloques

circulares se cancelaban con un círculo; las

construidas con bloques semicirculares se

cancelaban con una cruz (un interesante ejemplo

de la meticulosidad del pensamiento simbólico

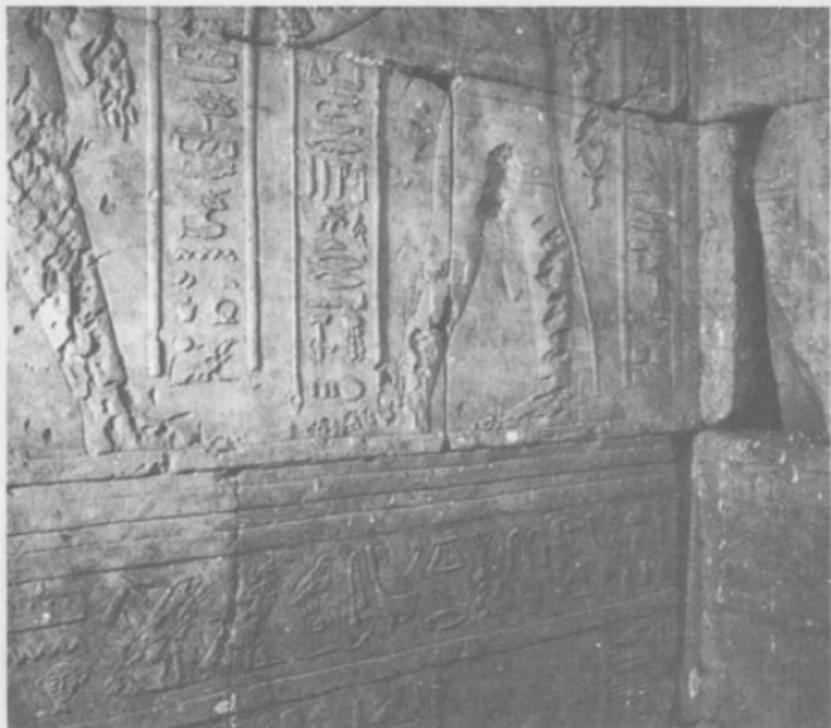
egipcio).



Es posible que los factores económicos determinaran el tamaño y las posibilidades de cualquier templo o monumento, pero en su construcción no desempeñaban absolutamente ningún papel. El sistema de cuñas inversas prevaleció desde los comienzos del Egipto dinástico (y quizá antes, si es cierto que el denominado «templo de Kefrén» es, como sospecho, muy anterior) y fue un rasgo arquitectónico constante hasta el final. Nada podía resultar menos económico que este recurso arquitectónico, engorroso y totalmente innecesario, que supone cortar toda la superficie de un bloque de piedra para producir una pequeña ganancia que tenía a ningún propósito constructivo.

Estas esquinas son simbólicas, y tipifican el pensamiento orgánico de los sabios. El templo es una unidad, y una esquina corresponde a una articulación orgánica, que no opone una cara a otra, sino que las superpone y entrelaza.

Tampoco las muescas simbólicas tenían ningún propósito arquitectónico. En estos muros no hay tensiones laterales ni de torsión, y, de haberlas, las pequeñas espigas que encajarían en estas muescas no podrían contrarrestar el enorme peso de los bloques de piedra. Las muescas vinculan los bloques; son fibras nerviosas de una estructura orgánica simbólica (*arriba y página siguiente*).





Kom Ombo. Una columna construida con bloques semicirculares (que expresan dualidad), truncada y anulada con una cruz, en lugar de hacerlo con un círculo.

Puesto que está claro que el método normal de

labrar la piedra en Egipto no incorpora una

franja grabada a martillo en el centro, y puesto

que resulta inconcebible que estas
franjas

hubieran sido realizadas por los
cristianos o los

árabes, debemos considerar que ello
constituye

la prueba de que los templos fueron

desmantelados

deliberadamente

por

los

arquitectos egipcios, y que la franja de martillazos sobre las muescas sólo se puede

interpretar como el sacrificio simbólico del edificio.

Borrado deliberado de los relieves e inscripciones

549

Muchos de los emplazamientos de los templos

egipcios fueron objeto de repetidas secuencias

de construcción y destrucción. A algunos, como

Saqqara, se les dio un uso continuo, desde

comienzos del Imperio Antiguo, a lo largo de

toda la historia egipcia. Los templos se cons-

truían y se destruían. A otros se les añadían o

sustraían elementos. A menudo, los

dictados del

—siempre cambiante— simbolismo de la época

requerían que se borrara un conjunto de símbolos y se colocara otro conjunto de ellos en

la misma pared. En ocasiones, los relieves e

inscripciones que habían servido a su época se

borraban, sin añadir nada nuevo en su lugar.

Los egiptólogos lo han explicado —de forma no desprovista de lógica— como el resultado del deseo de un faraón de borrar la memoria de sus predecesores al tiempo que ensalzaba su propia imagen. Una segunda explicación considera que el sistemático borrado final de los relieves es la obra de

fanáticos cristianos tras la caída de la
religión

egipcia.

Como suele ser el caso, un examen más

detallado

revela

la

insuficiencia

del

pensamiento académico cuando se
aplica a

Egipto.

Schwaller de Lubicz examina con detalle el

550

significado de una serie de relieves que fueron

parcialmente borrados y, después, grabados de

nuevo. Baste señalar que, si la propia

glorificación hubiera sido el motivo de esta

práctica, nada habría impedido que

cualquier

faraón hubiera borrado totalmente la obra de sus

predecesores. Pero esta demostración constituye

una cuestión bastante delicada y no podemos

tratarla aquí con detalle.

La prueba del borrado y la sustitución

deliberada de los relieves e inscripciones se

puede establecer rápidamente basándose

en el

templo tolemaico de Kom Ombo.

Aquí, como en otros lugares, sólo se han

borrado algunas figuras. ¿Por qué se
borró a

unos «dioses», y no a otros? Los
fanáticos raras

veces son selectivos. Cuando los
puritanos de

Cromwell emprendieron su «caza de
ídolos»,

cortaron las cabezas de todas las

estatuas que

encontraron y rompieron todas las
vidrieras a

las que pudieron llegar.

551

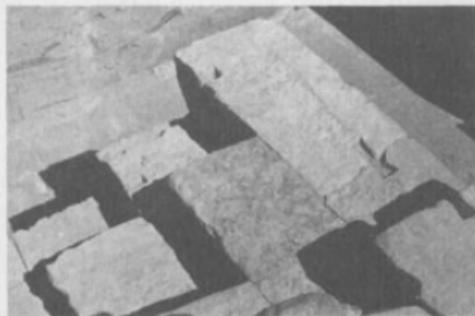
A



B



C



La eliminación de los dioses extraños o paganos por parte de los devotos de una religión opuesta constituye una suposición razonable, pero en Egipto no resistiría un examen detallado. Aquí se muestran filas de jeroglíficos cuidadosamente eliminados con un martillo, además de figuras borradas. Obsérvese la profundidad hasta la que algunos de ellos han sido eliminados (una tarea que no se ha realizado de manera casual). Quienes sustentan la teoría de que el borrado es obra de los cristianos coptos tienen que decir por qué los cristianos, que no sabían leer los jeroglíficos, iban a tomarse la considerable molestia de eliminar algunas inscripciones y otras no, al tiempo que dejaban algunas de las imágenes de los dioses foráneos completamente intactas. A) Kom Ombo. Una hilera de jeroglíficos cuidadosamente eliminada a martillo. El resto del muro se ha dejado intacto. B) Kom Ombo. Una columna limpiamente truncada. Un círculo grabado a martillo la anula. C) Kom Ombo. Muecas simbólicas unen los bloques. Una hilera de martillazos cierra el sistema nervioso anulándolo.



La batalla de Qadesh; Ramesseum, Luxor. El rostro, los brazos y el arco del rey han sido borrados, así como algunos detalles concretos y la cabeza de su caballo. ¿Qué interés religioso podía tener el caballo del rey para los cristianos coptos?



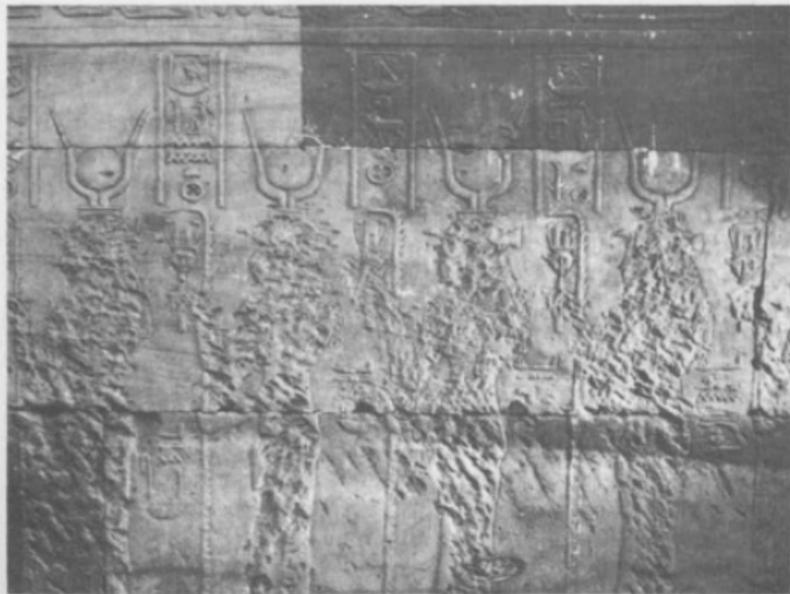
Kom Ombo. Columnas limpiamente truncadas, halladas en estas condiciones durante la excavación. Resulta difícil imaginar que un terremoto u otra cau-



Kom Ombo. Una figura que se ha dejado completamente intacta, excepto en la rodilla derecha.



Se ha borrado la cabeza del rey, pero no su tocado. Esta acción se atribuye a religiosos fanáticos.



Una hilera de imágenes de Hator borradas; los tocados se han dejado intactos.

Nuevas investigaciones y una cierta reflexión

me llevan a considerar que, después de todo,

mis muescas y espigas simbólicas son

estructurales. Una vez construido el templo no

sirven para nada, pero en el proceso de

construcción las espigas mantendrían cada

hilera de bloques alineada mientras la

siguiente

hilera se colocaba encima. Las claras
filas de

martillazos servirían de agarre para una
capa

niveladora de mortero. Sin embargo, hay
casos

en los que se han cortado las muescas
mediante

grietas en estatuas colosales quebradas,
y podría

ser muy bien que aquí su significado
fuera

puramente simbólico.

También creo que la idea de los templos desmantelados deliberadamente es errónea. El

aspecto pulcro es el resultado de la tarea de lim-

pieza, excavación y reparación realizada por los

egiptólogos durante los dos últimos siglos. Pero

la idea del borrado de los relieves por parte de

los antiguos sacerdotes del templo, y no
por

posteriores

fanáticos

cristianos,

resulta

definitivamente correcta.

«... y entonces aquellos hippies de la
nueva fe,

saliendo de sus distantes ermitas,
habrían

consumado su colosal y fanática obra,

555

destruyendo los relieves condenados ...

Sólo

entonces (con la caída de Filé) trataron
de

eliminar implacablemente todo signo de
aquella

belleza —a sus ojos perversa— que
adornaba el

gran templo de Isis. Y pocos fueron los
relieves

que escaparon —de milagro— a aquella furia

iconoclasta» (Serge Sauneron, Les pretres de

Vancienne Egypte).

Tan furiosos se mostraron aquellos iconoclastas

que en la fachada del segundo pilono de Filé, de

15 metros de altura, las figuras de la izquierda,

o lado oeste, han sido meticulosa e íntegramente

borradas a martillo, mientras que en el lado este,

o derecho, las enormes figuras se han dejado

prácticamente intactas.

Eliminar con un martillo figuras grabadas en

piedra formando un profundo relieve no

constituye una tarea que se pueda abordar a la

ligera. Si realmente los fanáticos cristianos

fueran los responsables del borrado sistemático

de los dioses «paganos», sería razonable esperar

que hubieran realizado este trabajo en su integridad, o, al menos, que lo hubieran llevado

a cabo sistemáticamente hasta un punto determinado, y que, al llegar a este punto,

definido y detectable, hubieran abandonado por

una u otra razón. Quizás podríamos esperar que

556

en las partes más elevadas se encontraran

relieves intactos debido a la dificultad de

acceder a ellas. Pero no es éste el caso.

Según la norma cristiana, todos los dioses

de Egipto eran paganos, y todos ellos resultaban

igualmente inaceptables. La suposición de que

el borrado de los relieves egipcios fue realizado

por cristianos, por razonable que pueda parecer,

se contradice con la evidencia. Es obvio que

había algún método de selección que guiaba

esta práctica. Algunos relieves se han eliminado

con un martillo, mientras que otros que

están

justamente al lado, y que representan a dioses y

escenas no menos «paganas», se han dejado

intactos. En muchos casos la propia ejecución

del borrado se ha realizado de una manera

inexplicable. Otras veces se ha respetado el

rostro, mientras se borraba únicamente una par-

te determinada del cuerpo o de las ropas,

dejando el resto intacto. Como muestra la

historia, los fanáticos religiosos nunca se han

comportado de este modo en ninguna otra

ocasión. Si los egiptólogos quieren seguir

creyendo que los fanáticos cristianos fueron los

responsables del borrado de los

relieves, tendrán

que encontrar evidencias que expliquen tan

extraño y único comportamiento.

Una breve ojeada al modo en que se han

557

borrado las inscripciones jeroglíficas hace que

resulte sumamente improbable hallar dichas evi-

dencias. La misma eliminación selectiva se ha

practicado con los jeroglíficos, y, obviamente,

esto no puede ser obra de los cristianos. La lec-

tura de los jeroglíficos constituyó siempre un

privilegio de la clase sacerdotal egipcia. Resulta

poco menos que inconcebible que los cop-

tos cristianos hubieran participado de sus secretos.

Como muestran nuestras fotografías, en

algunos

casos ha sido necesario excavar un canal de

unos treinta centímetros en la roca para poder

extraer los jeroglíficos inscritos, mientras se

dejaban intactas otras inscripciones inmediatamente adyacentes. Sólo los propios

egipcios podían haber hecho algo así, y por

razones simbólicas ajenas al tipo de pensamiento hoy predominante.

La evidencia de que los templos egipcios se

destruían y se volvían a construir según un plan,

así como la evidencia del borrado deliberado de

los relieves e inscripciones, constituyen una

prueba de la existencia del cuerpo de sabios a

los que De Lubicz denomina «el Templo». Era

esta institución o sociedad secreta la que tomaba

las decisiones, y no el faraón reinante, por

mucho que su rostro pudiera adornar un montón

de relieves y estatuas colosales.

558

No cabe duda de que las exigencias políticas

dictaban en cierta medida tanto la envergadura

como el momento de la construcción.

Ob-

viamente, en un período de anarquía y caos los

templos no se podían derribar sistemáticamente

según un plan, y mucho menos construirlos.

Pero hoy podemos afirmar, sin temor a

equivocarnos, que tanto la construcción como la

destrucción seguían un plan
preestablecido.

Aunque no podemos establecer con
certeza y de

una manera precisa los factores que
dictaban el

plan,

existen

suficientes

indicios

para

convencernos de que dichos factores
eran

astrológicos, y, en cualquier caso, la
resolución

de estos misterios queda en manos de
los

eruditos capaces de pensar
simbólicamente.

Con

la

existencia

demostrada

del

«Templo», el resto de las numerosas
observaciones heréticas de Schwaller
de Lubicz

se deducen de manera consistente y
coherente.

Lo viejo como «semilla» de lo nuevo

Es un hecho bien conocido que el
material de

los templos antiguos se utilizaba en la
construcción de los nuevos. Schwaller
de

Lubicz muestra que ni la economía ni la conveniencia eran las responsables de esta

559

práctica. El material de los templos antiguos se

empleaba simbólicamente. Las «semillas» de

las construcciones anteriores se incrustaban

(«plantaban») en los muros y columnas.

La

naturaleza de estas semillas deja claro
que este

acto era intencionado, puesto que
generalmente

están colocadas al revés, con la
inscripción

hacia abajo, es decir, de forma que su
«raíz»

simbólica crezca hacia abajo.

Una

práctica

similar

se

aplicó

frecuentemente a los frisos de los muros.

Las

piezas clave de otras obras más antiguas

se

empleaban de forma sistemática en las

nuevas

con fines simbólicos.

Resulta difícil decir qué lograba

realmente

Egipto con esta práctica: el arte, o la

ciencia, o

la magia de la «genética» arquitectónica
nos re-

sultan desconocidos. Pero las
evidencias no

dejan lugar a dudas en relación al hecho
de que

la reutilización del material viejo era
deliberada,

sistemática y orientada a un propósito
simbólico.

Le Temple de l'Homme, la obra

principal de

Schwaller de Lubicz, se divide en tres secciones

principales. La primera desarrolla el tema

teológico y filosófico del antropocosmos. La

segunda incluye un estudio de la sección áurea,

una detallada recuperación del pitagorismo, el

análisis de la armonía como base del universo

físico y un estudio de las matemáticas egipcias.

La tercera es una minuciosa investigación del

templo de Luxor, en la que se aplican los

conceptos «antropocósmi-cos» y matemáticos.

Tras reformular el pensamiento egipcio,

Schwaller de Lubicz elabora, paso a paso, los

sofisticados procedimientos geométricos
y

simbólicos que debieron de haber tenido
lugar

para poder llegar a los resultados
visibles y

mensurables.

Es difícil resumir este minucioso
proceso sin

hacerlo incomprensible, pero trataré de
describir

ciertos aspectos principales en él
utilizados, así

como —espero— de dar una idea de lo que

hacían los egipcios, si no de cómo lo hacían.

Asimismo, seleccionaré aquellas evidencias

que, como los ejes del templo, son de naturaleza

categorica: o están, o no están. Si están, no hay

nada en la egiptología clásica que pueda explicarlas.

Si no están —si, aunque sea en un solo caso, las evidencias de Schwaller de Lubicz

demuestran ser falsas—, entonces se puede

cuestionar toda su interpretación.

Quienes

defienden la escuela simbolista aceptarían gus-

tosos una comprobación independiente de la

documentación; los egiptólogos se han negado

561

constantemente a proporcionarla.

562

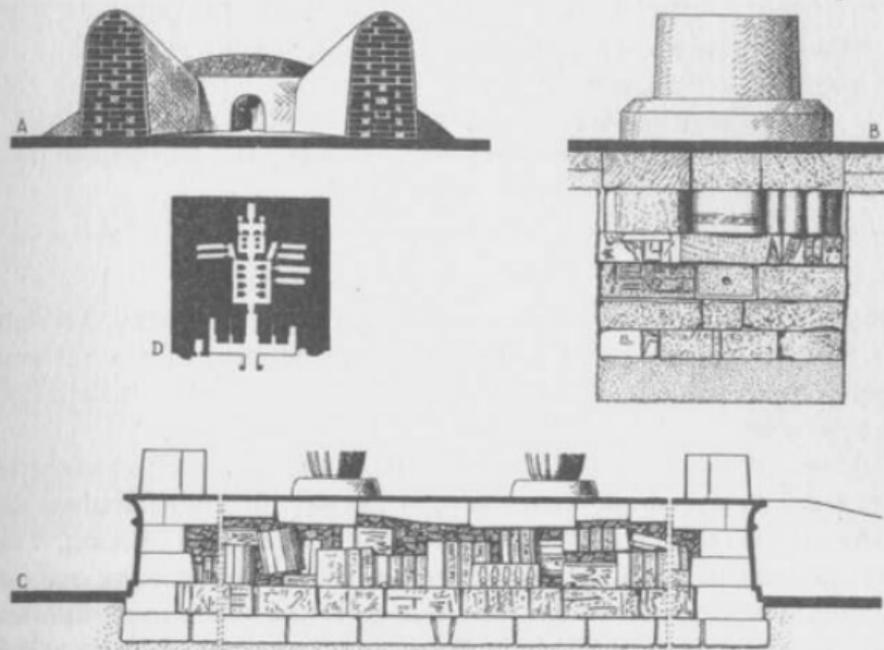
A



B



A) Medinet Habu, construida por Ramsés III, aparentemente tras un período de desórdenes (indeterminados). El muro exterior está construido íntegramente con bloques de un templo más antiguo situados sin orden aparente. Parece razonable atribuir este hecho a consideraciones económicas (al menos, hasta que se estudie el resto del templo a la luz de esta idea). B) Pared con relieves típica de Medinet Habu, en la que aparecen jeroglíficos grabados con una profundidad extraordinaria (nada menos que de 10 a 15 centímetros). Si los egipcios tenían ganas de ahorrar dinero reutilizando bloques viejos en sus muros, ¿por qué ese asombroso esfuerzo para grabar inscripciones tan profundas? Considérese que, por ejemplo, requiere cuatro veces más tiempo, y cuesta cuatro veces más, grabar una inscripción de 10 centímetros de profundidad que una de 2,5 centímetros, y que ésta resulta más que suficiente para asegurar la legibilidad. Está claro que el motivo no era económico.



En estos dibujos, representaciones exactas de cimientos típicos egipcios, se muestra la colocación de material procedente de templos viejos y ya obsoletos, como «semillas» de las que había de crecer lo nuevo. Es improbable que la elección de la «semilla» fuera arbitraria: un estudio de las inscripciones relacionadas con determinadas columnas, muros, santuarios y cimientos podría proporcionar algunas ideas interesantes sobre el pensamiento simbólico que subyace a dichas estructuras.

La cuadrícula

Es un hecho bien conocido que todo el arte y la

arquitectura egipcios se basaban en una cuadrícula (parecida a las cuadrículas de papel

que nosotros utilizamos), que permitía la determinación precisa de las proporciones y de

la escala, cuestiones que nunca se dejaban al

564

capricho del artista.

ELSE CHRISTIE KIELLAND,
Geometry in

Egyptian Art, Alee Tiranti, 1959, p. 4.

En una serie de obras de arte egipcias se pueden

encontrar marcas geométricas, y durante unos

cien años los egiptólogos han tratado de explicarlas.

Pero, mientras que nosotros trabajamos según

un sistema métrico decimal, durante los

Imperios Antiguo, Medio y Nuevo Egipto operó

con una cuadrícula de 19 cuadrados, que en la

Baja Época pasó a ser de 22 cuadrados.

Ahora bien: resulta muy curioso que se

escogieran estos números. Si se trató de una

elección puramente arbitraria, es difícil

imaginar una razón, incluso una razón

supersticiosa, que justifique tal elección.

Y sin

una razón de un tipo u otro es aún más difícil

comprender por qué esta elección habría de

prevalecer durante siglos. La explicación

habitual —el extremo conservadurismo de

Egipto— no explica nada, y no es más que una

etiqueta aplicada a un misterio. Si Egipto era tan

conservador, ¿cómo adquirió su arquitectura y

sus técnicas médicas, cuya sofisticación

nadie

pone en duda? Alguien, en algún momento,

565

debió de haber estado dispuesto a experimentar,

a utilizar la iniciativa individual. El codo, la

medida estándar en Egipto, constaba de siete

palmas, de cuatro dedos cada uno. Dado que

todo, salvo el arte y la arquitectura, se
medía

con dichas unidades, ¿por qué utilizar en
éstos

una cuadrícula de 19 unidades? Un
«extremo

conservadurismo» no es una respuesta
suficiente.

Schwaller de Lubicz demuestra las
notables

propiedades pitagóricas del número
diecinueve,

y especialmente de la fracción 18/19, en bio-

metría; el diecinueve alude también a las medidas cósmicas, a los ciclos del tiempo y a

los doce signos del zodiaco.

El conocimiento de la peculiar significación

del diecinueve no se limitaba a Egipto.

En

Babilonia, el decimonoveno día del mes era

especialmente tabú, y se aludía a este número

como «veinte menos uno». Schwaller de Lubicz

descubrió que también el arte maya se basaba en

una cuadrícula de 19 cuadrados. Los eruditos

siempre se han opuesto a los intentos de relacionar las antiguas civilizaciones de

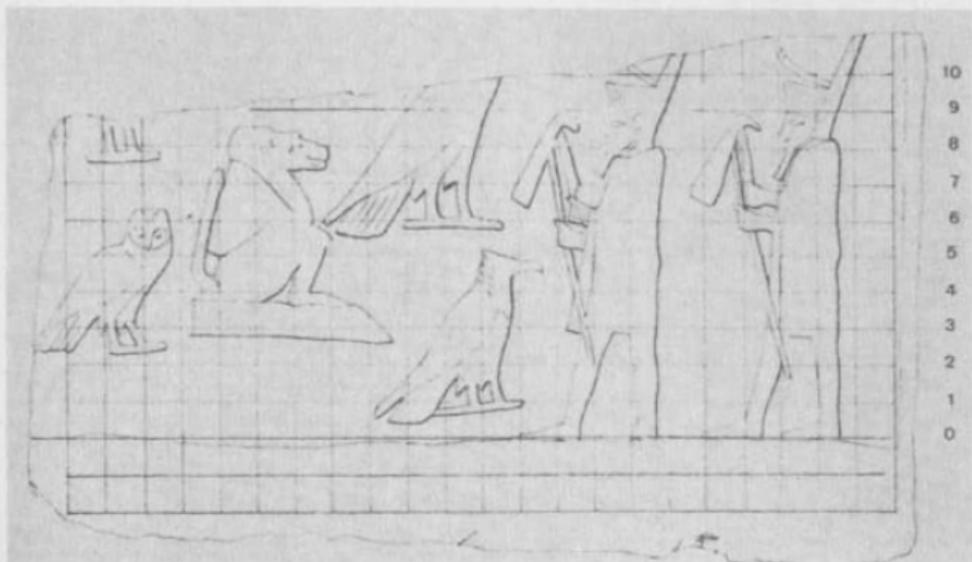
Centroamérica y Egipto. Aunque existen notables semejanzas superficiales entre

los

sistemas jeroglíficos utilizados, las evidencias

se han considerado siem-

566



Placa de piedra caliza procedente de la I dinastía. La cuadrícula está dibujada al dorso, pero aquí se ha superpuesto para mostrar el sistema de proporciones empleado y ya plenamente desarrollado a comienzos del Egipto dinástico.

pre circunstanciales. Aunque la cuadrícula maya

de 19 cuadrados no demuestra necesariamente

una conexión física entre las dos

culturas, sí

viene a sustentar la hipótesis. Cuando menos,

sugiere una preocupación similar por las ideas

de índole pitagórica.

El delantal real

Este curioso objeto es característico del arte

egipcio. Su configuración geométrica resulta

evidente, pero nadie antes de Schwaller

de Lu-

bicz parece haberse preguntado si el delantal

tenía una significación especial.

567

Schwaller de Lubicz midió cuidadosamente

72 de estos delantales —casi todos ellos en la

parte cubierta del templo de Luxor—, y descu-

brió

que

estaban

realizados

según

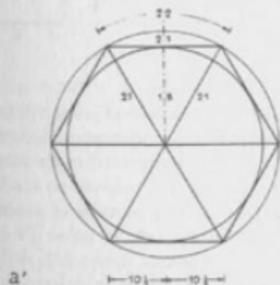
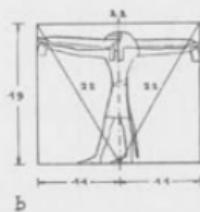
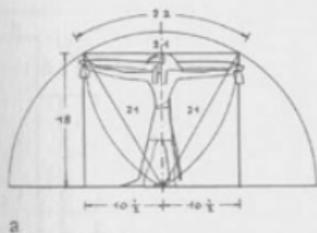
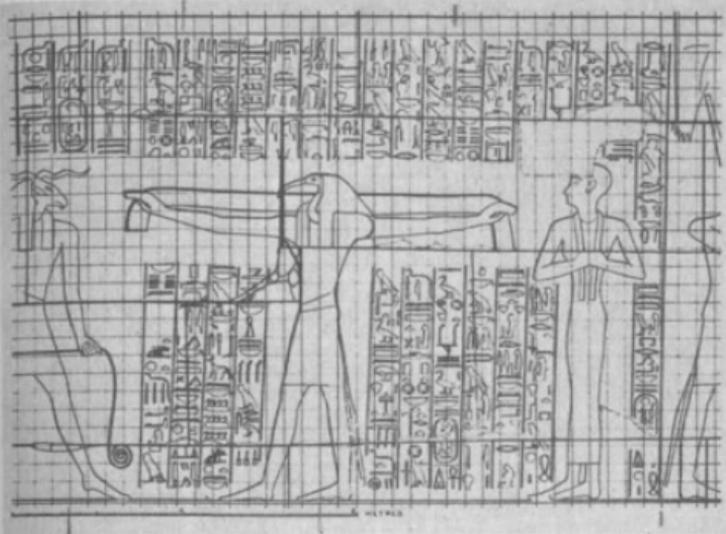
consideraciones matemáticas precisas.

En cada

caso, las proporciones correspondían,
de alguna

manera, a las relaciones matemáticas del
mural

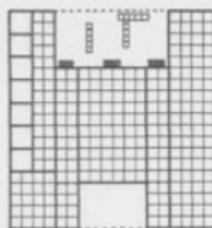
del que formaba parte el personaje real.



El Thor con cabeza de ibis es el señor de las medidas, y Schwaller de Lubicz descubrió que varios hexágonos circunscritos sobre la cuadrícula de 18:19 determinaban las inusuales dimensiones de Thot.

569

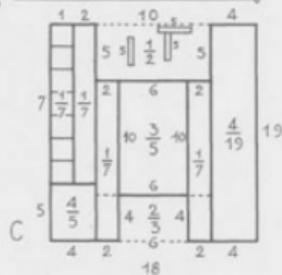
570



B

2.45 METROS

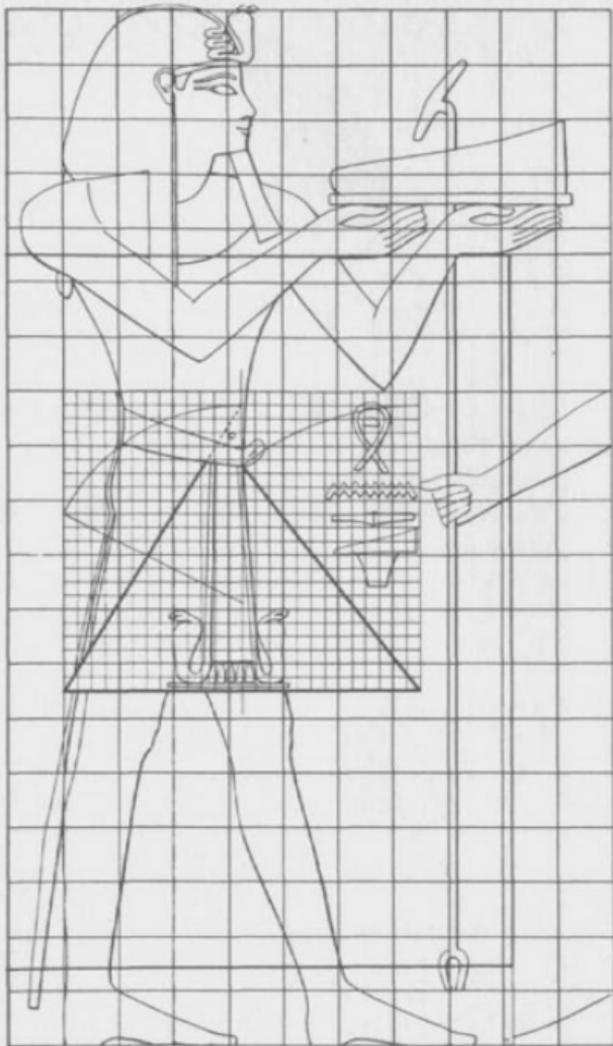
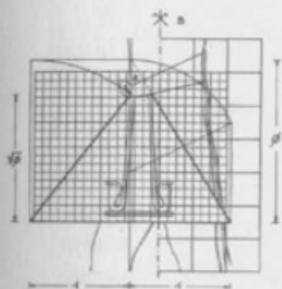
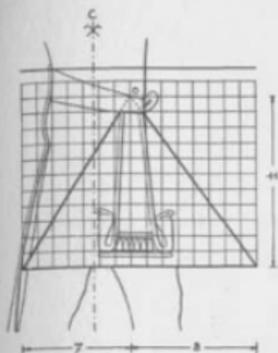
A



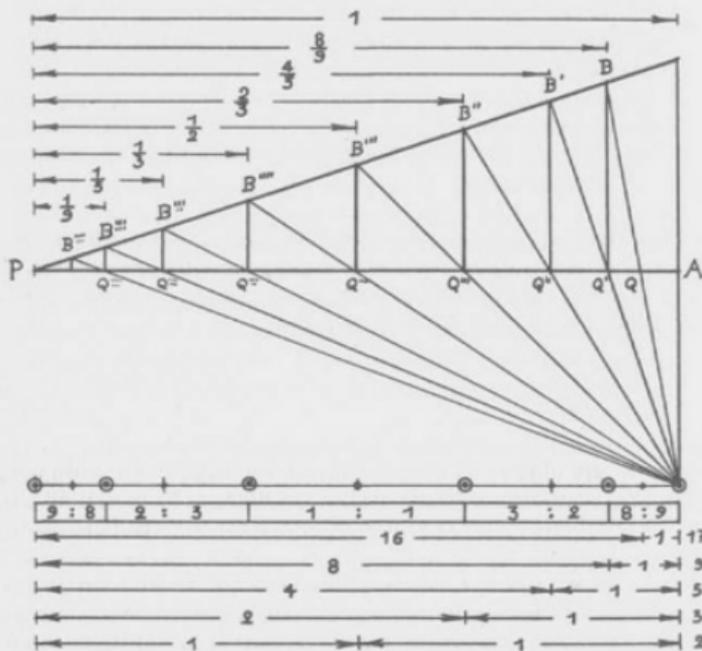
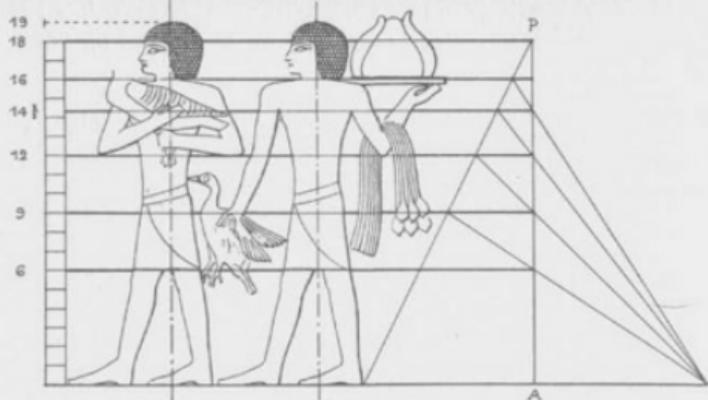
C

Muchas personas han tratado de hallar vínculos entre los mayas y las culturas pre-mayas, por una parte, y el antiguo Egipto, por la otra, aunque no se ha aceptado de manera unánime ninguna prueba concluyente. Schwaller de Lubiez sometió a un análisis matemático este famoso texto maya (hasta hoy todavía no traducido), y descubrió que se basaba en complejas consideraciones numéricas asombrosamente parecidas a las de Egipto, incluyendo la cuadrícula de 18 sobre 19 cuadrados y el papel destacado de diversas fracciones armónicas, como $2/3$, $4/5$ y $1/7$.

Esto por sí solo no constituye una prueba concluyente de la existencia de un vínculo cultural, dado que el enfoque pitagórico del número podría llevar muy bien a unos pensadores independientes a conclusiones similares o, incluso, idénticas. Pero las semejanzas entre ambos sistemas son ciertamente asombrosas, y se deberían estudiar con detalle.



Algunos de los estudios de Schwaller de Lubicz acerca de las propiedades geométricas del llamado «delantal real». En todos los casos se encontró que el delantal estaba generado por un esquema geométrico que manifestaba alguna relación —geométrica, proporcional o simbólica— con la escena o la sala en la que se encontraba.



El sistema de proporciones basado en una cuadrícula de 18:19 estaba en uso ya a principios del Egipto dinástico. Esta tablilla del Imperio Antiguo tiene la cuadrícula dibujada al dorso. Aquí se ha superpuesto para mostrar su relación con el dibujo real. La línea dibujada en la posición 14 2/5 constituye una prueba de que la cuadrícula se basaba en consideraciones armónicas, puesto que sólo un conocimiento de dichas consideraciones podía producir una cuadrícula con líneas situadas en las posiciones 6, 9, 12, 14 2/5, 16 y 18.

-
Estos delantales proporcionan otra prueba

adicional. O bien las mediciones de Schwaller

de Lubicz son correctas, o bien no lo son. La

cuestión se puede comprobar fácilmente in

situ. Si son correctas, no puede haber la menor

duda del conocimiento egipcio de la geometría

y de los números irracionales. Y a partir de

este conocimiento básico se desarrolla el

corpus del mito, el antropocosmos, etc.

Significado de los ejes

Ya hemos mencionado la existencia de los

tres ejes del templo, pero no la significación de

este hecho. Un eje es una línea imaginaria e

ideal sobre la que gira un cuerpo en movimiento; en geometría, un eje es igualmente imaginario, una línea sin grosor, un momento abstracto. El eje es «oculto», inmaterial, un punto de referencia mental. Es una invención del hombre destinada a hacer que el principio del eje resulte comprensible a nuestra razón. Esotéricamente, el eje

representa

el absoluto, el centro inmóvil de todo

movimiento en cualquier parte del
universo,

desde los átomos hasta las galaxias.

El impulso primordial de fi, potencia

generadora subyacente al universo
creado,

provoca la asimetría fundamental
reflejada en

los cambios de los propios ejes. La
naturaleza

no puede tolerar un eje fijo real, que sería una

máquina de movimiento perpetuo. La vida,

toda vida, es un momento —más o menos

extenso— de equilibrio dinámico entre las

fuerzas del caos y las fuerzas de la cohesión. La

muerte es ese momento en el que las fuerzas

del desequilibrio superan a las fuerzas

ar-

mónicas, cohesivas, del equilibrio. El
«bamboleo» de la Tierra sobre su
propio eje

(responsable de la precesión de los
equinoccios) es un resultado de esta ley
natural
e inmutable.

Los tres ejes del templo de Luxor
constituyen expresiones matemáticas y
mágicas

de esta ley. Sobre el papel, los ejes
aparecen

como líneas fijas. Pero en la práctica, en
la

arquitectura viviente, son canales vitales
que

animan al conjunto de la estructura; la

animación del templo se comunica al

574

espectador a través de la armonía, así
como de

la forma de las vibraciones visuales. Y,

sin

duda, también se comunicaba a través del

sonido cuando el templo estaba en funcionamiento.

Es asombroso hasta qué punto Egipto se iba a ajustar a estas leyes vitales básicas. Al

tomar sus medidas de todos los posibles aspectos del templo, Schwaller de Lubicz y su

equipo aprendieron a esperar lo inesperado,

pero, aun siendo plenamente conscientes de la

situación, la suerte desempeñó un importante

papel en sus descubrimientos. Así, por ejemplo,

en cierta ocasión en que trabajaban en la Sala

de las doce columnas correspondiente a los

centros de percepción, un miembro del

equipo

se apoyó en una de las columnas que antiguamente sustentaban el techo, y observó

algo que casi resultaba invisible al ojo desnudo

y sólo se hacía evidente al tacto. En el lado este

de la sala, las estrías de las columnas eran

semicirculares, mientras que en el lado oeste

eran ojivales, construidas en forma de arco.

El este representa la unidad; el oeste, la dualidad. El semicírculo se construye en torno a

un eje; la ojiva, en torno a dos centros.

Este es otro ejemplo de evidencia

categorica: o bien en un lado las columnas son

semicirculares y en el otro ojivales, o bien no lo

son. Si lo son, resulta inconcebible que

este

detalle sea un accidente. No es probable que los

maestros canteros egipcios tallaran u ordenaran

equivocadamente media docena de columnas de

piedra de cuarenta toneladas. En consecuencia,

lo único razonable es suponer que hay alguna

razón para colocar columnas semicirculares en

el este y columnas ojivales en el oeste.

Esta

razón sólo puede ser simbólica, y la explicación

de Schwaller de Lubicz se halla en perfecta

575

armonía con su interpretación global de los

conocimientos egipcios.

Si tanto las mediciones de Schwaller de

Lubicz como su explicación son

correctas,

podemos muy bien preguntarnos qué
diferencia

representa para el templo terminado un
detalle

de este tipo. La respuesta sólo puede ser
que

éste, al igual que otros mil detalles
diminutos,

en su conjunto contribuyen al efecto
global (del

mismo modo que un compositor puede
marcar

diminutas variaciones en sus distintas cuerdas,

no detectables como tales más que por los

músicos más entrenados, y, sin embargo,

comunicar al oyente común un matiz

inexplicable, un brillo sutil en el producto

acabado).

Los cinco reyes del sanctasanctórum

El santuario al que Schwaller de Lubicz

denomina «el sanctasanctórum» se puede

considerar como un germen o una semilla cuyas

dimensiones, proporciones y simbolismo

contienen, de forma resumida, el producto

acabado.

576

En la pared occidental de este santuario (que

antaoño contuvo una estatua de oro de un Amón

con cabeza de carnero) aparecen dibujados

cinco reyes, cada uno de ellos representado

alternadamente en presencia de Amón y de

Min-Amón (Amón como principio fecundador).

Midiendo a estos reyes, Schwaller de

Lubicz descubrió que su tamaño se

incrementaba gradualmente. Cada rey mide

exactamente 11 dedos, siendo los dedos fracciones de los diferentes valores del codo,

cada uno de los cuales, a su vez, se basa en

exactas

consideraciones

geodésicas:

la

diferencia entre ellos viene determinada por el

grado de latitud que corresponde a la medida.

Luego, Schwaller de Lubicz muestra cómo

las relaciones entre estas diferentes medidas se

hallan vinculadas a las notas de la escala musi-

cal, a los ejes del templo y a la cuadrícula

fundamental basada en 19 cuadrados.

O bien estas medidas son correctas, o bien

no lo son.

Los codos especiales estaban concebidos

también para superar los problemas planteados

por las raíces cuadradas de dos y de tres, per-

mitiendo soluciones siempre en números enteros. Antes de Schwaller de Lubicz,

generalmente los egiptólogos
convencionales

habían atribuido la diferencia entre los
diversos

codos egipcios a la inexactitud del
faraón.

Schwaller de Lubicz demuestra que se
basan en

principios geodésicos y, luego, enseña
cómo se

aplicaban (suponiendo que el conjunto
del

sistema estaba dotado de ritmo y de

razón).

El templo de Luxor es en sí mismo un texto

iniciático, una expresión de una comprensión

total de la creación del hombre adánico. En-

carna la enseñanza, y es la enseñanza. La

famosa frase de McLuhan, «El medio es el

mensaje» (que, en realidad, resulta inaplicable a

las áreas que McLuhan pretendía), se aplica

perfectamente al templo de Luxor y al arte

egipcio.

Dada la rica variedad de documentación; las

credenciales académicas de Varille y Robichon,

que supervisaron las mediciones y los planos; el

desarrollo sistemático de estas evidencias por

Schwaller de Lubicz; la visión
panorámica y,

sin embargo, coherente del antiguo
Egipto que

de ahí surgió, y la elegante manera en la
que

esta interpretación da cuenta de tantas
cosas que

antes parecían paradójicas e
inexplicables, la

incomprensión de los especialistas y la
decisión

deliberada de no someter a prueba la

documentación resultan desconcertantes,
aun

aceptando la natural falta de disposición

humana

a

cambiar

unas

convicciones

profundamente arraigadas.

ALEXANDER VON HUMBOLDT,
citado por G.

SANTILLANA y H. DECHEND en
Hamlet's MÍ7/,

p. xii.

La gente primero niega una cosa; luego
la

minimiza; luego decide que ya se sabía
desde

hacía tiempo.

Evidentemente, Schwaller de Lubicz

consideraba que sus evidencias se

habían

presentado de forma tal que la deseada

comprobación resultaba obligatoria. Y
con las

evidencias verificadas —en astronomía,
ma-

temáticas, medicina, geodesia, geografía
y

arquitectura—,

la

importancia

de

su

interpretación se haría sentir más allá de los

límites de la egiptología académica. En

consecuencia, Schwaller de Lubicz nunca

desarrolló las implicaciones de su trabajo,

aparte de señalar específicamente que Egipto

podía servir como la más maravillosa

fuente de

instrucción para el mundo futuro, o
podía seguir

579

siendo una ocupación de excavadores y
saqueadores de tumbas.

Egipto, heredero de la Atlántida

Los orígenes de la civilización egipcia

Los ORÍGENES DE LA ANTIGUA
CIVILIZACIÓN

egipcia constituyen un misterio. Aunque

los

egiptólogos ignoran la descripción que hace

Schwaller de Lubicz de un sistema grandioso de

conocimientos, inte-rrelacionado y completo,

coinciden en que los rasgos más sobresalientes

del antiguo Egipto estaban ya completos en la I

dinastía, o alcanzaron su plenitud con

asombrosa rapidez entre la I y la III
dinastías,

un período que se supone que duró sólo
unos

siglos.

Los egiptólogos postulan un período de
«desarrollo» indeterminado (e
indeterminable)

antes de la I dinastía. Esta suposición no
viene

sustentada por ninguna evidencia; de
hecho, las

evidencias, en la medida en que lo son,
parecen

contradecir la suposición. La
civilización

egipcia, tomada ámbito por ámbito y
disciplina

por disciplina (incluso adoptando una
visión

580

ortodoxa de sus logros), hace que la
suposición

de un breve período de desarrollo
resulte

insatisfactoria. El tan cacareado
florecimiento

de Grecia, dos mil años después, resulta
insignificante al lado de una civilización
que,

partiendo supuestamente de una tosca
base

neolítica, produjo en algunos siglos un
sistema

completo de jeroglíficos, el más
sofisticado

sistema de calendarios jamás
desarrollado, unas

matemáticas eficaces, una refinada
medicina,

un dominio total de toda la gama de
artes y

oficios, y la capacidad de construir las
mayores

y más logradas edificaciones de piedra
jamás

construidas por el hombre. El asombro
de los

modernos

egiptólogos,

tan

cautamente

expresado, difícilmente hace justicia a
la

magnitud real del misterio.

T. ERIC PEET, *The Rhind Mathematical Papyrus*, Hodder and Stoughton, 1923, p. 9.

Sin duda, el complicado tejido de las matemáticas egipcias apenas se pudo haber

construido en un siglo, ni siquiera en dos, y

resulta tentador suponer que los principales

descubrimientos matemáticos podrían datar del

Imperio Antiguo. Hay una tendencia muy clara

581

entre los egiptólogos a considerar este período

la época dorada del conocimiento y la sabiduría

egipcios. No cabe duda de que algunos de los

papiros literarios tienen sus raíces en esa

época, como, por ejemplo, los proverbios de

Ptahhotep; y la arcaica construcción de los

papiros médicos permite suponer que la ciencia

de la medicina, tal como era, tuviera su fuente

en el Imperio Antiguo ... A comienzos de

la I

dinastía el sistema de notación estaba completo

hasta el signo que representaba 1.000.000 ... En

la IV dinastía ... las medidas de tierra ... se

hallaban ya en pleno desarrollo ... No parece

haber ninguna evidencia tan antigua en lo

relativo a las medidas de capacidad.

Dictionary of Egyptian Civilisation, ed.
G.

Posener, Methuen, 1962, p. 125.

La escritura jeroglífica aparece a
comienzos de

la I dinastía ... Casi desde su nacimiento
da la

sensación de estar plenamente
desarrollada ...

Todos los elementos aparecieron juntos
al

mismo tiempo.

W. EMERY, Archaic Egypt, Pelican,
1961, p.

192.

Aun los textos más antiguos muestran
que el

lenguaje escrito había trascendido el uso
de

signos para representar palabras que
eran

582

dibujos de objetos o acciones.

Asimismo había

signos utilizados para representar únicamente

sonidos, y también se había desarrollado un

sistema de signos numéricos. Aparte del hecho

de que los jeroglíficos poseían ya un carácter

estilístico y convencional, también era de uso

común la escritura cursiva. Todo esto muestra

que el lenguaje escrito debía de tener un

considerable período de desarrollo tras de sí, del

que, sin embargo, no se ha encontrado rastro

alguno en Egipto ... Por lo tanto, mientras no se

demuestre lo contrario, debemos aceptar el

hecho de que, coincidiendo con la aparición de

una arquitectura monumental con un elevado

grado de desarrollo, existe un sistema de

escritura también plenamente desarrollado.

EGIPTO, HEREDERO DE LA ATLÁNTIDA

A. LUCAS, Ancient Egyptian Materials and

Industries, Edward Arnold, 1962 (4.a ed.),

passim.

(Ojos incrustados, Clase X) Este tipo de ojo se

conoce desde la IV dinastía ...
Constituye una

admirable imitación del ojo natural, del
que re-

produce todos los rasgos esenciales ... y
es

mucho mejor que los ojos realizados en
cualquier otro período, o por cualquier
otro

pueblo antiguo.

583

Egipto es la cuna del trabajo en piedra,
y posee

los edificios de piedra mayores y más

antiguos

del mundo ... Las antiguas estatuas de
piedra

egipcias, especialmente las realizadas
con

materiales tan duros como la diorita, el
granito,

la cuarcita y el esquisto, son desde hace
tiempo

objeto de admiración por su excelente
factura,

así como de asombro y admiración
respecto a la

naturaleza de las herramientas utilizadas.

Los linos del antiguo Egipto varían considerablemente en cuanto a su textura, que

va desde la más fina gasa hasta una aspereza

semejante a la de la lona, y en las listas de linos

del Imperio Antiguo se distinguen varios tipos

diferentes.

A una edad muy temprana los egipcios se

convertían en expertos en el arte de trabajar el

cobre a gran escala ... Quizás los ejemplos más

notables ... son la gran estatua de Pepi I (VI

dinastía) y la pequeña estatua que la acompaña.

Que los orfebres egipcios eran artesanos con un

alto grado de destreza lo demuestran

numerosos

ejemplos ... Entre los más destacados cabe

mencionar los cuatro brazaletes de Abidos y el

de Naga ed Der (I dinastía); el florete de oro y

las puntas o remaches de oro de Saqqara (III

dinastía), los brazaletes y las cuentas de oro, así

como el receptáculo para cosméticos de oro de

la pirámide de Sejemjet (III dinastía) ...
Incluso

en una época tan temprana como la IV dinastía

los antiguos orfebres eran
manifiestamente

capaces de manipular cantidades
relativamente

grandes de oro de una sola vez ... Sin embargo,

la antigua hoja de oro no era tan delgada

como

la actual ... aunque sí era tan delgada
como

cualquiera de las producidas en Europa
hasta

una fecha tan reciente como el siglo
xvin.

La industria de las vasijas de piedra
alcanzó su

cénit a principios del período dinástico,
y en

ningún otro lugar se ha encontrado tan
rica va-

riedad de vasijas de piedra, tan hermosas y tan

bellamente realizadas, como en Egipto.

En una época tan temprana como la I dinastía

los egipcios eran capaces de tallar estatuas de

madera casi de tamaño natural, y durante el

Imperio Antiguo alcanzaron un alto grado de

destreza, como demuestran ... los paneles de

madera tallada con decoración en relieve de la

tumba de Hesire, y al ataúd de madera de seis

capas de Saqqara, ambos de la III dinastía.

Un enfoque realista del misterio sugiere alternativas que resultan inaceptables para la

mente ortodoxa. La primera es que la

585

civilización egipcia no se desarrolló in

situ[^]

sino que fue llevada a Egipto por unos

hipotéticos conquistadores. Pero esta alternativa

no hace sino trasladar el misterio del supuesto

período de desarrollo a la patria de origen de

dichos conquistadores, hasta ahora por

descubrir. La segunda alternativa es que Egipto

no «desarrolló» su civilización, sino que

la

heredó.

Las implicaciones de dicha alternativa resultan obvias. Si el sistema egipcio de ciencia,

religión, arte y filosofía —coherente, completo

e in-terrelacionado— no fue desarrollado por

los egipcios, sino heredado (y, quizás, reformulado y rediseñado para adaptarlo a sus

necesidades), dicho sistema provenía de una

civilización anterior que poseía un elevado

orden de conocimientos. En otras palabras, esta

alternativa nos lleva de nuevo a la antigua

cuestión de la Atlántida.

A pesar de los ingeniosos argumentos

culturales y filológicos planteados por los

partidarios de la Atlántida, hoy por hoy
la

opinión general en el mundo académico
es que

las evidencias de

su existencia son

circunstanciales y poco concluyentes.

Pero una

simple observación realizada por
Schwaller de

586

Lubicz saca la cuestión de la Atlántida

del

ámbito de la filología, para llevarlo al
de la

geología, donde, en principio, su
verificación

habría de plantear menos problemas.

El misterio de la Esfinge y el enigma de
la

Atlántida

Schwaller de Lubicz observó que la
severa

erosión del cuerpo de la Gran Esfinge

de Gizeh

se debe a la acción del agua, y no del viento ni

de la arena.

Si el hecho de la erosión de la Esfinge por

el agua se pudiera confirmar, derribaría por sí

solo todas las cronologías aceptadas de la his-

toria de la civilización, y obligaría a reexaminar

drásticamente el presupuesto del
«progreso»: el

presupuesto en el que se basa todo el
conjunto

de la educación moderna. Resultaría
difícil

encontrar otro caso en el que una sola y
simple

cuestión tuviera consecuencias más
graves: la

erosión de la Esfinge por el agua es a la
historia

lo que la convertibilidad de la materia

en

energía es a la física.

587



Ruinas del templo de la Esfinge. El templo de granito de Kefrén queda fuera del encuadre, a la izquierda. Obsérvese su desgaste estriado, al igual que en la propia Esfinge, y la elaborada colocación y labrado de estos gigantes bloques.

Inmediatamente detrás de la Esfinge, un camino ascendente lleva a otro templo en ruinas, situado justo delante de la pirámide de Kefrén (al fondo). Este templo, construido con bloques igualmente gigantes, exhibe el mismo tipo de desgaste, que no se encuentra en ninguna otra parte de Egipto.

Creo que todo este conjunto constituye una sola pieza. El revestimiento de granito es un añadido, pero es posible que sea anterior al Egipto dinástico. En otras palabras, el conjunto de la Esfinge puede contener evidencias de dos oleadas de civilización anteriores a Egipto.

La evidencia: dos enfoques

La prueba de las observaciones de

Schwaller de

Lubicz se presta a dos enfoques, que se pueden

adoptar independientemente, pero que, en

última instancia, deben ser complementarios.

El primero es positivo: supone probar que

el agente responsable de la erosión de la

Esfinge fue realmente el agua.

El segundo es negativo: implica demostrar

que la erosión de la Esfinge no se puede deber

al viento, a la arena, a la acción química o

atraviesan verticalmente los lados de la Esfinge

podría descubrir conchas u otros restos de

organismos de agua dulce, que normalmente se

encuentran esparcidos por las arenas

egipcias.

Si se hallaran tales evidencias, es posible que se

encontraran en mejor estado de conservación

que las conchas que han sido arrastradas por el

viento de aquí para allá durante 15.000 años.

Esto, a su vez, sugeriría que estaban allí desde

la época de la retirada de las aguas, y, que, por

tanto, no habían sido llevadas por el viento

junto con la arena que las cubría. Mis amigos

geólogos expresaron sus dudas acerca de que

estos métodos pudieran producir la evidencia

positiva requerida. Hasta el momentó, lo único

que se puede decir es que la Esfinge espera la

visita de un equipo de científicos

cualificados

dispuestos a poner a prueba la teoría.

Todos los geólogos a los que he consultado

están de acuerdo en que, a juzgar por las

evidencias fotográficas, el tipo de deterioro es

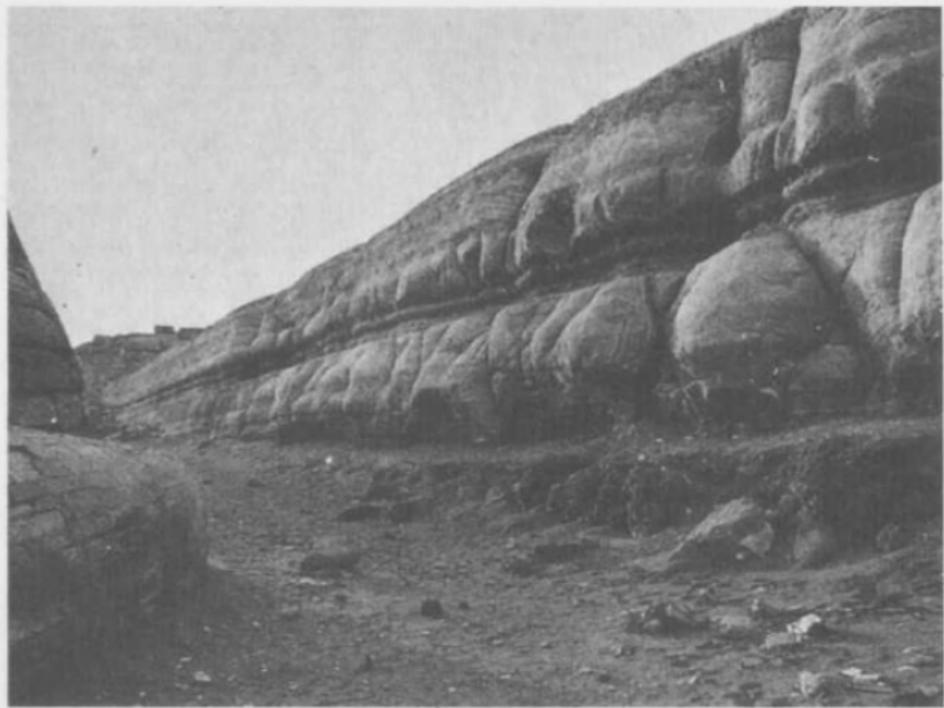
el típico de las superficies erosionadas por el

agua, aunque me advirtieron de que, en muchos

casos, la erosión producida por el

viento y la

589



Superficie rocosa cortada para formar el hoyo en el que se esculpió la Esfinge. La erosión profunda y lisa es idéntica a la que presenta el cuerpo de la estatua. Evidentemente, tanto la superficie rocosa como la Esfinge se tallaron antes de que tuviera lugar este marcado desgaste. Obsérvese la aspereza de las capas superiores, idéntica a la que presentan las capas equivalentes en la Esfinge. Exceptuando la superficie rocosa que rodea al misterioso y atípico Oseirion en Abidos, ningún otro monumento o yacimiento egipcios muestran un desgaste siquiera remotamente parecido a éste.

arena podría mostrarse asombrosamente similar

a la debida al agua.

La evidencia: enfoque negativo

Pero la erosión del viento y la arena se puede

descartar por una razón muy sencilla. Se supone

que la gran Esfinge fue construida por el faraón

Kefrén, sucesor de Keops, en torno al año 2700

590

a.C. Durante la mayor parte de los

últimos

5.000 años ha permanecido sepultada por la

arena hasta la altura del cuello, quedando, por

tanto, completamente protegida de los efectos

de la arena arrastrada por el viento. Dentro de

unos límites relativamente amplios, es posible

calcular la cantidad de tiempo que lleva

enterrada la Esfinge. Este cálculo tiene una

importancia algo más que anecdótica.

La Esfinge y la arena

Cuando Napoleón llegó a Egipto, encontró a la

Esfinge enterrada en la arena hasta el cuello; el

templo adyacente resultaba invisible. Ca-viglia

excavó definitivamente la Esfinge en 1816. En

condiciones normales, el jamsin, el
intenso

viento del desierto que sopla desde el
sur en el

mes de abril, va depositando arena poco
a poco

sobre cualquier obstáculo que encuentra
a su

paso, y puede que hagan falta cientos de
años

para que alcance su nivel máximo. Por
tanto, en

circunstancias normales cualquier

monumento o

templo dados se verán sometidos a las
fuerzas

erosivas de la arena arrastrada por el
viento

durante largos períodos de tiempo.

La Esfinge, sin embargo, está esculpida
en

591

una sola cresta de roca, y sólo la parte
superior

de dicha cresta queda por encima del

nivel del

suelo. Para esculpir la Esfinge, los constructores

hubieron de cavar un hoyo en torno a la cresta

de roca, lo bastante profundo como para permitir trabajar en el monumento.

Como es

lógico, la arena se precipita en un hoyo y lo

llena mucho más deprisa de lo que tarda en

cubrir un obstáculo situado en el nivel de la

superficie; así, en 1853 la Esfinge se hallaba de

nuevo cubierta de arena hasta el cuello. Esta

vez fue excavada por Mariette. En 1888

Maspero hubo de desenterrarla de nuevo. Y en

1916 Baedeker escribió en su guía de viaje que

se hallaba cubierta de nuevo. Así pues, en un

período de veinte a treinta años el hoyo
en el

que reposa la Esfinge se llena otra vez
de arena.

Esto significa que, sin una atención
constante,

la Esfinge se hace rápidamente inmune a
la

erosión de la arena arrastrada por el
viento.

Existen algunas pistas históricas
concretas

de épocas en las que la Esfinge estuvo

libre de

arena, lo que permite hacer nuevas deducciones

con mayor o menor certeza.

Ni en el Imperio Antiguo ni en el Medio

hay referencia alguna a la Esfinge. Ésta

adquiere importancia histórica por primera vez

592

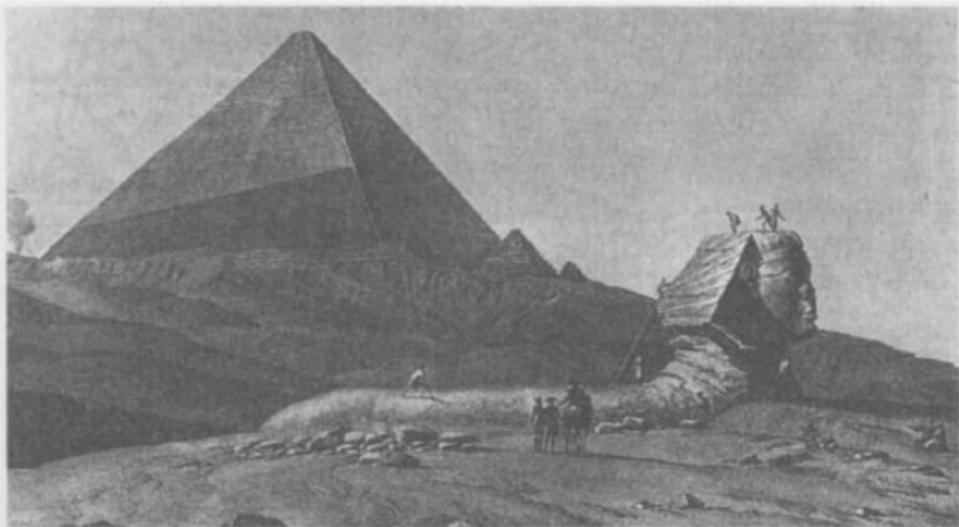


Imagen de la *Description d'Egypte*, encargada por Napoleón. Detalle de la cabeza de la Esfinge, donde se da una idea de la pendiente que hay desde la Esfinge hasta las pirámides, pero se escorza la distancia que las separa. Obsérvense los detalles del tocado y las líneas de erosión, que en la actualidad ya no son visibles debido a que recientemente la superficie de esta área se ha revestido de nuevo.

a raíz de una lápida de piedra erigida
entre sus

patas por Tutmosis IV en torno al año
1400 a.C.

La inscripción de esta estela cuenta

cómo, en

una visión, la Esfinge se apareció a
Tutmosis,

prometiéndole la corona de Egipto si
veía

retirada la arena que la cubría.

593





Estela de la Esfinge, erigida por Tutmosis IV. La flecha señala los registros inferiores que se han desconchado desde su excavación, haciendo irresoluble la polémica sobre la presencia en ellos del nombre de Kefrén.

Tutmosis realizó la tarea y,
posteriormente, se
convirtió en rey.

Esto prueba que en la época de Tutmosis
la

Esfinge estaba enterrada. Indica
también que

las excavaciones no constituían una
labor

habitual: si lo hubieran sido, Tutmosis no
habría

reclamado tanta atención para su
hazaña.

E. A. WALLIS BUDGE, Egypt and her
Asiatic

Empire, Kegan Paul, Trench, Trubner,
1902,

pp. 80, 86.

Una de las obras que emprendió
[Tutmosis IV],

sin embargo, mantiene vivo su recuerdo
... la

limpieza de la arena de la Esfinge de
Gizeh. Ya

hemos dicho que la historia antigua de este

notable objeto es desconocida, y que hay

diferentes opiniones respecto a su edad

... La

parte inferior de la estela está rota, y las últimas

líneas se hallan en un estado muy fragmentario;

pero algunas palabras legibles en la línea 14 nos

dicen que la Esfinge fue construida por el rey

Khaf-Ra [Kefrén] ... Esta información ...
demuestra que en la XVIII dinastía los
sacerdotes ... creían que había sido
realizada por

Khaf-Ra, el constructor de la segunda
pirámide

de Gizeh aproximadamente dos mil años
antes.

596

Si retrocedemos ahora en la historia
egipcia,

hasta la fecha de la supuesta

construcción de la

Esfinge por parte de Kefrén, 2700 a.C,

encontramos que durante los cuatro siglos

siguientes a este faraón Egipto siguió siendo

políticamente estable; pero después entró en un

período de caos, conocido como «primer

período intermedio», que duró unos tres siglos.

A éste le siguió el renacimiento representado

por el Imperio Medio, que duró unos cuatro

siglos, y tras el que sobrevino otro período de

caos, el «segundo período intermedio»; este

último terminó con el establecimiento de la

XVIII dinastía y el Imperio Nuevo.

Es razonable suponer que, a partir de

Kefrén (quien tenía una conexión con la Esfinge, aunque no la construyó), ésta y su

templo pudieron muy bien haber sido objeto de

cuidados durante todo el período de estabilidad,

e igualmente es razonable suponer que al

iniciarse el primer período intermedio dichos

cuidados se abandonarían, como sucedió con

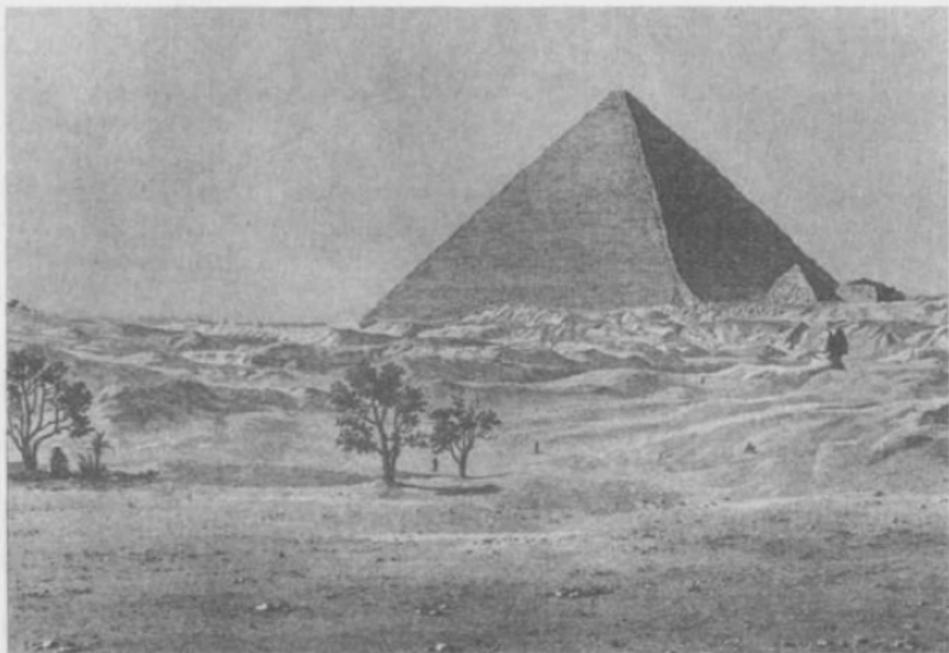
todo lo demás en Egipto. Dado que no se ha

encontrado nada en los alrededores de la

Esfinge que la relacione con el renacimiento del

Imperio Medio, es bastante probable que duran-

te estos siglos se la dejara enterrada en la arena,



¿Por qué Herodoto no menciona la Esfinge? Este dibujo, realizado por los eruditos que acompañaban a Napoleón, muestra la Esfinge tal como la encontraron, y desde lejos resulta muy poco impresionante. Este dibujo se ha realizado desde una posición situada ligeramente al sur y al este de la Esfinge, con la pirámide de Keops al fondo y sólo una esquina de la de Kefrén visible en el extremo izquierdo. Se trata de un ángulo bastante poco habitual desde el que contemplar la Esfinge, y aún hoy se requiere una larga caminata por el desierto para llegar a esta posición concreta. La Esfinge resultaría aún menos impresionante (en realidad, casi invisible) vista desde las propias pirámides, a menos que uno se encarama ligeramente a una de sus caras orientales, cosa que probablemente Herodoto no podía hacer con excesiva facilidad, ya que por entonces los lisos bloques de revestimiento de piedra caliza estaban aún intactos.

y que quedara así hasta ser excavada por

Tutmosis. En consecuencia, de los 1.300 años

transcurridos entre Kefrén y Tutmosis, probablemente la Esfinge pasó 1.000 enterrada.

Frente a la estela de Tutmosis había otra lápida, erigida por Ram-sés II dos siglos después, lo que indica que durante todo este

tiempo la Esfinge se mantuvo constantemente

limpia de arena.

Después desaparece de los registros.
Cuando

Herodoto visita Egipto, en el siglo v
a.C, se

598

refiere extensamente a las pirámides,
pero ni

siquiera menciona a la Esfinge. Esto no
puede

ser un descuido. La Esfinge, de unos 70
metros

de longitud y unos 20 de altura, es la
escultura

más espectacular del planeta. El hecho de no

mencionarla sólo se puede deber a una causa:

toda ella, salvo la cabeza, estaba enterrada bajo

la arena. Dadas las maravillas arquitectónicas

de Egipto (en tiempos de Herodoto en mucho

mejores condiciones que hoy), la visión de una

colosal cabeza aislada en la arena no

merecería

necesariamente una mención. Y la situación de

la Esfinge es tal que a un visitante situado en las

pirámides es probable que la cabeza le pasara

totalmente desapercibida.

En algún momento entre Ramsés II y

Herodoto, la Esfinge se descuidó y quedó

cubierta por la arena. De nuevo es

posible hacer

una suposición razonable. En el año
1085 a.C.

se inició otro período de caos, el «tercer
período

intermedio». En torno a esta época podemos

suponer justamente que la Esfinge se dejó a

merced de los elementos, quedó rápidamente

cubierta de arena y permaneció así hasta que los

Tolomeos la desenterraron de nuevo.

Aunque no existen inscripciones que

señalen la fecha, se sabe que la Esfinge fue

excavada de nuevo, y durante la época

tolemaica o romana se emprendió la labor de

reparación —bastante torpe— de las patas

delanteras. Por las hileras de piedra que se

conservan de la parte inferior parecería que

originariamente se proporcionó una nueva co-

bertura a todo el cuerpo.

Admitiendo la posibilidad máxima (y, seguramente, siendo demasiado generosos),

podemos decir que la fecha más antigua de

excavación de la Esfinge debió de ser alrededor

del año 300 a.C, mientras que la última fecha en

la que fue objeto de cuidados debió de ser el

año 300 d.C, dado que en el 333 el cristianismo

pasó a ser la religión oficial y exclusiva de

Roma, y la antigua religión egipcia se declaró

ilegal. En cualquier caso, la religión egipcia

llevaba ya varios siglos languideciendo, y

resulta poco probable que en una fecha tan

tardía como el año 300 d.C. se siguiera

prestando atención a la Esfinge.

Pero si admitimos que pudo haber pasado,

podemos estar absolutamente seguros de que

los cristianos, y los musulmanes que los reem-

plazaron tres siglos después, mostraron

únicamente un interés destructivo en los

monumentos egipcios. No cabe duda de que

entre los años 300 d.C. y el 1800 d.C. la Esfinge

permaneció sepultada en la arena. Con un

posible margen de algunos siglos de más o de

menos, no creo que ningún egiptólogo

discutiera seriamente este razonamiento. Las ci-

fras resultantes son, pues:

Años

Esfinge

sepultada

Kefrén

- c. 1.300 1.000

Tutmosis IV

Tutmosis IV - c. 1.100 800

Tolomeos

Tolomeos

- c. 600 0

cristianismo

cristianismo - c. 1.700 1.500

actualidad

Kefrén

- c. 4.700 3.300

actualidad

F. W. HUME, Geology of Egypt,

Egyptian Survey of Egypt, 1925-1948,
pp. 3,

27.

En la parte más agreste del desierto ...
es

posible

recorrer

llanuras

plagadas

de

innumerables conchas de ostras ... e
imaginarse

oleadas de agua precipitándose donde
ahora

todo es silencioso, rocoso y totalmente

601

desprovisto de movimiento y de vida.

Allí donde las inundaciones del Nilo alcanzan a

los antiguos monumentos, el efecto de las

soluciones de sal será muy marcado, y se mani-

festará por el desgaste de la parte inferior del

monumento.

KARL W. BUTZER y CARL L. HANSEN, Desert

and River in Nubia, Wisconsin, 1968.

Desde comienzos del pleistoceno todos los

cambios geológicos han sido pequeños. Se ha

producido la denudación de las gravas más anti-

guas, la desecación de los uadis y el

allanamiento de las pendientes, pero todo ello a

un ritmo bastante lento. El desgaste químico,

aparte de la hidratación de las sales, ha sido

casi insignificante desde el punto de
vista

geomórfico.

El valle de la orilla occidental del Nilo,
en

Luxor, que contiene las tumbas de los
reyes,

parece haber sufrido la erosión del agua,
pero

las propias tumbas no muestran signo
alguno de

la acción destructiva de este elemento.
Esto

significa que la acción del agua de cierta importancia probablemente cesó hace al menos

4.000 años.

B. W. SPARKS, *Geomorphology*,
Longmans,

1972, p. 254.

602

Parece más fácil relacionar las características de

muchos desiertos con anteriores períodos

acuáticos que con su situación actual.

Hume

muestra una foto tras otra de valles con paredes

escalonadas en una región de piedra caliza y

arenisca, que, evidentemente, constituyen

formas talladas por el agua.

Ibid., p. 334.

Los problemas surgen debido a la gran diferencia de distribución entre las

superficies

de erosión de varios tipos, el precario estado de

conservación de muchas de ellas, y la

posibilidad de otras explicaciones.

Estos cálculos, ciertamente algo laboriosos, no

se han realizado por ociosa curiosidad, aunque,

en cierto sentido, resultan superfluos. Al su-

poner que el viento y la arena son los

responsables del desgaste de la Esfinge,
los

egiptólogos pasan por alto varios
factores más.

El primero es que los geólogos
coinciden en

señalar que sólo un viento de suficiente
velocidad como para arrastrar arena
consigo

puede producir una erosión apreciable.
En otras

palabras, los vientos normales de
Egipto, que

predominan durante once meses al año,
producen efectos insignificantes. La
erosión

603

debida a la arena arrastrada por el
viento sólo se

puede producir en el mes durante el que
sopla el

jamsin (por otra parte, de manera
intermitente).

El jamsin sopla únicamente desde el sur,
y, en

sus lados sur y este, la Esfinge se halla eficazmente protegida de la fuerza de este

viento por el conjunto de sus templos, así como

por el propio hoyo en el que reposa. Esto

significa que, aunque la Esfinge se hubiera

mantenido limpia de arena ininterrumpidamente

durante los últimos 4.700 años, los efectos de la

erosión de la arena arrastrada por el viento

serían mínimos, y cabría esperar que los muros

exteriores del templo exhibieran los peores

efectos. Pero no es así. Aparte de esto, y debido

a factores tales como la turbulencia, la erosión

fuerte por el viento y la arena suele producir

efectos irregulares y a menudo

espectaculares,

como las extrañas figuras, de aspecto casi

extraterrestre, de las mesetas americanas. Y

debido al peso de la arena arrastrada, los

geólogos reconocen que, independientemente

de la fuerza del viento, la erosión se limita en

gran medida a una altura de unos dos metros

desde el nivel del suelo. Es este tipo de erosión

la responsable de las espectaculares torres de

piedra que, en sorprendente equilibrio, aparecen

604

excavadas o «vaciadas» en su base, pero

intactas en su parte superior.

La Esfinge y sus templos no muestran evidencia alguna de estos efectos

típicos. El

desgaste es muy marcado, y, a simple vista,

presenta un aspecto uniforme. Sólo en un lugar

hay evidencias de la típica erosión debida a la

arena arrastrada por el viento, y se trata de una

zona en la que esto se podría prever

razonablemente: la nuca; puesto que, como ya

hemos visto, si se abandona a los elementos, el

cuerpo de la Esfinge y los templos que están

junto a ella desaparecen rápidamente bajo la

arena. Sólo el cuello y la cabeza permanecen al

aire libre. Dado que la erosión de la arena

arrastrada por el viento se limita — como hemos

dicho— a los dos metros de altura desde

el

nivel del suelo, cabría esperar que fuera
el

cuello, y sólo el cuello, el que mostrara
los

efectos de este tipo de desgaste. De
hecho, el

cuello, especialmente la nuca, aparece
excavado

o «vaciado» en su base: el resultado
típico de la

exposición a las arenas arrastradas por
el

jamsin.

Este efecto apenas resulta evidente, ya sea a

simple vista, ya sea en fotografía. En

comparación con el dramático deterioro del

605

resto del cuerpo parece insignificante, y sólo se

hace manifiesto si se busca expresamente.

Cuando uno se da cuenta de que no

puede ser el

resultado de casi 5.000 años de
constante

exposición al jamsin, sino de más del
doble de

esa cantidad (es decir, desde que Egipto
se

convirtió en un desierto), se corroboran
los

efectos relativamente menores de la
erosión de

la arena arrastrada por el viento, a la
vez que se

hace mucho más inexplicable el deterioro del

cuerpo, expuesto sólo 1.400 años de los últimos

4.700.

Esto nos lleva al segundo factor

condicionante fundamental. Si en sólo 1.400

años el viento y la arena han reducido a la

Esfinge a su actual condición, entonces cabría

esperar que se hallaran evidencias
similares o,

al menos, un deterioro comparable en
otros

monumentos

egipcios

construidos

con

materiales parecidos y expuestos al
jamsin

durante un período de tiempo similar.

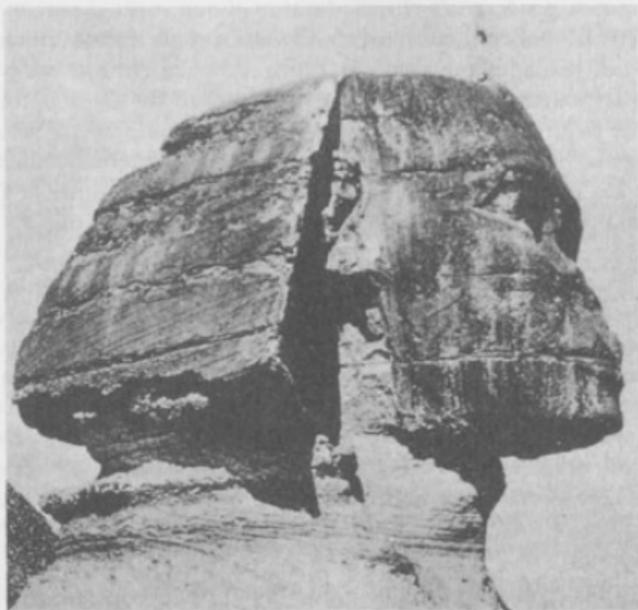


Estos dibujos de los eruditos que acompañaban a Napoleón se consideran bien documentados y lo bastante exactos para servir de referencia (aparte de los decorativos árabes que aparecen en las sombras, fumando su pipa de agua). Muestran los niveles de arena en los diversos templos, tal como los encontró Napoleón. Se puede suponer que todo lo que queda por encima del nivel de arena nunca ha estado enterrado, ya que en los dos mil años anteriores no se había realizado ninguna excavación. Obsérvese la llamativa ausencia de una fuerte erosión. Diversas fotografías recientes tomadas expresamente para demostrar este aspecto han corroborado la exactitud de los dibujos (*arriba y página anterior*).

A.



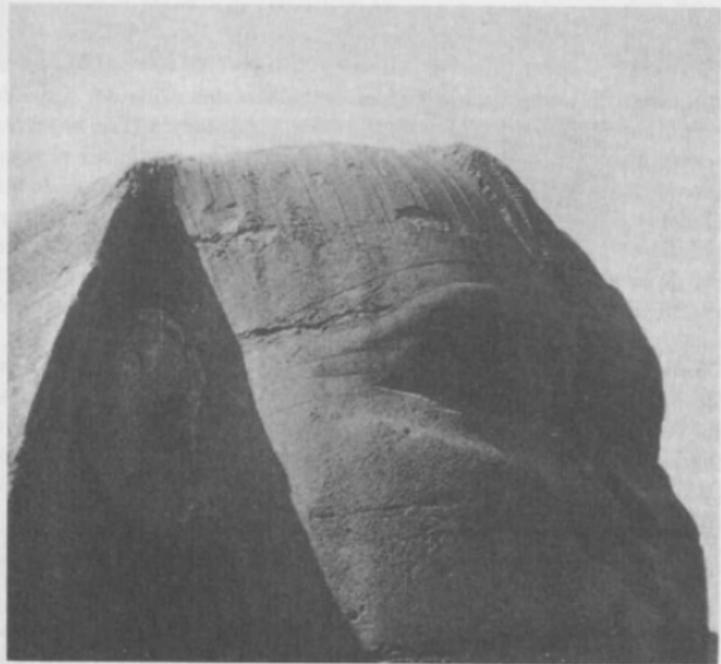
B

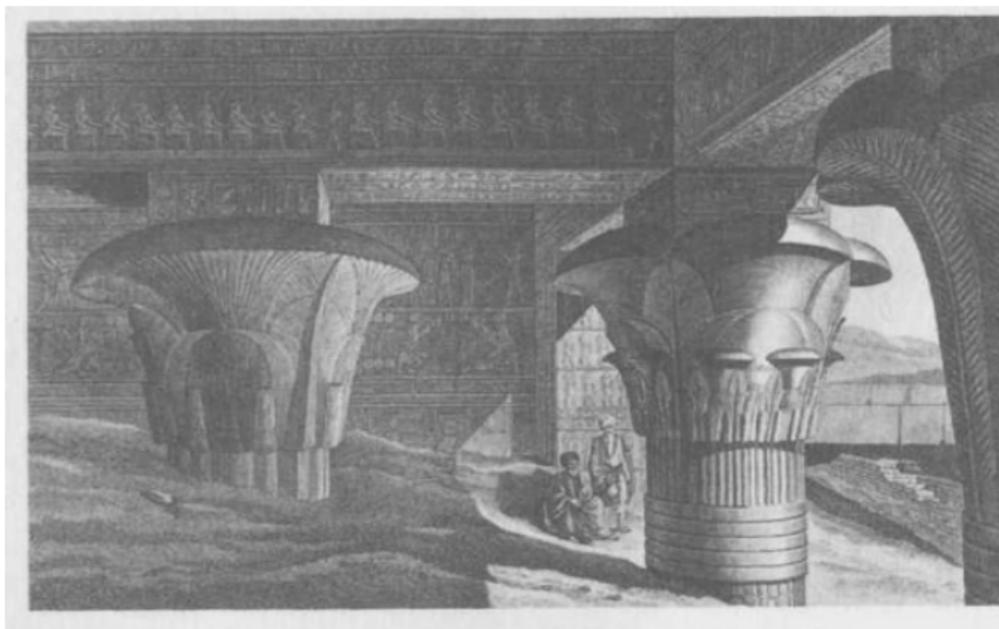


A), B) y C) Detalles de fotos antiguas (alrededor de finales del siglo XIX), que muestran la cabeza de la Esfinge antes de que se revistiera de nuevo la superficie del tocado, se reparara la oreja y se realizaran diversas obras más. El desgaste presenta distintas capas, al igual que ocurre en el cuerpo y la superficie rocosa adyacente, pero mucho menos marcadas. Sin embargo, ha sido precisamente la cabeza la parte que nunca ha estado sepultada y, en consecuencia, ha soportado íntegramente los embates del viento y la arena. También el color de la piedra es claramente distinto, y puede ser un afloramiento natural de roca más dura. C) Aquí se muestran también dos hileras de bloques profundamente desgastados del templo de la Esfinge. D) La fotografía moderna muestra un detalle de la superficie alisada del rostro (aparte del deterioro de la nariz y los ojos debido a la artillería).



D





BUTZER y HANSEN, op. cit., p. 77.

Las formas rocosas talladas en las
enormes

pedras areniscas situadas junto a Gebel
Silsila,

al final de la época prehistórica, se hallan no-

tablemente bien conservadas ... Todo ello

sugiere que el desgaste reciente ha sido, de

hecho, muy lento.

Deterioro erosivo en otros templos y monumentos egipcios

Aunque quedan pocos restos en Egipto de la

época de Kefrén, abundan los del Imperio

Medio, del Imperio Nuevo y del período

tolemaico. Debido al peculiar emplazamiento

de la Esfinge, que le permite quedar cubierta

por la arena en unos veinte o treinta años, estos

otros monumentos, aunque posteriores, han

estado expuestos al mismo tipo de efectos

erosivos, como mínimo, durante un período

igual. En general, las partes más elevadas de los

templos nunca han estado sepultadas del todo.

Esto significa que incluso los templos

tolemaicos, como los de Dendera, Kom Ombo y

Edfú, han estado expuestos al viento y a la

arena durante 500 años más que la Esfinge a

pesar de haber sido construidos 2.500 años

después de la época de Kefrén. Los pilónos y

arquitrabes de las obras del Imperio Nuevo,

como Luxor y Karnak, han estado expuestos a

la erosión durante unos 3.000 años, más del

doble de tiempo que la Esfinge.

Las fotografías muestran los efectos mínimos

de la erosión debida a la arena
arrastrada por el

viento. En los monumentos más antiguos,
los

sucesivos jamsin apenas han hecho otra
cosa

que restregar la superficie de las piedras

labradas. Los contornos de los relieves
y de los

jeroglíficos se han difuminado algo, y el
viento

y la arena han penetrado en las juntas
entre

los bloques, redondeando los perfectos
ángulos

rectos de las esquinas. Y eso es todo. En

ninguna parte de Egipto hay ninguna
estatua o

templo que exhiba un desgaste similar al
de la

Esfinge y el conjunto de sus templos. (La
única

excepción la constituyen los colosos de

Memnón, pero su desgaste se puede explicar

fácilmente. Estas enormes estatuas de piedra

arenisca han sido víctimas de la elevación del

nivel de la capa freática del Nilo. El agua ha

ascendido por las estatuas debido al fenómeno

de la capilaridad, y ha reaccionado con las sales

presentes en la piedra, con lo que ésta se

ha

desmenuza do, destruyendo casi el perfil
de una

de las estatuas. Pero estas condiciones
no se

aplican a la Esfinge, y los efectos
externos del

desgaste son totalmente distintos.)

612



El grave deterioro de los enormes colosos de Memnón se atribuye principalmente a la acción química. La elevación de la llanura de inundación del Nilo ha situado a los colosos en el camino de su desbordamiento anual, y el agua, que ha ascendido por capilaridad, ha reaccionado con las sales presentes en la piedra, destruyendo su superficie. Los colosos nunca han estado sepultados bajo la arena, y, en consecuencia, han soportado el embate de los elementos durante tres mil años; mucho más tiempo que la Esfinge. Aunque grave, el deterioro de los colosos no es tan marcado como el de la Esfinge, y su aspecto es manifiestamente distinto.

Por las razones arriba señaladas, creo que se puede sostener, sin temor a equivocarse,

que el

deterioro superficial de la Gran Esfinge
de

Gizeh no se puede deber a la acción del
viento y

de la arena. Sólo queda una pequeña
duda, que

se aplica también a los argumentos en
contra

del desgaste debido a la acción química
y al

movimiento de expansión y contracción:
que la

piedra en la que se esculpió la Esfinge fuera de

naturaleza radicalmente más blanda que la

613

utilizada en todas las demás estructuras egipcias; una posibilidad que se puede comprobar fácilmente, aunque, hasta el momento y que yo sepa, nadie lo ha hecho.

todavía. La posibilidad seguirá estando abierta

hasta que se verifique, pero creo muy poco

probable que la Esfinge se esculpiera en una

piedra tan blanda que en sólo 1.300 años las

inclemencias del tiempo pudieran producir en

ella surcos de más de 50 centímetros de profun-

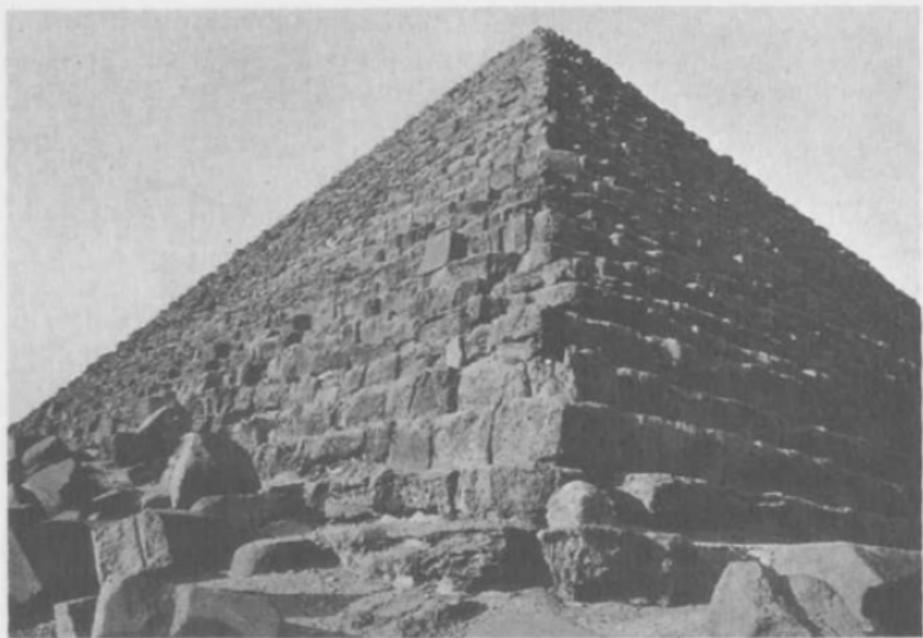
dididad, mientras que otras variedades más duras,

expuestas el doble de tiempo, ni siquiera

muestran deterioro en los relieves y
jeroglíficos

que tienen grabados.

614



La pirámide más pequeña, la de Mikerinos, está labrada en granito basto, pero se ha pulido alrededor de la entrada. La elección del tipo de piedra venía dictada generalmente por consideraciones simbólicas (el granito, una roca volcánica, era una piedra «de fuego»). Hasta la fecha se desconoce el significado simbólico de la pirámide de Mikerinos.

Desgaste químico e insolación

El enfoque negativo de la evidencia requiere la

eliminación de todos los agentes erosivos

conocidos, excepto el agua. Si la Esfinge no

puede haber sido erosionada por la arena y el

viento, todavía cabría esperar que mostrara los

efectos de la insolación (interceptación de la

energía solar) y de la acción química.

Aunque de naturaleza distinta, los efectos

visibles de la insolación y del desgaste químico

resultan algo parecidos y difíciles de distinguir.

En los primeros, la superficie de la roca se

expande y se contrae, y finalmente se rompe,

desprendiéndose astillas y escamas de piedra.

En el desgaste químico, la humedad o la lluvia

empapan

la

superficie,

desencadenando

reacciones químicas con las sales
presentes en

la roca; la superficie tiende a
desmenuzarse,

desconcharse o astillarse. Los
resultados

difieren según el tipo de roca y las
condiciones

climáticas predominantes.

Con el tiempo, los detritos se acumulan alrededor de la base de la roca, formando una capa protectora y evitando un ulterior desgaste de la superficie.



Esquina noroeste de la pirámide de Mikerinos. Un buen ejemplo de los auténticos efectos de la erosión por el viento, y, quizás, de la condensación y la acción química. En las esquinas resultan fácilmente distinguibles los puntos de máxima turbulencia. Compárense con los efectos erosivos en la Esfinge y el templo adyacente.

B. W. SPARKS, *op. cit.*, p. 37.

Es posible que haya un límite a la acción del

desgaste, a menos que los productos de dicho

desgaste sean constantemente retirados.

F. W. HUME, *op. cit.*, p. 13.

El resultado final ... de la acción de las variaciones diurnas de temperatura en una

meseta de roca desnuda es una ruptura de las

capas superficiales en escamas de diversos

tamaños, que es lo que, de hecho, se observa

normalmente en los desiertos egipcios. Una vez

se ha producido esta cubierta de escamas, actúa

como un manto que evita que las alternancias

de temperatura afecten a las rocas más

sólidas

que hay debajo.

La insolación y el desgaste químico
tienden a

fracturar, a picar y a volver ásperas las
superficies sobre las que actúan. Los
geólogos

coinciden en señalar que, en el desierto,
tienden

a actuar lentamente, durante miles de
años. Un

examen de los monumentos egipcios

sugiere

que las superficies labradas y pulidas resultan

mucho menos vulnerables a su acción que las

superficies desnudas. Las columnas, muros y

arquitrabes de los templos parecen poco

dañados aunque hayan estado plenamente

618

expuestos. Por otra parte, en un período

de

tiempo relativamente corto tanto la insolación

como el desgaste químico parecen haber

afectado a los desnudos bloques interiores de

las pirámides desde que se quitaron los

revestimientos alisados que los protegían.

En cualquier caso, el desgaste liso,

profundo y pulido de la Esfinge no es

característico de la insolación y de la acción

química, y resulta inconcebible que estos

procesos produjeran efectos tan marcados en los

1.300 años en los que la Esfinge ha estado

plenamente expuesta a ellos.

Sin embargo, un examen más detallado revela la presencia de dichos procesos precisamente allí donde cabría esperar

razonablemente

que

se

manifestaran,

sustentando aún más la observación de

Schwaller de Lubicz. La capas superiores del

dorso de la Esfinge, así como las co-

rrespondientes partes superiores de la roca

talladas al cavar el hoyo que albergaría

a la

Esfinge, son visiblemente más ásperas que las

porciones inferiores. Estas áreas han estado

expuestas durante un período de tiempo mucho

mayor, y este aspecto áspero es exactamente lo

que cabía prever.

619

Los enormes bloques del templo de la

Esfinge proporcionan una evidencia que
corroborra lo anterior. Parece haber un
patrón de
erosión
fundamental,
en
conjunto
profundamente estratificada y en
principio lisa,
idéntico al de la Esfinge, excepto en el
hecho de

que los surcos no encajan debido a que,
obviamente, los bloques se arrancaron
de la
roca madre y luego se colocaron fuera
de su
posición
original.

Sobre

esta

erosión

fundamental, el viento, la arena, la

temperatura

y, probablemente, la humedad y la lluvia han

difuminado y han vuelto áspero el patrón

original. Esta combinación de procesos resulta

especialmente notable en el templo, casi

totalmente en ruinas, situado en 4o alto del

camino ascendente que parte de la Esfinge.

Aquí, los efectos del viento y las

inclemencias

climáticas casi han borrado por completo el

patrón fundamental de la erosión del agua, y

sólo se puede ver desde una cierta distancia.

Creo que este efecto concuerda con el que

exhiben muchos de los riscos de Egipto

(actualmente a varios kilómetros del curso

natural del Nilo), que los geólogos coinciden en

atribuir a la erosión del agua en una época

remota. Desde la distancia, aparentemente estos

620

riscos exhiben la erosión lisa y estratificada

similar a la de la Esfinge. Pero al acercarse se

descubre que la ladera se ha fracturado y se ha

vuelto áspera debido a la exposición a los

elementos, con frecuencia hasta el punto de que

la apariencia estratificada, tan visible desde

lejos, prácticamente desaparece. Si la Esfinge

presenta una apariencia lisa y no se

J. H. BREASTED, *ibid.*, vol. II, p. 323.

La estela [reinado de Tutmosis IV,
estela de la

Esfinge] registra las palabras de la
Esfinge que

Tutmosis oyó en su sueño: «... La arena
de este

desierto en el que estoy me ha
alcanzado. Ven a

mí, para realizar el hecho que yo he
deseado ...

Cuando hubo terminado de hablar, este
hijo del

rey [despertó] ... Comprendió las
palabras de su

dios ... Dijo: Ven, corramos a nuestra

casa de la

ciudad ... y alabemos [a] Wennofer,
Khaff[re],

la estatua hecha para Atum-Harmakhis». [Se ha

interpretado que esta mención del rey
Khaffre

indica que la Esfinge fue obra de dicho
rey; una

conclusión que no se deduce del texto,
puesto

que Young no ha encontrado rastro
alguno de

cartucho. Nota de Breasted.]

621

ha visto afectada por este efecto es simplemente

porque ha permanecido sepultada, no durante

los últimos 5.000 años, sino durante mucho más

tiempo.

Todo encaja. Cuanto más de cerca se examina la observación de Schwaller de

Lubicz, más concluyente resulta. Aun
dejando

siempre abierta la posibilidad de que la
Esfinge

y sus templos se construyeran con una
roca

milagrosa que se erosiona diez veces
más

rápido y de manera distinta que el resto
de la

piedra de Egipto, el argumento en favor
de la

erosión de la Esfinge por el agua resulta

ser de

peso. La erosión que presenta es la típica del

agua en otros lugares, y, por otra parte, se puede

eliminar la posibilidad de otras formas de

desgaste y erosión, especialmente si se supone

que han actuado durante los últimos 5.000 años.

Quedan dos problemas por resolver: el

primero consiste en explicar cómo y por qué los

egiptólogos atribuyen la construcción de la

Esfinge y de sus templos a Kefrén; el segundo,

en tratar de responder a las preguntas que, sin

duda, habrán surgido en la mente de aquellos

lectores sagaces que hayan observado

diferencias en la apariencia de la cabeza de la

pirámide y la del resto de su cuerpo.

622

Kefrén no construyó la Esfinge

La Esfinge y su conjunto de templos se atribuyen a Kefrén basándose en tres evidencias,

todas

ellas

indirectas

y

circunstanciales. Éstas, por otra parte, se

pueden aceptar como válidas sólo si se ignora la

existencia de otra prueba que alude

directamente a la existencia de la Esfinge en la

époque de Keops (es decir, antes de Kefrén).

G. MASPERO, Histoire Ancienne des Peuples de

l'Orient Classique, París, 1895, vol. I, p. 366.

La estela de la Esfinge muestra, en su línea 13,

el cartucho de Kefrén en medio de una laguna

... Creo que para indicar una excavación reali-

zada por dicho príncipe, de lo que se deduce

casi con certeza que la Esfinge estaba ya

sepultada bajo la arena en la época de Keops y

de sus predecesores.

1. La estela de Tutmosis IV. Cuando fue excavada por primera vez, los registros de la

parte inferior de la estela de Tutmosis aparecían

ya desconchados. En la última línea legible, tras

una laguna de varias palabras, se pudo descifrar

623

el carácter jeroglífico correspondiente a la

primera sílaba del nombre de Kefrén (khaf).

Pero no hay evidencias directas o indirectas de

que Kefrén fuera el constructor, y pronto surgió

la polémica en torno a la cuestión de si la sílaba

khaf todavía legible formaba parte del nombre

de Kefrén o de alguna otra palabra, puesto que

se trata de un elemento común en muchas

palabras egipcias. Esta controversia jamás se

podrá resolver, dado que posteriormente el re-

gistro en el que aparecía khaf también se

desconchó. Lo único cierto es que no se hace

mención alguna de Kefrén como constructor de

la Esfinge.

2. Las estatuas de Kefrén. Enterradas en pozos excavados en el suelo del templo

de la

Esfinge, se encontraron una serie de magníficas

estatuas de Kefrén, una de ellas en forma de

esfinge. Sin embargo, no hay inscripciones en

ninguna parte del templo, y, en consecuencia,

nada que proporcione una pista de su

constructor. Normalmente, cada nuevo faraón

se apropiaba de los templos de su antecesor.

Luego añadía nuevos elementos, corregía,

modificaba y renovaba; no hay, pues, razón

alguna para atribuir la construcción a Kefrén, ni

a ningún otro faraón conocido. Excavar pozos

624

en el suelo de un templo ya existente constituía

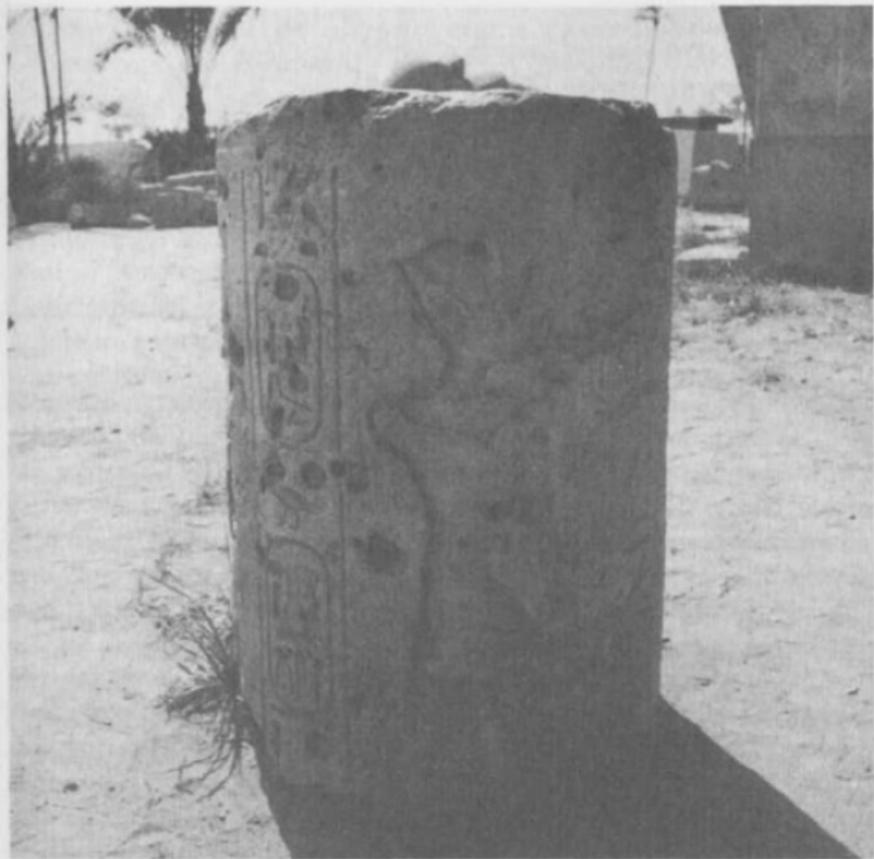
una tarea que se adaptaba perfectamente a las

capacidades de los arquitectos de Kefrén.

3. Las estatuas de Kefrén cuyo rostro se asemeja al de la Esfinge. El lector puede juzgar

en qué medida se da esta supuesta semejanza.





Detalle de una estatua de Kefrén, hallada en un pozo excavado en el suelo del templo situado junto a la Esfinge. El lector puede decidir libremente si la pretendida semejanza con la cabeza de la Esfinge es o no evidente. Un aspecto del arte de Egipto que resulta incuestionable es la habilidad de los egipcios para reproducir exactamente una semejanza independientemente del tamaño del medio empleado. Los innumerables e inequívocos retratos de Ramsés II atestiguan esta capacidad, lo que significa que centenares de escultores y pintores se formaron hasta alcanzar este grado de precisión común. Los artistas de la IV dinastía no eran en absoluto inferiores a los del Imperio Nuevo. Se puede afirmar razonablemente que, si se pretendía que la cabeza de la Esfinge y la de Kefrén fueran la misma, dicha semejanza sería notoria e inequívoca. Puede que el arte egipcio ritualice las actitudes, las posturas y los gestos, pero nunca los rostros individuales. Compárese a Kefrén con Menes, de la I dinastía.

J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*,

Universidad de Chicago, 1906, vol. I, p. 85.

¡Vida a los Horus!: Mezer, rey del Alto y del

Bajo Egipto; Khufu (Ke-ops), a quien se le da la

vida. Él encontró la casa de Isis, Señora de la

Pirámide, junto a la casa de la Esfinge (de

Harmakhis) al noroeste de la casa de Osiris,

Señor de Rosta. Él construyó su pirámide junto

a la tumba de esta diosa, y construyó una pirámide para la hija del rey, Henut-sen, junto a

este templo.

Desde la III dinastía en adelante, los escultores

egipcios eran maestros en reproducir los rostros

de los faraones exactamente y en cualquier

medio. Aunque está claro que el rostro de

Kefrén exhibe un mayor parecido con el de la

Esfinge que con el de Akenatón, se trata de un

parecido que está lejos de ser exacto. Quizás un

detallado examen fisiológico respondería a

esta cuestión de un modo u otro. En

cualquier

caso, como evidencia de que Kefrén fue el

constructor de la Esfinge, ésta es puramente

circunstancial.

4. La estela del inventario. Esta interesante

lápida de piedra, posiblemente de importancia

crucial, fue descubierta por Mariette a mediados

del siglo xix. Data de la XXVI dinastía,
a

finales del período dinástico, pero la
inscripción

describe con cierto detalle diversas
acciones

realizadas por Keops (precursor de
Kefrén),

durante las cuales descubrió un
templo

dedicado a Horus en las proximidades
de la

Esfinge; es decir: la Esfinge ya estaba allí.

Nunca se ha puesto en duda la fecha tardía de la

estela del inventario, aunque originalmente se

creyó que la inscripción era una copia de un

texto mucho más antiguo, lo cual, en el caso de

que éste datara realmente de la época de Keops,

echaría abajo por sí solo la atribución

de la

construcción de la Esfinge a Kefrén.

Basándose en las evidencias textuales y

lingüísticas internas, los egiptólogos decidieron

que la redacción pertenecía a la tardía fecha de

la propia estela, lo que permitía mantener la

atribución de la Esfinge a Kefrén. Sin embargo,

la XXVI dinastía es famosa por su

interés en el

Imperio Antiguo. Así, durante este período se

realizaron copias exactas de la arquitectura de

aquella época (posiblemente por razones sim-

bólicas y astrológicas). En un hecho conocido

en egiptología que, durante el largo curso de la

historia egipcia, en diversos momentos se hi-

cieron copias de documentos antiguos, y que

dichas copias fueron, a su vez, copiadas de

nuevo, con diferencias textuales debidas al paso

del tiempo (el texto de Ba-bi anteriormente

reproducido constituye un buen ejemplo de

ello). Hoy los egiptólogos están

empezando a

reconocer que diversas inscripciones tardías,

que aluden a hechos muy anteriores (por ejemplo, la dedicatoria inscrita sobre la cripta

de Dendera), no se pueden desechar como

meras ficciones. Así, basándonos en lo que

sabemos y lo que se admite en el ámbito académico, hay buenas razones para

aceptar la

posible validez de la inscripción de la estela del

inventario.

El enigma del rostro

El desgaste del rostro de la Esfinge resulta,

sorprendentemente, menos acusado que el del

resto del cuerpo. La cabeza y el tocado no pre-

sentan ningún deterioro en absoluto, ya

que su

superficie se ha revestido en una fecha reciente.

El nivel de erosión original se puede observar

en las fotografías tomadas a finales del siglo

xix. Aunque menos marcadas, se muestran

630

claramente las líneas de estratificación comunes

al cuerpo, lo que personalmente interpreto

como una prueba de que el agente erosivo

inicial fue el mismo.

Quizás la explicación más satisfactoria de

esta discrepancia sea que el conjunto de la

cabeza y el rostro están formados por un

afloramiento de roca más dura que la del

cuerpo. Se trata de un fenómeno

geológico

bastante común, y parece justificado por el

hecho de que, con el fin de dejar al descubierto

la cresta rocosa en la que se esculpiría la Es-

finge, sus constructores hubieron de excavar

prácticamente hasta la profundidad total del

cuerpo. En otras palabras, el panorama al que se

enfrentaron los constructores originales
debió

de ser el de un terreno llano roto
únicamente

por un gran trozo de roca, y quizás una
suave

cresta, que posteriormente se convertiría
en el

dorso de la estatua. El hecho de que
existiera

este único afloramiento en la llanura
sugiere

que estaba formado por un tipo de roca

más

duradera que la de la propia llanura. En las

fotografías, el rostro (la única parte de la cabeza

que se ha dejado como estaba) muestra un color

distinto, que todavía resulta más evidente a

simple vista, mientras que la aproximación

631

realizada con el teleobjetivo sugiere que
la

textura de la piedra que corresponde al
rostro es

más

Diversas investigaciones posteriores a
la

redacción de este libro refutan
eficazmente el

último argumento en el que los
egiptólogos

podían confiar para sustentar su creencia
de que

la Esfinge (y su conjunto de templos) fue
construida por Kefrén en el año 2700
a.C: que
aquélla se construyó con piedra más
blanda que
todos los demás monumentos de Egipto,
hasta
el punto de que se ha erosionado hasta
llegar a
su estado actual en los 2.000 años que
ha
permanecido expuesta a los vientos y la
arena.

Selim Hassan, el egiptólogo que estuvo a cargo

de las amplias excavaciones realizadas en el

emplazamiento de la Esfinge en la década de

1930, observa: «Por lo que sabemos, el verdadero anfiteatro de la Esfinge se formó

cuando Khufu [Keops] extraía piedra para su

pirámide. Podemos deducirlo del hecho de que

la piedra que rodea a la Esfinge es de la misma

excelente calidad que la piedra con la que está

construida la Gran Pirámide».

SELIM HASSAN, *The Sphinx: Its History in the*

632

Light

of Recent Excavations, Government Press, El

Cairo, 1949.

Una declaración que lo confirma es la realizada

por los científicos de un equipo de investigación de la Universidad de Stanford,

que han realizado sofisticados experimentos

electrónicos con la Esfinge, su conjunto de

templos y las pirámides ... En su informe

señalan que la Esfinge está esculpida en «piedra

caliza competente»; es decir: no hay nada que

distinga drásticamente la piedra caliza de la

Esfinge de otras calizas egipcias.

Equipo de Investigación Conjunto ARE-USA,

Electronic Sounder Experiments at the Pyramid

of Giza, Office of International Programs,

Washington.

Tanto Selim Hassan como el equipo de Stanford apoyan el otro argumento aquí desarrollado: que otros monumentos egipcios,

supuestamente contemporáneos de la Esfinge y

construidos con materiales similares, deberían

mostrar efectos erosivos semejantes.

El equipo de Selim Hassan descubrió una gran

estela de piedra caliza junto a la

Esfinge,

erigida por Amenhotep II (1448-1420 a.C).

Según observa: «Sólo la parte superior

633

redondeada del monumento, que aparentemente

ha estado largo tiempo expuesta a los

elementos, ha sufrido erosión, pero incluso aquí

ha quedado lo suficiente para mostrar que

originariamente

exhibía

una

doble

representación del rey presentando
ofrendas a la

Esfinge» (ibid., p. 37). En otras
palabras, la

larga exposición al viento y a la arena
no ha

hecho otra cosa que difuminar las
inscripciones

superficiales de la lápida, lo que confirma las

observaciones realizadas por los geólogos que

han estudiado Egipto en relación a los efectos

erosivos, extremadamente lentos, que se observan en el desierto.

Esta conclusión fue corroborada por el equipo

de investigación de Stanford, que encontró

marcas de cantería pintadas en las
piedras que

forman y rodean una de las entradas de
la

pirámide de Mikerinos, que había sido
forzada

por los árabes en torno al año 1200 d.C.

Después de 700 años, estas marcas
pintadas

seguían siendo visibles, aunque estaban
muy

difuminadas (ibid., p. 84).

Así, repetidas observaciones atestiguan los

efectos mínimos de la exposición prolongada a

los vientos y las arenas del desierto. El

egiptólogo encargado de las excavaciones de la

634

Esfinge señala específicamente la elevada

calidad de la piedra en la que se esculpió. Y

esta observación se ve confirmada por los

científicos contemporáneos, que utilizan las téc-

nicas modernas más sofisticadas. Por otra parte,

los canales que la erosión ha excavado en la

Esfinge tienen cerca de 60 centímetros de pro-

fundidad. No hay nada en Egipto que se parezca

siquiera remotamente a este desgaste,

excepto

en las laderas de los riscos más antiguos, donde

la mano del hombre no ha intervenido y que

todos los geólogos coinciden en considerar el

resultado de una remota erosión debida al agua

(a la que se añaden unos 12.000 años de exposición al viento y a la arena).

Dada esta evidencia adicional, el

razonamiento

desarrollado en este capítulo me parece

irrefutable: la Esfinge y su conjunto de templos

son inmensamente más antiguos que todo el

resto del Egipto dinástico; su desgaste se debe a

la acción del agua: de una inundación, o

inundaciones, que actualmente se datan en

torno al año 10000 a.C, o incluso antes.

Obviamente, para que la Esfinge haya sido

erosionada por el agua tiene que ser anterior a

la inundación, o inundaciones, responsables de

la erosión. Y la historia, tal como actualmente

635

se enseña, necesita una seria revisión.

finamente granulada que la del resto

del cuerpo. Sin embargo, en tanto no se realicen

pruebas reales no hay modo de conocer la

dureza relativa de las piedras.

El grave deterioro del rostro y las cicatrices

visibles en la aproximación no se deben a

causas naturales, sino al hecho de que en el si-

glo xvín la Esfinge sirvió de blanco de artillería

a los mamelucos.

Otra posibilidad que se apunta, pero que resulta

difícil de probar, es la de que la superficie del

conjunto del rostro y la cabeza se revistiera de

nuevo en la época dinástica, acaso por obra de

Kefrén, quien, obviamente, se interesó por el

conjunto de la Esfinge aunque no la

construyera: las estatuas enterradas
constituyen

una conexión válida entre este faraón y
la

Esfinge. Se ha sugerido que Kefrén pudo
haber

emprendido la tarea de revestir de
nuevo la

superficie original de la cabeza, a la
sazón

deteriorada, y que, al hacerlo, pudo
haber

eliminado la piedra dañada. Pero, aun

así, no

habría podido borrar toda evidencia de erosión

sin destruir las proporciones del conjunto. Si

éste fuera el caso, cabría esperar que la cabeza

636

de la Esfinge resultara algo más pequeña en

relación con el resto del cuerpo; pero no podemos

basarnos

en

las

evidencias

fotográficas para verificar tal
posibilidad, dado

que todo depende del ángulo de enfoque,
y, por

otra parte, la Esfinge es tan grande que
resulta

imposible encontrar un punto de
observación

que permitiera tomar una decisión en un sentido

u otro.

A simple vista, la Esfinge constituye un milagro de proporción armónica. Es posible que

unas cuidadosas mediciones de la estatua y un

posterior análisis armónico revelaran el plan

que debieron de seguir sus constructores originales. Entonces se podría dilucidar

si las

proporciones de la cabeza estaban, o no,
de

acuerdo con las del resto.

Si se pudiera demostrar que la cabeza ha

sido objeto de reformas, ello podría
explicar

también la semejanza de las estatuas de
Kefrén

con la cabeza de la Esfinge. Esta
semejanza es

demasiado evidente para ignorarla,

aunque no

lo suficiente para demostrar que Kefrén fue el

constructor. (Tampoco hay nada que descarte la

posibilidad de que Kefrén ordenara a sus

escultores que le representaran lo más parecido

a la Esfinge que les fuera posible.)

637

Aunque los problemas planteados por la

cabeza de la Esfinge complican las cosas, no

disminuyen el peso de los argumentos anterior-

mente planteados. El desgaste del rostro, y

especialmente de la parte posterior de la cabeza

—tal como se muestra en las fotografías anti-

guas y en los dibujos encargados por

Napoleón—, indica que el agente erosivo

original fue el mismo, y que el hecho de que sus

efectos sean menores se debe a la consistencia

más dura de la piedra de la cabeza, a que su

superficie fue revestida de nuevo, o,

posiblemente, a una combinación de ambos

factores. A pesar de estos menores efectos, el

desgaste sigue siendo distinto del de cualquier

otro monumento del antiguo Egipto, y en la

medida en que se pueden utilizar estos dibujos y

fotografías antiguas como evidencias concretas,

parecen

corroborar

otras

observaciones

realizadas en el curso de esta investigación. La

parte posterior de la cabeza,
especialmente, se

caracteriza por presentar una superficie
áspera y

quebrada, especialmente a lo largo de
los bor-

des de los estratos rocosos. Éste es un
efecto

notablemente distinto de la apariencia
lisa del

cuerpo, y concuerda con lo que cabría
esperar,

ya que esta parte de la Esfinge, y sólo

esta

638

parte, ha soportado íntegramente el embate de

las inclemencias normales del clima desértico

desde que Egipto se convirtió en un desierto. En

otras palabras, la insolación, el desgaste

químico y, en cierta medida, el viento y la arena

han afectado a la cabeza de la Esfinge,

produciendo

el

desmenuzamiento,

el

desconchado y la aspereza
característicos de las

superficies anteriormente erosionadas
por el

agua. Este efecto es similar al que se
encuentra

en las laderas de los riscos egipcios
(que se

atribuye, sin ninguna duda, a la erosión por el

agua), pero no se da en ningún monumento

dinástico.

Una cuestión de estilo

Aunque normalmente no pensamos en el

«estilo» artístico como en un objeto científico,

lo cierto es que en los últimos años ha pasado a

serlo. Si se descubriera un fresco de

Giotto en

una iglesia del siglo x, los historiadores del arte

apenas tendrían dificultad en demostrar que no

data de la época de construcción original. Si

se hallara un manuscrito perdido atribuido a

Dickens, los eruditos, utilizando ordenadores

para analizar los ritmos, la puntuación y el uso

de determinadas palabras clave en unas situaciones concretas, podrían confirmar o des-

cartar la supuesta autoría con ciertas garantías.

Cuando se trata de Egipto, donde toda la arquitectura y todo el arte seguían un canon y

estaban sujetos a un imperativo teológico, el

estudio del estilo se convierte en una

disciplina

rigurosa, tal como demostró Schwaller
de

Lubicz. Si un análisis detallado del
estilo

permite a los expertos realizar
distinciones que

a simple vista permanecen ocultas, las

diferencias manifiestas, fácilmente
evidentes

para cualquiera, merecen ser tomadas

seriamente en cuenta.

La Esfinge y el conjunto arquitectónico que

la rodea son estilísticamente tan distintas del

resto de los templos egipcios como una abadía

cluniacense de una catedral barroca, o como

una pintura bizantina de una de Botticelli. Para

los patrones egipcios, los templos son

pequeños, aunque dichas estructuras exhiben

una apariencia de solidez enorme, casi inhumana, y ni siquiera las prodigiosas ruinas

de Karnak se les pueden comparar. Los constructores del templo de la Esfinge se impu-

sieron a sí mismos una serie de problemas

arquitectónicos y de ingeniería de una magnitud

640

que no se encuentra en ninguna otra parte

de

Egipto, ni siquiera en las pirámides.

Normalmente, los escritores utilizan el

término ciclópeo para describir los
bloques de

piedra individuales utilizados en la
construcción

de este templo; y luego pasan a otra
cosa. Pero

el uso de bloques ciclópeos plantea
preguntas

bastante más importantes que el número

de

áspides responsables de la muerte de Cleopatra.

Un gran bloque situado en la pared oeste

mide aproximadamente 5,5 X 3 X 2,5 metros, y

debe de pesar entre 50 y 70 toneladas.

Sin nin-

guna razón lógica arquitectónica o de ingeniería

concebible, se halla profusamente labrado y

encajado en su sitio como si no fuera más que

una pieza de un rompecabezas. Esto, que es

característico de las piedras de este conjunto de

templos de la Esfinge, resulta bastante atípico

en todo el resto de los monumentos egipcios.

El uso de bloques de este tamaño plantea

una serie de cuestiones interesantes. En

primer

lugar, ¿cómo una civilización antigua,
aparen-

temente desprovista de una metalurgia

avanzada, podía manejar y trabajar con
bloques

de piedra que llegaban a pesar lo mismo
que

dos camiones tráiler cargados hasta los
topes?

En segundo término, ¿por qué, si fue el
Egipto

dinástico el responsable de la Esfinge y de su

conjunto de templos, nunca volvió a construir

nada más con el mismo estilo o a la misma

escala? Y finalmente, ¿cuál pudo ser el motivo

para que unos hombres, aparentemente no muy

diferentes de nosotros, concibieran un proyecto

tan arduo y, desde la perspectiva de la arquitectura y la ingeniería, tan irracional?

Algunas sugerencias y una respuesta

1. Por lo que sé, ningún arquitecto o ingeniero

ha tratado de resolver los problemas concretos

implicados en el templo de la Esfinge. Se ha

dedicado una considerable cantidad de tiempo y

esfuerzo a intentar resolver los
problemas —

igualmente

difíciles,

aunque

distintos—

planteados por la construcción de las
pirámides,

y quedan todavía muchas cuestiones
pendientes

(D 1, 2, 3 y 4). Varios ingenieros y
arquitectos a

los que he consultado extraoficialmente afirman

que se pueden manejar objetos asombrosamente

grandes y pesados mediante un sistema de

palancas y otros mecanismos primitivos. Pero

todos están de acuerdo en que levantar y

colocar en su lugar un bloque de piedra

finamente labrado, sumamente compacto

y

extremadamente pesado, plantea un tipo de

problema distinto. También esta cuestión, pues,

habrá de quedar pendiente por el momento.

2. La arquitectura y el arte del Egipto dinástico,

a partir de la I dinastía, revela un patrón

coherente, especialmente cuando se contempla

en términos del «flujo» de las directrices

simbólicas subyacentes a los cambios de estilo

(incluso las reformas instituidas por el

«herético» Akenatón se pueden incorporar a

este patrón cuando se comprende el simbolismo

de su peculiar y excepcional época.) En pocos

aspectos se puede denominar a este patrón

«desarrollo» (en el sentido en que un moderno

coche de carreras sería un «desarrollo» de los

primeros automóviles), y, por otra parte, la

única excepción a este panorama general viene

a sustentar, lejos de socavar, la hipótesis de que

Egipto heredó su sabiduría de una civilización

más antigua.

Entre la I y la IV dinastías, los
escultores y

pintores muestran un creciente dominio
de sus

materiales. El canon de las proporciones
existía

ya en la I dinastía, pero la facilidad con
la que

creaban los artistas y escultores dentro
de los

límites impuestos por el canon se
incrementó

drásticamente durante los cuatro siglos
que

abarcaron estas dinastías. Esto es
exactamente

lo que cabría esperar en una situación en
la que

el cuerpo de sabios o iniciados que
constituían

«el Templo» sabían exactamente lo que
querían

lograr desde el principio, aunque, para
poder

conseguirlo, habían de formar a un

cuerpo de

artesanos, partiendo más o menos de
cero, hasta

que alcanzaran el grado de pericia
necesario.

Desde la IV dinastía en adelante no hay

nada que se pueda calificar de
«desarrollo». En

pintura y escultura se adquirió un cierto
grado

de creciente sofisticación al precio de
una

disminución de la pureza y de la potencia. La

historia egipcia es una sucesión de períodos

alternos de decadencia y renovación, en los que

cada punto culminante va siendo un poco más

bajo que el anterior, como las olas que provoca

una tormenta que se va extinguiendo.

En arquitectura, inmediatamente después

del

período

de

las

mastabas

—que

personalmente considero un período de

formación, antes que de desarrollo— los logros

egipcios alcanzaron su cota máxima, que nunca

se volvería a igualar. El conjunto de Zoser en

Saqqara, de la III dinastía, el primer conjunto

arquitectónico de piedra importante emprendido

644

por Egipto, es también el mayor de ellos y, en

muchos aspectos, el más hábilmente ejecutado.

Durante el siglo siguiente al de Zoser

supuestamente se construyeron las grandes

pirámides, con sus inmensos conjuntos

funerarios, en su mayoría hoy desaparecidos.

Nada en el Imperio Medio ni en el Nuevo,

incluyendo Luxor y Karnak, resulta comparable

con esta actividad, o con la finura de su eje-

cución: Egipto nunca volvió a trabajar con los

tipos de tolerancias utilizadas en los
varios

miles de piedras que formaban el
revestimiento

de la Gran Pirámide. En comparación,
los

templos

tolemaicos

resultan

pequeños,

descuidados y decadentes.

El mensaje está implícito, si bien resulta imposible de probar: en cada etapa, Egipto se

imponía tareas proporcionales a su capacidad

para realizarlas. Edfú no es Karnak porque el

Egipto tolemaico había descendido muy por

debajo del nivel del Egipto ramésida. Aunque

los templos funerarios del Imperio Antiguo

tienen varios rasgos en común con el templo de

la Esfinge, su ejecución resulta radicalmente

distinta. La escala de la propia Esfinge empequeñece a la de cualquier otro monumento

egipcio. El peso medio de los bloques

645

empleados en la construcción de la Gran Pirámide es de 2,5 toneladas; muchos de los

bloques del templo de la Esfinge pesan
50

toneladas o más.

Egipto elegía siempre el camino difícil.
Si

hubiera sido capaz de manejar bloques
labrados

de 50 toneladas en los procesos
normales de

construcción, lo habría hecho también en
otros

lugares, posiblemente en todos.

La pregunta no planteada

¿Y por qué los constructores
preegipcios de la

Esfinge habían de emplear bloques
labrados de

50 toneladas para construir el muro de
un

templo?

Si el arte y la arquitectura del Egipto

dinástico constituyen un ejercicio
organizado de

conciencia —si la propia tarea estaba

concebida

para «iniciar» a los artistas y artesanos

comprometidos

con

el

proyecto

de

reconocimiento de las verdades
cósmicas

encerradas en el diseño, las
proporciones y el

simbolismo de un templo o monumento

determinados—, entonces podemos
hacernos

una idea de los motivos —de otro modo

insondeables – que habia para imponer
tales

646

esfuerzos, aparentemente irracionales.

La tecnología no constituye un fin en si

misma, ni siquiera el hombre moderno.

Los

misterios del espacio exterior despiertan
nuestra

curiosidad, y, en consecuencia,
desarrollamos

naves espaciales. No nos ponemos en
órbita

porque sí. Y es poco probable que una
raza

antigua, famosa entre los eruditos por su

conservadurismo, su falta de inventiva y
su

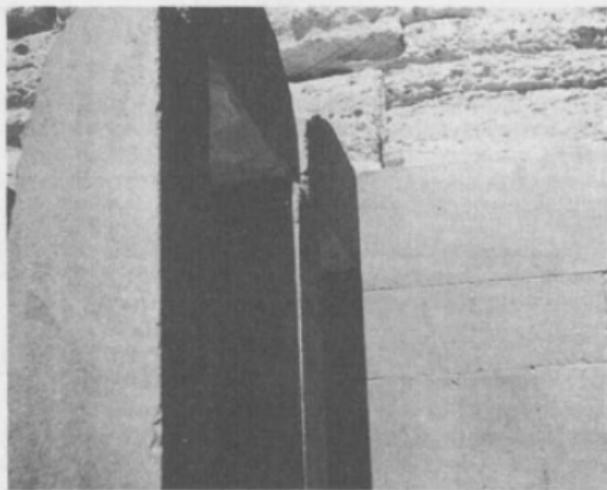
actitud acientífica, se tome la molestia
de

desarrollar una tecnología de poleas y palancas

capaz de manejar bloques de 50 toneladas solo

para ver si era posible hacerlo.

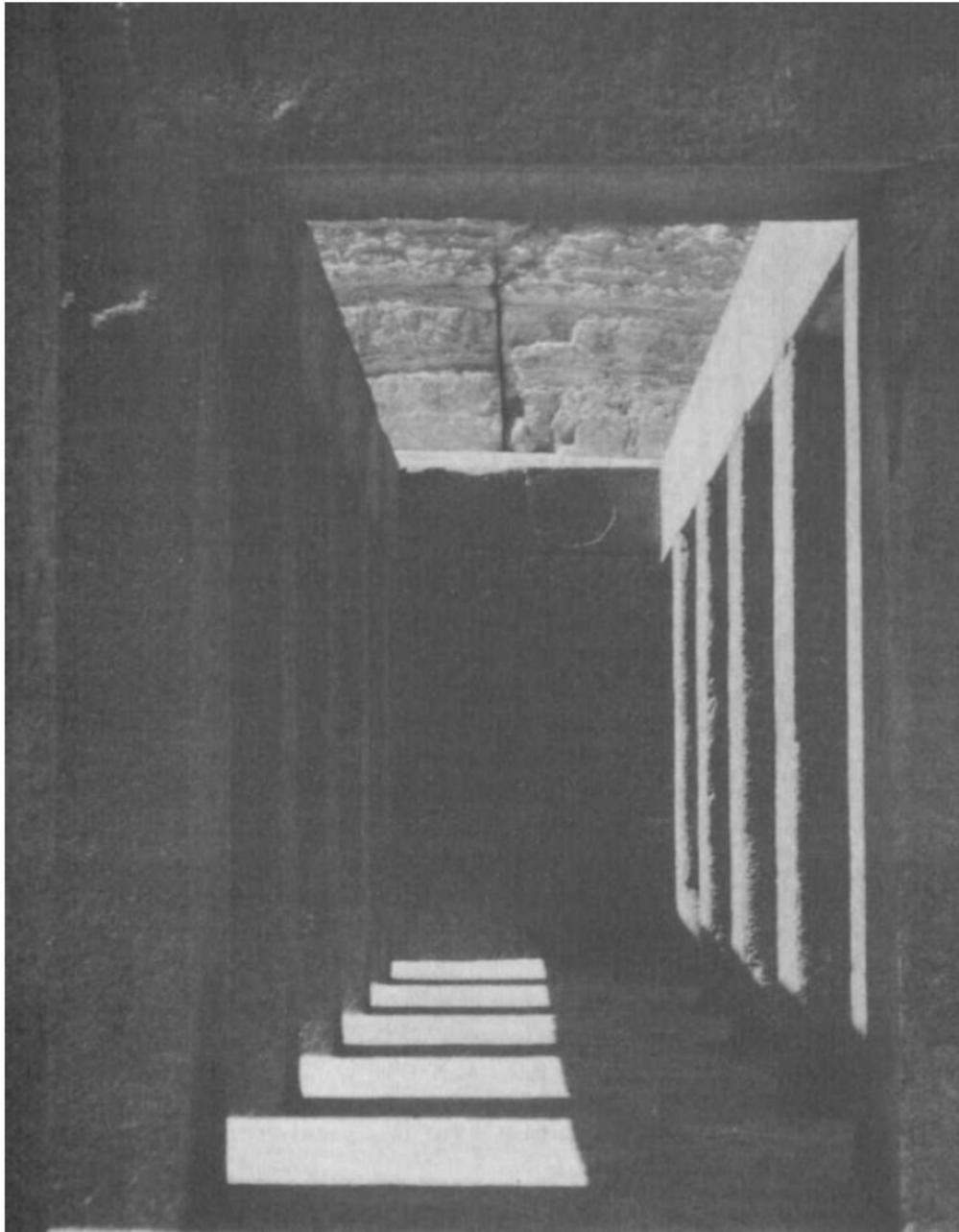
647



Detalles del templo de granito adyacente a la Esfinge, atribuido a Kefrén basándose en las estatuas que se hallaron enterradas en pozos excavados en el suelo. No hay inscripciones ni ninguna otra evidencia que indique que Kefrén es el constructor.

La simplicidad monolítica del estilo resulta bastante atípica de Egipto, y sólo se asemeja al Oseirion, en Abidos, atribuido a Seti I (basándose también en evidencias poco satisfactorias).

El templo de la Esfinge puede contener las pistas que lleven a una solución cronológica final. En mi opinión, parece que se hubiera construido una capa de granito como revestimiento interior y exterior del templo original de piedra arenisca, a la sazón ya profundamente desgastado y en ruinas. Obsérvese la erosión estriada de los bloques situados tras el granito superficial.





Es bien sabido que, en un estado de crisis, los hombres normales y corrientes pueden realizar hazañas consideradas imposibles aún para los hombres más fuertes en circunstancias ordinarias. Los músculos de una persona sometida a hipnosis responden fácilmente a la sugestión, y se pueden someter a presiones impensables en un estado de conciencia normal. Por otra parte, se sabe de mujeres que han levantado automóviles para rescatar a un hijo atrapado bajo su peso. ¿No es posible que los constructores del templo de la Esfinge (quizás también del Egipto dinástico) provocaran estos estados de conciencia sobrehumanos deliberadamente? ¿No es posible que el templo de la Esfinge fuera para sus constructores lo que la danza del derviche para el sufí moderno: una iniciación?

Resumen

La documentada interpretación que
Schwaller

de Lubicz realiza del antiguo Egipto, su
observación de la erosión de la Esfinge
por el

agua y la cadena de deducciones que
siguen a

dicha observación plantean de lleno la
antigua

650

cuestión de la Atlántida. El argumento
en favor

de esta idea, si no incuestionable, es al menos

poderoso y coherente, y se sustenta en una serie

de

elementos

independientes,

pero

complementarios. He aquí los puntos más

destacados:

1. La civilización egipcia estaba completa ya

desde sus comienzos. No hay signo alguno de

un período de «desarrollo».

2. El desgaste del cuerpo de la Esfinge es el

característico de la erosión por el agua en otros

lugares.

3. Resulta casi imposible atribuir esta erosión

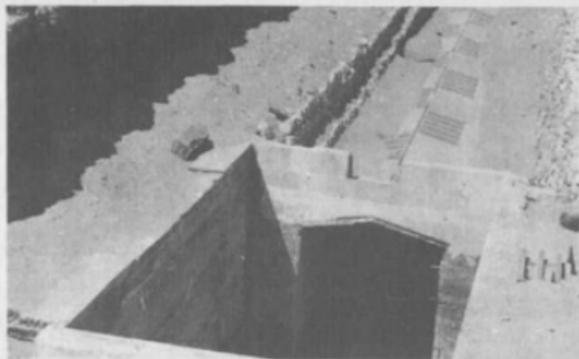
al viento, a la arena, a la insolación o a las

reacciones químicas, dado que la Esfinge ha

estado sepultada bajo la arena durante la mayor

parte de su supuesta existencia.

651



El Oseirion, en Abidos, atribuido a Seti I (c. 1300 a.C.), el otro único caso (junto con el llamado «templo de Kefrén») de arquitectura monolítica de granito. La gradual elevación de la capa freática (debido a la deposición anual de sedimentos aluviales y, junto con ello, la gradual elevación del

lecho del Nilo) hace que hoy resulte imposible evitar que el Oseirion se inunde. Diversos cálculos han mostrado que en la época de Seti el nivel de agua habría alcanzado ya el suelo del templo.

Detalle del desgaste de la superficie rocosa detrás del Oseirion. Obviamente, ésta ha tenido lugar desde el momento en que se seccionó la roca con el fin de dejar espacio para el templo. Aunque la superficie es más áspera que la de la Esfinge, la apariencia estratificada es similar.

Creo que se trata de la acción del viento, la arena y, posiblemente, la condensación y la acción química, superpuesta a una erosión anterior debida al agua. La zona superior del dorso de la Esfinge, así como la parte superior de la superficie de roca seccionada adyacente a la Esfinge, muestran unas superficies similarmente ásperas, mientras que las zonas inferiores —se-pultadas en la arena durante la mayor parte del tiempo— son relativamente lisas. Aparte de la Esfinge y del Oseirion, no fui capaz de encontrar un desgaste similar en ningún otro lugar de Egipto.

652

.

653

4. Hay una completa falta de efectos erosivos

similares en otros templos y monumentos

egipcios expuestos a los elementos durante el

mismo tiempo o más.

5. La atribución de la construcción de la

Esfinge a Kefrén se basa en evidencias circunstanciales y poco consistentes.

6. El estilo arquitectónico y la escala de construcción de la Esfinge y su conjunto de templos no se parecen a los de ninguna otra obra del Egipto dinástico.

La Atlántida: breve recapitulación

Examinar con detalle los mitos y leyendas que

aluden a civilizaciones desaparecidas,
edades de

oro, o diluvios y catástrofes universales
es algo

que va más allá de los límites de este
libro,

como también tratar de separar la
ciencia de la

seudociencia en la considerable
literatura

moderna publicada sobre la materia.
Pero un

breve resumen, al menos, llamará la

atención

sobre los principales problemas y líneas de

investigación.

El punto de vista ortodoxo

654

La leyenda de la Atlántida se basa

principalmente en el relato que de ella hace

Platón en el Timeo, supuestamente transmitido

por Solón, quien, a su vez, lo había aprendido

en Egipto. Hasta la fecha no se ha encontrado

ningún texto o referencia que confirme que

Egipto es la fuente de dicha leyenda. En

general, los eruditos han tendido a rechazarla,

pero algunos de ellos han considerado que

debía de tener algún tipo de base histórica.

El descubrimiento de que una parte de la isla de Thera —cerca de Q-eta— había quedado

sumergida bajo el Mediterráneo, a consecuencia

de un terremoto, en torno al año 1500 a.C. llevó

a una serie de eruditos a atribuir la leyenda a la

memoria de este desastre, considerando que

Platón había añadido un cero de más a la fecha

del hundimiento, lo cual explicaría su referencia

al año 10000 a.C.

Pero la civilización descrita por Platón era

infinitamente más sofisticada que cualquiera de

las de su tiempo. Es difícil ver cómo o por qué,

en el Egipto del Imperio Medio —en pleno

florecimiento—, la destrucción de una

insignificante isla iba a dar lugar a una leyenda,

y no resulta menos difícil concebir de qué modo

iba a dar origen a las leyendas relacionadas con

655

un diluvio o una catástrofe en todo el resto del

mundo.

Aunque no es inverosímil, la teoría de

Thera apenas resulta convincente, y

todavía

queda por explicar la erosión de la Esfinge por

el agua.

Cronologías egipcias

Los registros arqueológicos del período anterior

al Egipto dinástico resultan confusos e

incompletos. Se cree que existieron una serie de

culturas

neolíticas,

más

o

menos

simultáneamente, a partir del año 6000
a.C. En

aparición estas culturas no
construyeron nada

permanente, y sus artes y oficios eran
simples y

rudimentarios: no hay ninguna evidencia

arqueológica que sustente la idea de una gran

civilización

anterior (con

una posible

excepción).

Aquellas sencillas culturas cultivaban cereales y

domesticaban animales. El modo en que se

empezaron a cultivar los cereales silvestres y se

domesticó de manera permanente a algunas

especies de animales salvajes constituye una de

aquellas cuestiones a las que no se puede res-

ponder de manera satisfactoria, aunque se da

656

por supuesta la existencia de un largo período

de desarrollo. El hecho es que a lo largo de toda

la historia escrita no se han domesticado
nuevas

especies

animales:

nuestros

animales

domésticos han estado junto a nosotros
desde el

principio; por otra parte, tampoco se han
cultivado nuevos cereales.

Probablemente el cultivo de cereales y

la

domesticación de animales constituyen
los dos

logros humanos más significativos
después de

la invención del lenguaje. Hoy somos
capaces

de viajar a la Luna, pero no podemos

domesticar a una cebra o a cualquier
otro

animal. No sabemos cómo se llevó a
cabo la

domesticación

originaria;

sólo

podemos

suponerlo. Atribuir estos inmensos logros a

pueblos que únicamente sabían golpear el sílex

para fabricar lascas y elaborar toscas esteras y

objetos de cerámica parece algo prematuro.

Resulta verosímil sugerir que, como la Esfinge

y su conjunto de templos, estos inventos

datan de una civilización superior y anterior

en el tiempo.

Tras estas culturas neolíticas viene un

período, casi tan difuso como el anterior,

denominado «predinástico», donde se producen

utensilios muy superiores a los de las

culturas

657

precedentes. En algunos aspectos, esta civilización parece preceder al Egipto dinástico;

es decir: determinados signos y símbolos

pintados en su tosca cerámica se convertirían

más tarde en los signos y símbolos de los

diversos nomos de Egipto. En otros

aspectos, la

cultura parece distinta: el estilo de la
escultura

es diferente, la gente parece pertenecer a
una

raza distinta, visten de manera diferente,
y la

rigurosa adhesión a un canon de
proporciones

—característica, ya desde el comienzo,
de todo

el Egipto predinástico— se halla aquí
ausente.

Pero tampoco hay apenas nada en el Egipto

predinástico que sustente específicamente la

idea de su descendencia de la Atlántida.

Por otra parte, disponemos de la cronología

establecida por los propios egipcios.

Se han encontrado tablas cronológicas

egipcias, en el curso de diversas excavaciones,

que sitúan la fundación de Egipto mucho

antes

de los registros dinásticos. Todos los escritores

de la Antigüedad que tuvieron algún contacto

con Egipto narran historias relacionadas con di-

chas tablas. Por desgracia, no disponemos de

ninguna tablilla o papiro completos de aquellas

cruciales y remotas épocas, y las fuentes

presentan numerosas incoherencias.

658

Sin embargo, en un sentido amplio existe

un acuerdo general. Las diversas fuentes

postulan un largo período durante el cual

Egipto

fue gobernado por los neters, y luego

otro, casi

tan largo como el anterior, durante el

que fue

gobernado por los Shemsu Hor (los

«compañeros de Horus»). Resulta imposible

desentrañar la cronología, y en algunos casos el

resultado depende del modo de cálculo elegido;

pero, según los cálculos que dan la fecha más

alejada, la fundación de Egipto se situaría en

torno al año 30000 a.C, mientras que, según los

que dan la fecha más reciente, dicha

fundación

habría tenido lugar alrededor del año
23000

a.C.

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the
Mexican*

Pyramids, Harper & Row, 1976, p. 176.

Exaltado por los libros de Brasseur,
Thompson

afirmaba que, aunque no había ninguna
prueba

de la teoría de la Atlántida, una

tradición tan

extendida y una leyenda tan persistente
debía

tener alguna base histórica ...

Thompson señalaba las tradiciones de
pueblos

muy distantes entre sí, relativas a la
misteriosa

aparición en las costas del golfo de
México del

Pueblo de la Serpiente, o Chañes ...
Thompson

indicaba que los jefes de los olmecas eran

conocidos como Chañes, o, entre los mayas,

como Canob, «Serpientes», «Hombres Sabios»,

o Ah Tzai, «Pueblo de la Serpiente de Cascabel».

Aunque, obviamente, la discrepancia resulta

considerable, vale la pena señalar que, a

pesar

de que las fuentes son independientes,
dicha

discrepancia se da en un solo orden de
magnitud.

Herodoto afirma que uno de sus guías le
dijo: «el sol se había alzado dos veces
hasta

donde ahora permanece, y había
permanecido

dos veces donde ahora se alza».
Schwaller de

Lubicz interpreta esta observación como una

descripción del paso de un ciclo precesional y

medio, lo que situaría la fecha de fundación de

Egipto en torno al año 36000 a.C, una fecha que

concuera ampliamente con las demás fuentes.

A estas evidencias hay que añadir la

ubicuidad de las leyendas relativas a catástrofes

y a diluvios; los argumentos propuestos
por los

«ca-tastrofistas» en los círculos
geológicos y

otros círculos científicos; las
correspondencias

culturales,

científicas,

lingüísticas

y

matemáticas

descubiertas

entre

las

660

civilizaciones de América central y
Egipto, y

los últimos descubrimientos de la
arqueología,

que invariablemente hacen retroceder en
el

tiempo cada vez más los inicios de la

civilización a la vez que incrementan el alcance

y la sofisticación de los conocimientos científicos que poseía la humanidad antigua.

Dadas todas estas evidencias, la idea de la

Atlántida ya no puede ser ignorada por nadie

seriamente interesado en la verdad.

661

JOHN GREAVES, *The Enduring*

Mystery,

Pyramidographia, 1646.

Los escritores árabes, especialmente los que

han tratado expresamente de las maravillas de

Egipto, nos han dado una descripción más

completa [de las pirámides]: pero ésta se ha

mezclado con tantas invenciones propias que la

verdad ha quedado oscurecida y casi
extinguida

por ellas. Anotaré la que, según
confiesan, es la

relación más probable, tal como la
presenta Ibn

Abd Alhokm, cuyas palabras, traducidas
del

árabe, son éstas.

«La mayor parte de los cronólogos
coinciden en

señalar que el que construyó las
pirámides fue

Saurid Ibn Salhouk, rey de Egipto, que
vivió

trescientos años antes del diluvio. La
ocasión la

propició el hecho de que viera en
sueños que

toda la Tierra se daba la vuelta junto
con sus

habitantes, los hombres quedaban
cabeza abajo,

y las estrellas caían y se golpeaban entre
sí,

produciendo un ruido enorme, y, aunque

quedó

preocupado por esto, lo ocultó. Luego
vio que

las primeras estrellas caían a la Tierra,
con la

aparición de una gallina blanca, y
cogían a los

hombres, y se los llevaban entre dos
grandes

montañas, y las montañas se cerraban
sobre

ellos, y las estrellas brillantes se
volvían

oscuras. Se despertó con gran temor, y reunió a

los principales sacerdotes de todas las provincias de Egipto, ciento treinta sacerdotes,

cuyo jefe se llamaba Aclimun. Les refirió todo

el asunto, y ellos midieron la altitud de las es-

trellas, e hicieron sus pronósticos, y predijeron

un diluvio. El rey dijo: ¿caerá sobre nuestro

país? Le respondieron: sí, y lo destruirá. Y,

como quedaban todavía algunos años, en el

tiempo restante mandó construir las pirámides,

y que se hiciera una bóveda (o cisterna) en la

que entraría el río Nilo, y de ahí pasaría a los

países de Occidente, y a la tierra de Al-

Said.

»Y las llenó (las pirámides) con talismanes, y

con extrañas cosas, y con riquezas, y tesoros,

etc. Grabó en ellas todo lo que habían dicho los

hombres sabios,, así como todas las ciencias

profundas, los nombres de alakakirs [sic], \$us

usos y peligros. La ciencia de la astrología, y de

la aritmética, y de la geometría, y de la física.

Todo esto se puede interpretar por el que

conoce sus caracteres y su lenguaje. Después de

haber dado órdenes para esta construcción,

cortó inmensas columnas y maravillosas piedras. Se fueron a buscar piedras enormes de

los etíopes, y con ellas se hicieron los cimientos

de las tres pirámides, manteniéndolas
unidas

663

con plomo y con hierro. Las puertas se
construyeron a 40 codos bajo tierra, y
las

pirámides se hicieron de una altura de
100

codos reales, que son como 500 codos
de

nuestra época. También hizo cada una de
sus

caras de 100 codos reales. El inicio de esta

construcción se hizo con el horóscopo

favorable. Después de finalizada, la cubrió con

Satten (mármol) de arriba abajo, y declaró una

fiesta solemne, en la que estuvieron presentes

todos los habitantes de su reino. Luego

construyó en la pirámide occidental treinta

tesorerías, llenas con un montón de riquezas, y

utensilios, y con signaturas hechas de piedras

preciosas, y con instrumentos de hierro, y

vasijas de tierra, y con un metal que no se oxi-

da, y con cristal que se puede doblar y, sin

embargo, no se rompe, y con extraños conjuros,

y con varios tipos de akakirs [stc],

sencillos y

dobles, y con venenos mortales, y con otras

cosas más. También hizo en la pirámide oriental

diversas esferas celestes, y estrellas, y lo que las

hace funcionar independientemente en sus

distintas orientaciones; y los perfumes que hay

que usar con ellas, y los libros que tratan de

estas materias.

»También puso en la pirámide coloreada (la

664

tercera) los comentarios de los sacerdotes, en

cofres de mármol blanco, y para cada sacerdote

un libro donde se hallaban los prodigios de su

profesión, y de sus acciones, y de su naturaleza,

y lo que se había hecho en su época, y lo que es,

y lo que será, desde el principio de los tiempos

hasta el final de ellos. Colocó en cada pirámide

a un tesorero: el tesorero de la pirámide occi-

dental era una estatua de mármol, erguida y con

una lanza, y una serpiente coronaba su cabeza.

A quien se acercaba y permanecía allí,

la

serpiente le mordía en un costado, y se

enroscaba en torno a su cuello, y lo
mataba, y

luego volvía a su lugar. Puso como
tesorero de

la pirámide oriental a un ídolo de ágata
negra,

con los ojos abiertos y brillantes,
sentado en un

trono y con una lanza; cuando alguien lo

miraba, oía una voz a su lado que le

privaba del

sentido, de modo que caía postrado boca abajo,

y no cesaba hasta que moría. Puso como

tesorera de la pirámide coloreada a una estatua

sedente de piedra, llamada Albut. Quien miraba

hacia ella era arrastrado por la estatua, hasta

que quedaba pegado y no se podía separar de

ella, hasta que moría.»

Así son los árabes: sus tradiciones son poco

más que una novela.

665

Reseña de LEWIS MUMFORD, The Myth of the

Machine Time, 9 de junio de 1969.

La respuesta profundamente reaccionaria de

Mumford a la megamáquina consiste en arrojar

a un mono un su interior y enviarlo por el túnel

del tiempo. Retroceder a los monasterios

benedictinos, donde el trabajo «equivalía a la

eficacia infatigable y a la perfección formal».

Descubrir nuevos profetas de «talante modesto

y humano», como Jesús y Confucio. Establecer

nuevas rutinas, como el sabbat hebreo,

que «en-

contraran la manera de obstruir la megamáquina

y desafiar sus exageradas pretensiones».

Abandonar

los

modernos

equivalentes

constitucionales de las antiguas monarquías y

volver a la cultura neolítica. En otras

palabras,

Mumford perfeccionaría al hombre con la

tejeduría, la cerámica y la anarquía de la aldea

de paja.

Para algunos modernos luditas esta idea podría

parecer bastante atractiva. Pero el hombre tuvo

esa oportunidad hace 5.000 años, y la

desperdició. Mumford podría haber

olvidado

también esa fantasía, y ocuparse del problema

real: cómo enchufar la megamáquina en el cir-

cuito de las esperanzas del siglo xx.

J. G. BENNETT, *The Dramatic Universe*, Hodder

666

& Stoughton, 1956, vol. I, p. 29.

La fe en la idea de que la tecnología o alguna

forma de revolución social podría liberar al

hombre de la necesidad de trabajar y sufrir re-

sulta esencialmente indistinguible de las más

toscas creencias en la eficacia de la magia.

¡ibid., p. 29.

Whitehead nos recuerda que la estrechez en la

selección de las evidencias es la cruz de la

filosofía. Se puede hacer que cualquier sistema

parezca plausible con tal que rechacemos e

ignoremos aquellos elementos de la experiencia

que no tienen lugar en él ... El método científico

de observación y experimentación no puede

tener en cuenta lo irrepetible y lo excepcional,

que tan importante lugar ocupan en

nuestra

experiencia estética.

Ibid., vol. I, 1956, p. 30.

La calidad es un elemento auténtico de toda

experiencia, pero no se puede conocer del

mismo modo en que se conoce la cantidad.

Nuestras intuiciones sobre la calidad son

distintas de las de la cantidad, y no se

pueden

expresar en el mismo lenguaje; y, sin embargo,

toda experiencia, cualquiera que sea su naturaleza, es una conciencia de calidades. Nin-

gún sistema de pensamiento puede ignorar la

667

calidad sin correr el riesgo de una esterilidad

que es, además, mortal por ser con

frecuencia

presuntuosa y ciega a sus propias limitaciones.

Las consecuencias

La visión simplista que contempla la historia

como un «avance», gradual pero inexorable,

actualmente está perdiendo terreno frente a las

teorías «cíclicas», que, aunque se corresponden

más estrechamente con diversos hechos históricos conocidos, no dejan de ser, sin

embargo, igualmente simplistas. Estas últimas,

que sustituyen el mecanismo del «progreso» por

un mecanismo de flujo y reflujo, o de

alternancia entre períodos de dominio

«científico» y períodos de dominio «religioso»,

fallan en un aspecto: no tienen en cuenta

las

leyes del génesis.

Para Schwaller de Lubicz, todos los

fenómenos se hallan sometidos a las
leyes del

génesis. Los principios de concepción,

nacimiento, crecimiento, senescencia,
muerte y

renovación son universales y se aplican
a todo:

al ser humano individual, a las
civilizaciones, a

la raza humana en su conjunto, a los planetas,

las estrellas y las galaxias.

668

Cuando se aplican las leyes del génesis a la

historia la cuestión se puede volver un poco

más complicada, pero empieza a corresponder

al panorama histórico que se presenta antes

nuestros ojos. No deja de ser una especie de

locura sostener que el caos del siglo xx ha

«evolucionado» a partir de la civilización

«primitiva» responsable de la Esfinge, o pretender que hemos «progresado».

No se nos ocurre decir que el adolescente

neurótico ha evolucionado a partir del niño sano

que fue antaño. Más bien, el inexorable fun-

cionamiento de las leyes del génesis le ha

permitido

acceder

a

facultades

que

anteriormente no poseía, pero también ha

perdido otras capacidades y facultades (y algo

ha salido terriblemente mal en el proceso). La

cura, si el caso no es desesperado, consiste en

utilizar aquellas capacidades que aún siguen

funcionando para descubrir qué es lo que ha

salido mal, para determinar los factores

responsables de su anterior estado de salud, y,

posiblemente, incluso para tratar de recuperar

las facultades y capacidades perdidas debido a

la educación, antes que a una ley cósmica.

Un ciclo llega a su fin, y —

simultáneamente— comienza un nuevo ciclo.

669

En un bosque lleno de robles muertos se necesita una vista muy aguda para

distinguir los

brotos de nuevos retoños; pero ahí están.

La

visión orgánica y vital de la historia nos
permite

contemplar el futuro de una manera
realista. No

existe ninguna garantía del glorioso
futuro

vislumbrado por los extáticos
visionarios de la

era de Acuario; pero es posible que éste

tampoco sea precisamente el que se
manifiesta

en los balbuceos computadorizados de
los

agoreros y los futurólogos. No se puede
hacer

nada para salvar al roble moribundo,
pero

cualquier imbécil puede pisotear los
brotes

tiernos.

Nosotros no poseemos una civilización
propia.

Y las culturas del pasado reciente que merecen

ser denominadas «civilizaciones» (la India

védica, el Tíbet, la Irlanda celta, y, en cierta

medida, la Europa de la alta Edad Media, la

España musulmana, y la América maya y pre-

maya) nos resultan extrañamente menos accesibles que el antiguo Egipto.

Time, 16 de agosto de 1976

Los devastadores terremotos de China,
la

inundación del Colorado, la misteriosa
enfermedad que afligió a los legionarios

670

norteamericana en Filadelfia: todo ello
sugiere

una perspectiva más realista y
fundamental.

Sería trivial afirmar que estas
demostraciones

de la imponente fuerza de la naturaleza
devuelven la humildad al hombre. Aun
así, vale

la pena repetir la tesis del biólogo
francés

Jacques Monod, de que los
acontecimientos —y

sobre todo los propios acontecimientos
de la

vida— son profundamente aleatorios

Hasta hoy, la interpretación que
Schwaller de

Lubicz hace de Egipto nos proporciona la única

descripción coherente, consistente y es-

tructuralmente completa de una civilización en

acción.

Todas las doctrinas esotéricas no enseñan

que la muerte no es un final, sino un punto de

transformación. Durante todas las épocas, di-

versos maestros, santos, hombres sabios
y

yoguis han terminado su vida en un
estado de

serena realización. Lo que se aplica al
individuo

se aplica también a la sociedad en su
conjunto;

así, una civilización fructífera, en
principio,

debería terminar con un parecido tono
de se-

renidad. El hecho de que la historia nos

proporcione evidencias exactamente de lo

contrario constituye simplemente un reflejo del

671

nivel de civilización alcanzado colectivamente.

Y no cabe la menor duda de nuestro estado

actual: el diluvio se halla de nuevo sobre

nosotros.

Sin embargo, nuestra situación es potencialmente más rica que cualquier otra del pasado conocido. Y no es menos rica en ironía, ya que las propias fuerzas responsables de provocar las lluvias han proporcionado inadvertidamente los materiales necesarios para construir el barco que puede vencer la inundación.

Por muy equivocado que sea el espíritu
con

el que se ha llevado a cabo, por muy
perversas

que sean las conclusiones que
normalmente se

derivan de él, es el moderno
pensamiento

científico el que ha hecho posible tanto
el

acceso a la elevada sabiduría del
antiguo Egipto

(que es la sabiduría de la «Atlántida»)

como la

capacidad de estudiarlo y comprenderlo.

La interpretación que Schwaller de
Lubicz

hace del antiguo Egipto, entendida en
todo su

potencial, en todas sus implicaciones, no
es ni

más ni menos que el proyecto para
construir un

arca.

Apéndice I

El estudio Gauri/Lehner

DESPUÉS DE QUE SE ESCRIBIERA
el último

capítulo de este libro se ha realizado un
estudio

arqueológico y geológico de la Esfinge.

El

proyecto fue llevado a cabo por Mark
Lehner,

director del trabajo de campo del Centro

Norteamericano de Investigación en

Egipto, y

por el doctor K. Lal Gauri, director del

Laboratorio de Conservación de la
Piedra de la

Universidad de Louisville, Kentucky. Se

financió con una beca de la Fundación
Edgar

Cayce. Los resultados se publicaron en

American Research Center in Egypt
Newsletter

(números 112 y 114). El estudio no
estaba

destinado a comprobar la posibilidad de una

cronología radicalmente modificada, y las

conclusiones presentadas por Lehner y Gauri

evitan hacer mención alguna de tal revisión. Sin

embargo, en su esencia y en sus detalles, los

descubrimientos publicados sustentan el

razonamiento desarrollado en mi último

capítulo. Otras explicaciones
alternativas del

desgaste de la Esfinge, planteadas por el
doctor

Gauri con el fin de preservar la
cronología

aceptada,

resultan,

en

mi

opinión,

absolutamente poco convincentes y se
contradi-

cen con los propios hechos que él
mismo ha

revelado. Pero, dado que mi carta al
doctor

Gauri, en la que cuestionaba sus
conclusiones,

permanece sin respuesta, aún no se me
ha

otorgado la aprobación «oficial». Los
lectores

que han seguido a lo largo de este libro
la

reacción de los eruditos ante las teorías,
meticulosamente documentadas, de
Schwaller

de Lubicz, no se sorprenderán por este
último

espectáculo de incuria académica.

Aunque los informes publicados son

relativamente técnicos, las cuestiones
que están

en juego resultan fácilmente explicadas

y

perfectamente comprensibles para el lector

atento. He aquí los puntos principales, sobre los

que posteriormente nos extenderemos:

1. La explicación estándar —que el desgaste

de la Esfinge se debe al viento y a la arena— se

ha abandonado.

2. Mark Lehner descubre que no ha

habido

uno, sino tres importantes trabajos de
reparación distintos llevados a cabo en
la

Esfinge. La fecha de estos trabajos
plantea

quizás problemas insolubles.

Provisionalmente,

Lehner fecha el más antiguo en el
Imperio

Nuevo (1550-1070 a.C).

3. Lehner señala que «hasta las últimas décadas no había tenido lugar ningún desgaste

sustancial en la Esfinge desde que se llevara a

cabo el primer trabajo de reparación». Éste es,

quizás, el aspecto más destacado en favor de

una revisión de la cronología, y hay que hacer

hincapié en él.

4. Lehner deduce de ello que esto deja sólo

un plazo de ± 500 años en los que la Esfinge se

ha erosionado desde sus condiciones originarias

hasta las actuales (con canales de 60 centímetros de profundidad en sus muros de

piedra caliza).

5. Las pruebas realizadas por el doctor Gauri

demuestran qtle el desgaste se debe a la
reacción del agua con las sales naturales
presen-

tes en la piedra caliza; en otras palabras,
que el

deterioro de la Esfinge se debe a la
erosión por

el agua.

6. Sin embargo, insiste en que esta
última se

debe a que el agua subterránea se ha
filtrado al

cuerpo de la Esfinge desde abajo. Pero no

detalla el mecanismo teóricamente responsable.

Tampoco a él ni a Lehner parecen preocuparles

las contradicciones implícitas en sus con-

clusiones.

675

Sin embargo, estas contradicciones son múltiples y, a la vez, patentes, y, a

menos que

haya una especie de milagro geológico
que se

manifiesta en la Esfinge y en ninguna
otra parte

del mundo, el razonamiento del doctor
Gauri no

basta para explicar la erosión de la
Esfinge.

La clave de la falacia es el
descubrimiento de

Lehner de que no se ha producido
ninguna

erosión sustancial desde que se llevó a cabo el

primer trabajo de reparación. Al mismo tiempo,

Lehner afirma que, según la cronología

ortodoxa, sólo se puede admitir un plazo de

± 500 años para que se haya producido la

erosión.

¿Y dónde estaba el agua subterránea del

doctor Gauri en aquel momento? ¿Y

cómo se

filtró al cuerpo de la Esfinge, excavando

canales de 60 centímetros de
profundidad en su

superficie en sólo ± 500 años, cesando
en su

acción destructora durante los ± 4.000
años

restantes?

Quizá se podría argumentar que los
diversos

trabajos de reparación evitaron

eficazmente

nuevas erosiones al proteger la superficie de la

Esfinge. Pero este argumento no funciona. Las

paredes del hoyo, talladas para liberar el cuerpo

de la Esfinge, nunca se han reparado (véase la

676

fotografía de la pág. 345), y muestran un patrón

de erosión absolutamente idéntico al de la

propia Esfinge. Dado que la explicación del

doctor Gauri exige que la erosión tuviera lugar

a la impensable velocidad de 10 centímetros por

siglo, las paredes del hoyo —que, insistimos,

nunca se han reparado— deberían mostrar una

erosión más acusada que el propio

cuerpo de la

Esfinge. Pero no ocurre así.

Las preguntas planteadas por la explicación del

doctor Gauri se complican aún más por las

peculiaridades del nivel de agua subterránea de

Egipto. Éste, hasta que apareció el factor

perturbador de la gran presa de Asuán, estaba

vinculado a la crecida anual del Nilo, y se podía

calcular y evidenciar fácilmente.

Durante

milenios, las crecidas del Nilo han depositado

gradualmente sucesivas capas de sedimento,

elevando el lecho de la llanura de inundación a

una velocidad aproximada de 3 metros cada

1.000 años. Y la capa freática del

subsuelo se

ha elevado paralelamente. Esto significa que,

cuando se construyó la Esfinge, supuestamente

hace sólo 5.000 años, el nivel de la capa de

agua subterránea se hallaba unos 15 metros por

debajo del nivel actual (aceptando la cifra de 3

metros cada 1.000 años).

Siguiendo la explicación del doctor Gauri, esto

significa que el agua subterránea, 15 metros por

debajo del nivel actual, se filtró al cuerpo de la

Esfinge aproximadamente en la época en la que

fue esculpida, erosionando su superficie de

piedra a una velocidad de 10 centímetros por

siglo. Y después cesó completamente de erosionar, al tiempo que el nivel del agua seguía

subiendo, durante los 4.500 años siguientes, ya

que, según Lehner insiste en afirmar, todo el

desgaste de la Esfinge había tenido ya lugar

prácticamente en la época del primer trabajo de

reparación.

Esto, con la salvedad del milagro geológico que

antes hemos postulado, parece imposible. Y en

el caso de que sea posible elevar la impo-

sibilidad a niveles exponenciales, existen

evidencias capaces de realizar esta hazaña.

La primera de ellas se refiere al curioso «templo

del valle», al que ya nos hemos referido

con

cierto detalle en el último capítulo.

Todos los

argumentos allí presentados se
mantienen, pero

se pueden extraer nuevas conclusiones
de los

datos actuales con respecto a la
hipótesis del

doctor Gauri.

Como ya hemos señalado anteriormente,
el

agente responsable del desgaste de la Esfinge

678

fue también el responsable del desgaste de los

fuertes bloques centrales del templo del valle.

También basándose en esto hay que rechazar la

hipótesis del doctor Gauri, ya que el agua que

se filtrara hacia arriba debido a la capilaridad no

podría atravesar los cortes de cada una de las

hileras de piedra. En otras palabras, aun cuando

no hubiera ninguna razón convincente para

descalificar la teoría del doctor Gauri cuando se

aplica a la Esfinge, se la podría descalificar

basándose en el patrón de erosión del templo

del valle, puesto que el mismo agente es

el

responsable de la erosión en ambos, y
en el caso

del templo del valle dicho agente no
puede

haber sido el agua que se haya filtrado
desde el

subsuelo. Se puede establecer un
razonamiento

algo parecido basándose en el patrón de
erosión

hallado en el denominado «templo
mortuorio»,

unido a la Esfinge por un camino
ascendente, y

al que también nos hemos referido con
cierto

detalle en el último capítulo.

Este templo se construyó en la meseta

situada unos 50 metros sobre el nivel de
la

Esfinge, pero su patrón de erosión es
similar al

de ésta (exceptuando los importantes
destrozos

derivados de su situación en la meseta,
más

expuesta por ser más elevada). Si el
agua que se

679

filtrara desde el subsuelo fuera
realmente la

responsable de la erosión de la Esfinge,

entonces esa misma agua se habría
filtrado 50

metros más hacia arriba para desgastar
el

templo mortuorio. Asimismo, lo habría
hecho

de una manera extremadamente
selectiva,

puesto que, entre la miríada de mas-
tabas y

otras estructuras construidas en la
meseta en la

época del Imperio Nuevo, sólo el
templo

mortuorio exhibe el típico patrón de
erosión

debido al agua. Esto resulta tan

inconcebible

como el resto de la hipótesis de Gauri/Lehner.

Así, las piezas que en nuestro anterior razonamiento encajamos en su lugar parecen

ahora firmemente cimentadas. No parece haber

ninguna manera en la que el agua que se filtrara

desde el subsuelo pudiera haber erosionado la

Esfinge, el templo del valle y el templo
mor-

torio. Sin embargo, el desgaste de
todos ellos

tiene que deberse al mismo agente
erosivo.

El trabajo de Mark Lehner refuerza
todos

los argumentos antes planteados. Aunque
su

informe se halla escrupulosamente
desprovisto

de cualquier insinuación de

controversia, está

claro que alberga ciertos recelos hacia sus

propias conclusiones. Si no hubiera habido nada

claramente extraño en permitir sólo un plazo de

680

±500 años para que la Esfinge se hubiera

desgastado desde su fase remozada hasta su

fase final, erosionada, no habría llamado la

atención sobre este punto en primer lugar.

Por otra parte, a lo largo de varias páginas,

demasiado técnicas y extensas para citarlas

aquí, Lehner se esfuerza en descifrar el origen

del primer trabajo de reparación, realizado con

grandes bloques típicos de la cantería

del

Imperio Antiguo. Primero postula que la

Esfinge original poseía una superficie
realizada

con este tipo de bloques, en lugar de una

superficie tallada en el propio lecho
rocoso (el

presupuesto implícito habitual). Esto
podría

haber explicado que estos grandes
bloques se

correspondan con el estilo del Imperio

Antiguo,

pero las evidencias internas —la falta de marcas

de cantería en la superficie de la Esfinge — le

obligan a rechazar este punto de vista.

Sin

embargo, de haber persistido en atribuir el

primer trabajo de reparación al Imperio

Antiguo, habría cuestionado la atribución

estándar de la Esfinge a Ke-frén, dado que toda

la erosión importante tuvo lugar antes del

primer trabajo de reparación. En consecuencia,

con el fin de preservar esta atribución estándar,

postula un trabajo de reparación posterior, en el

681

Imperio Nuevo, a pesar de que, desde una

perspectiva arquitectónica, el estilo de la

cantería resulta anacrónico.

Todas estas anomalías y contradicciones

desaparecen cuando se admite la auténtica e

inmensa antigüedad de la Esfinge. Por supuesto,

esto significa reescribir totalmente la cronología

hoy aceptada de la evolución de la civilización

humana.

Es

más,

significa

repensar

íntegramente la noción del «progreso»
como un

proceso lineal que se inicia en unos
supuestos

ancestros simiescos y avanza en un lento
crescendo hasta llegar a nosotros. Se

trata de un

reto al que los científicos y eruditos
interesados

en la verdad objetiva deberían dar la

bienvenida.

Apéndice II

Actualización sobre la Esfinge

NO SE ME OCURRE NINGUNA
TEORÍA CIENTÍFICA

o académica importante actualmente
vigente

que no haya pasado por un largo proceso de

682

desarrollo, que ha implicado su corrección,

difusión, perfeccionamiento y revisión.

La

búsqueda de una nueva datación para la Esfinge

no es una excepción.

A falta de un especialista en geología que

investigara todos los detalles de la teoría que he

recopilado, podría asegurar, sin temor a equi-

vocarme, que la Esfinge no ha sido erosionada

por el viento y la arena (incluso Gauri y Lehner

coincidían en este punto). Señalar las evidentes

incoherencias del informe Gauri/Lehner me ha

permitido presentar un argumento sólido

en

contra de la atribución de la
construcción de la

Esfinge a Kefrén y a favor de reconocer
la

necesidad de aceptar una fecha muy
anterior

para su elaboración. Si la ciencia de la
geología

no se hubiera desarrollado nunca, o si la
lógica

y la razón fueran los factores
determinantes a la

hora de aceptar o rechazar una teoría, en prin-

cipio la nueva teoría se podría haber establecido

sin necesidad de la ayuda de un «experto»

externo. Pero en la realidad de finales del siglo

xx y comienzos del xxi, una teoría con una base

geológica necesita que los geólogos la

confirmen antes de que nadie en el ámbito

académico la tome en serio. (Con esto no se

pretende afirmar que el esta-blishment

683

académico tenga el monopolio de la verdad

científica o de la erudición en ningún sentido.

Pero sin uno u otro tipo de respaldo académico

no se puede contar con los medios de comunicación, y

sin

los medios

de

comunicación resulta extremadamente difícil

En 1989, un amigo mío de la Universidad

de Boston despertó el interés de un colega

geólogo, el doctor Robert M. Schoch.

Estratígrafo y paleontólogo, Schoch era

especialista en el desgaste de rocas blandas

(como la piedra caliza de la meseta de Gizeh).

Era experto precisamente en el tipo de conocimientos necesarios para confirmar o

rechazar la teoría de una vez por todas (hay

cientos de geólogos, pero probablemente sólo

una docena de ellos están lo bastante

especializados en estas áreas como para emitir

un juicio autorizado sobre los diversos elementos de la teoría).

Aunque Schoch pudo ver fácilmente las lagunas que presentaba la explicación de Lehner/Gauri, y a pesar de que, ante sus experimentados ojos, mis fotografías producían

la impresión del típico desgaste debido al agua,

siguió mostrándose escéptico,
principalmente

porque le parecía demasiado evidente.

A

684

Schoch le resultaba difícil de creer que,
en

doscientos años de estudios,
excavaciones y

restauraciones de la meseta de Gizeh,
nadie

antes de Schwaller de Lubicz hubiera
observado

que el desgaste de la Esfinge se debía al agua, y

que nadie se hubiera dado cuenta antes que yo

de que este tipo de erosión era exclusiva de la

Esfinge (y de las estructuras inmediatamente

asociadas a ella). Su convicción inicial era que,

como simple aficionado, yo debía de haber

pasado por alto alguna evidencia

crucial, que

permitiría mantener la datación y la atribución

actualmente aceptadas.

Un breve e informal viaje de inspección a

Egipto, en junio de 1990, convenció

provisionalmente a Schoch de lo contrario. No

tuvo ninguna duda de que la Esfinge había sido

desgastada por el agua. El patrón de

desgaste

era tal que no podía haber sido originado por el

agua filtrada desde el subsuelo, como

pretendían Lehner y Gauri. Pero tampoco por la

inundación que yo había postulado. Para

Schoch, el desgaste era el típico originado por

las precipitaciones; en otras palabras: era el

agua de la lluvia, y no las inundaciones,

la

responsable de la erosión de la Esfinge.

Éste resultó ser el único error que yo
había

685

cometido al elaborar mi propio
razonamiento,

pero respondía a una importante reserva
que me

había fastidiado desde el primer
momento. La

literatura geológica que había utilizado

para

desarrollar la teoría hablaba de las
inmensas

inundaciones que habían tenido lugar en
Egipto

durante los largos milenios que
siguieron al

final de la última glaciación y antes de
que el

Sahara se transformara en un desierto.
Ésta me

pareció la única fuente posible del agua
que

había erosionado la Esfinge.

El problema es que la Esfinge se halla profundamente desgastada hasta el cuello. Esto

requería un nivel de inundación de 18 metros

(como mínimo) en todo el valle del Nilo. Era

difícil imaginar inundaciones de esta magnitud.

Peor aún: si la teoría era correcta, los bloques .

centrales interiores de piedra caliza del denominado «templo mortuorio» (situado al

final del camino ascendente que parte desde la

Esfinge) también habían sido erosionados por el

agua, y esto significaba que las inundaciones

habrían llegado hasta la base de las pirámides

(lo que representa unos 30 metros más).
Varios

críticos habían ridiculizado esta idea,
aunque

sin preocuparse por lo anómalo del
desgaste ni

por ninguna de las otras evidencias que
yo

686

había reunido.

La erosión debida a las precipitaciones

solucionaba este problema de golpe. Las

fuentes que yo había utilizado como
referencia

mencionaban que las inundaciones iban
acompañadas de largos períodos de
fuertes

lluvias, pero —al no ser geólogo— no
se me

había ocurrido que las lluvias, y no las
inundaciones periódicas, fueran el
auténtico

agente erosivo. Retrospectivamente veo
que no

hacía falta un gran golpe de genio para
establecer aquella conexión; pero no

había nada

en la literatura que yo había consultado
que la

sugiriera. Dado que un montón de
eruditos,

incluyendo a geólogos, habían dedicado
toda su

vida a la Esfinge y a las pirámides, y
nadie

antes de Schwaller de Lubicz había
mencionado

nunca, para empezar, el desgaste debido
al

agua, ni tampoco que la erosión de la Esfinge

fuera tan llamativa, única y distinta de la de

cualquier otra construcción egipcia debida a la

mano del hombre, confieso que dediqué muy

poco tiempo a recriminarme a mí mismo.

Por desgracia, al no disponer de acceso

oficial al recinto de la Esfinge, Schoch no podía

realizar un examen de primera mano de la pie-

dra caliza de la estatua. En privado estaba

687

convencido, pero públicamente había una serie

de preguntas clave que quedaban abiertas,

pendientes de un examen que contara con la

aprobación oficial. Teníamos que poder

acercarnos lo bastante como para estar absoluta-

mente seguros de que la erosión se debía a las

precipitaciones. Asimismo, teníamos que poder

afirmar con certeza que el anómalo y peculiar

desgaste de la Esfinge no constituía una

característica propia de una geología anómala y

peculiar; en otras palabras: si la Esfinge estaba

esculpida en un estrato o tipo de roca
distinto al

del resto de la meseta, quizás eso
pudiera

explicar su peculiar patrón de erosión.
Desde

nuestro punto de observación, el lugar
de libre

acceso situado justamente fuera del hoyo
de la

Esfinge, aquella posibilidad parecía
poco proba-

ble, pero no se podía descartar.

Basándose en el provisional apoyo

profesional de Schoch, se empezó a formar un

equipo para trabajar en la Esfinge. Por entonces

estaba

absolutamente

claro

que

dejar

establecida la teoría de la Esfinge

requería un

plan director. La ciencia actual era sólo un

factor más. Y, ante todo, necesitábamos el

permiso de la Organización de Antigüedades

Egipcia para llevar a cabo nuestro trabajo.

688

Probablemente la meseta de Gizeh constituya la

zona político/académica más delicada de todo

Egipto; aun con una teoría mucho menos incendiaria que la nuestra, obtener el permiso

para trabajar resultaba difícil. Nuestro respaldo

financiero había de provenir de fuentes privadas. Y finalmente, dado que no podíamos

esperar sino la oposición de los egiptólogos y

arqueólogos académicos, se había de encontrar

una manera de difundir públicamente la teoría,

siempre y cuando Schoch decidiera que las

evidencias merecían el pleno respaldo de la

geología. De lo contrario, simplemente sería

enterrada, posiblemente para bien. Decidimos

grabar todo el proceso de trabajo en un

vídeo

documental, que podría tener un gran atractivo

público. (Los detalles de esta complicada his-

toria se completarán en nuestro próximo libro

Unriddling the Sphinx, escrito por mí y por

Robert Schoch.)

Con el respaldo de su decano, Schoch presentó una propuesta para realizar

nuestro

trabajo a las autoridades egipcias.

Finalmente se

otorgó el permiso. Una creativa y barata

financiación aseguró la empresa, y, a
pesar de

que la operación Tormenta del Desierto
obligó

a retrasar nuestro calendario, en abril de
1991

689

estábamos preparados para realizar

nuestro

primer estudio «oficial».

Teníamos dos objetivos principales. El

primero, por supuesto, consistía en
determinar

—definitivamente si era posible— si la
teoría

de la erosión por el agua resistía un
examen

detallado. El segundo, consecuencia del

anterior, consistía en ver si todas las
demás

piezas de la teoría encajaban unas con otras.

Esto requería los servicios —caros, pero

indispensables— de un geofísico y de un equipo sismográfico de última tecnología.

Una de las objeciones que me había planteado el establishment (en las raras ocasiones en las que obtuve siquiera una respuesta) había sido la siguiente cuestión:

¿cómo podía la Esfinge ser la única reliquia de

aquella

civilización

supuestamente

desaparecida? Evidentemente, yo nunca he

dicho que lo fuera. Tenía que haber más. Si la

Esfinge era anterior a la formación del Sahara,

podía haber otras estructuras enterradas

en

alguna

parte,

probablemente

a

mayor

profundidad de la que nadie había
buscado

hasta entonces. Esperábamos que, al
hacer un

mapa de la geología del subsuelo,

nuestros

sismógrafos detectaran algo.

690

Ahora nuestro equipo incluía a un
geofísico, el doctor Thomas L. Dobecki
—

asociado a una respetable firma de
Houston,

McBride-Rat-cliff

&

Associates—,

y,

extraoficialmente, arquitecto y fotógrafo
afi-

cionado muy dotado; a otros dos
geólogos, y a

un oceanógrafo. Contratamos a un viejo
amigo,

Boris Said, ex corredor de coches del
equipo

Ferrari, ex capitán del equipo
norteamericano

de bobsleigh olímpico y a la sazón
productor de

documentales insólitos, para que supervisara el

proyecto en su conjunto y el vídeo que

pretendíamos realizar como parte de nuestra

estrategia global (para más información sobre

esta cuestión, véase el Epílogo).

Con el acceso oficial al recinto de la

Esfinge, Schoch fue despejando sus dudas con

rapidez. La Esfinge, profundamente

desgastada,

la pared del foso, y las tumbas del Imperio

Antiguo situadas más al sur —menos

desgastadas, o claramente desgastadas por la

acción

del

viento,

y

que

databan

aproximadamente del período de Kefrén
—, se

tallaron de la misma pieza de roca. En
opinión

de Schoch, pues, resultaba
geológicamente

imposible adscribir estas estructuras al
mismo

período de tiempo. Nuestros científicos
se

mostraron de acuerdo. Sólo el agua, y concretamente las precipitaciones, podían

producir el tipo de erosión que estábamos

observando. Al examinarla, la pared del foso

resultó ser aún más crucial para nuestro razonamiento que la propia Esfinge, varias

veces reparada y ahora parcialmente recubierta.

Sólo el agua, corriendo meseta abajo y cayendo

a chorros por las paredes del foso hasta las

zonas inferiores o más débiles, pudo haber

creado aquellas profundas fisuras verticales y

excavado aquellas cavidades onduladas y poco

profundas (véase la fotografía de la página 328

y el diagrama de la página siguiente).

Las lecturas preliminares del sismógrafo de

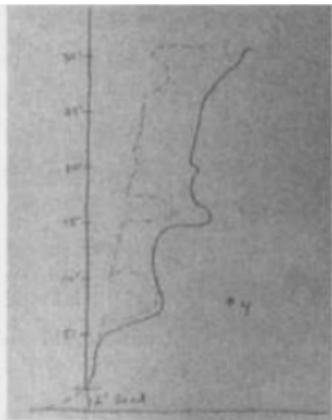
Dobecki también produjeron buenas noticias.

Captábamos «anomalías» o «cavidades» pro-

fundas en el lecho rocoso entre las patas y junto

a los costados de la Esfinge.* En la zona situada

frente a la estatua encontramos lo que pa-



Perfil del muro del recinto de la Esfinge. La línea continua muestra el perfil real de la superficie de la piedra caliza desgastada. Los contornos redondeados son los típicos de la erosión inducida por precipitaciones. La línea discontinua muestra lo que sería el hipotético perfil correspondiente a un desgaste debido al viento. En otras palabras, si el viento y la arena hubieran sido los responsables del desgaste de la Esfinge y del muro del recinto que la rodea, la línea discontinua muestra más o menos cómo sería el perfil del muro. Obsérvese que el viento habría excavado las capas más blandas de manera bastante profunda, pero habría dejado intacto el perfil plano de las más duras. Esto viene a corregir un error de observación cometido por mí mismo (véase el Apéndice I). Inicialmente había creído que el muro del recinto y el cuerpo de la Esfinge exhibían un desgaste prácticamente idéntico. Pero una inspección más detallada reveló que la erosión del muro era más profunda, lo que resultó tener una fácil explicación en cuanto nos dimos cuenta de que se trataba de una erosión debida a las precipitaciones. Mientras que el cuerpo de la Esfinge únicamente había estado sometido al agua de lluvia que había caído sobre él, el muro del recinto había sufrido el volumen de agua, mucho mayor, que había corrido por toda la superficie de la meseta. (Dibujo de Robert M. Schoch.)

recia ser un conjunto de profundos canales o

marcas de cantería tallados en el lecho
de roca

del risco que desciende frente al templo
de la

Esfinge (véase el diagrama). Si
finalmente se

demuestra que son artificiales, éste
podría

constituir un importante hallazgo
arqueológico.

Ampliamos nuestra investigación a
algunas

de las evidencias que yo había reunido

anteriormente, pero que necesitaban del respaldo de un geólogo experto. En Saqqara,

situada a unos 11 kilómetros al sur de la Esfinge, se hallan unas tumbas reales, construidas con adobe, que datan de la I

693

dinastía (c. 3000 a.C, o 500 años antes de la

época de Kefrén). Los adobes permanecen

estables y siguen siendo reconocibles.

¿Era po-

sible que la Esfinge de piedra caliza pudiera

sufrir un desgaste de 60 centímetros, mientras

que, a sólo unos kilómetros, los adobes de unas

tumbas supuestamente más antiguas todavía se

podrían utilizar actualmente en la construcción?

Schoch pensaba que no, y ya estaba

dispuesto a

afirmar públicamente que la Esfinge era anterior al Egipto dinástico.

* Según Edgar Cayce, el conocido «profeta

durmiente» (cuyas «lecturas», recibidas en

trance, contenían voluminosas referencias a la

Atlántida y a otras civilizaciones antiguas), se

supone que la llamada «Sala de los

registros»,

que databa de la época del hundimiento de la

Atlántida y narraba la historia de la antigua

humanidad, se hallaba localizada bajo la pata

izquierda de la Esfinge.

694

Unos meses más tarde, los datos geofísicos de

Dobecki, una vez procesados,

proporcionaron

nuevas e importantes sorpresas (véase el día-

grama). El lecho de piedra caliza situado

inmediatamente detrás de la Esfinge mostraba

sólo la mitad de desgaste que los costados

(aproximadamente 120 centímetros detrás, y

unos 240 a los lados). Dado que la piedra del

suelo es la misma en toda la zona que rodea a la

Esfinge, y puesto que tanto los costados como

la parte trasera habían estado sometidos a

idénticas condiciones meteorológicas desde la

época

dinástica,

Schoch

y

Dobecki

consideraron que aquello sólo podía significar

una cosa: la zona de detrás de la Esfinge debía

de haber sido tallada en una fecha posterior;

sólo eso podía explicar la diferencia en la pro-

fundidad de la erosión. Dado que las

reparaciones más antiguas exhibían el estilo del

Imperio Antiguo, y que se sabía casi con certeza que el faraón Kefrén se hallaba vinculado a la Esfinge como uno de los primeros en emprender trabajos de reparación

en ella, parecía razonable postular que esta

parte trasera se había tallado no más tarde de la

época de Kefrén, hace unos 4.500 años. Y si el

lecho de roca de esta parte se había

desgastado

695

unos 120 centímetros en 4.500 años, ello sig-

nificaba que el desgaste de los costados, doble

en

profundidad,

había

necesitado

incomparablemente más tiempo.

Esta evidencia proporcionaba a Schoch importantes datos cuantitativos sobre los que

sustentar su diagnóstico geológico.

Ahora podía

ya proponer una fecha muy aproximada para la

realización de la Esfinge: de los años 5000 a

7000 a.C. como mínimo. Hay que subrayar lo

de mínimo, ya que la erosión no tiene lugar de

una forma lineal: a medida que el desgaste va

siendo más profundo, se hace también más

lento, dado que la roca más externa protege a la

más interna. (Por otra parte, y por razones

demasiado complejas para abordarlas aquí, es

concebible que Kefrén tampoco fuera el primero en restaurar la Esfinge.)

En este punto Schoch y yo disentimos, o,
mejor dicho, interpretamos los mismos
datos de

forma ligeramente distinta. Schoch
adopta

deliberadamente el punto de vista más

conservador que los datos le permiten.

Durante

las últimas dos décadas se ha producido
una

revisión

arqueológica

general

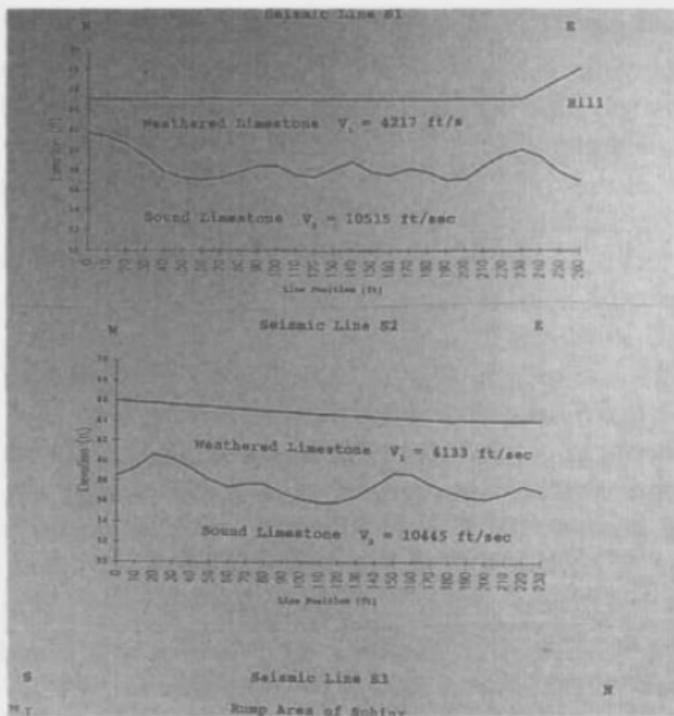
y

una

actualización de nuestras opiniones
acerca de

las civilizaciones que florecieron entre
el año

696



Perfiles de refracción sísmica. Las figuras aquí rotuladas como S1, S2 y S4 muestran los perfiles de desgaste del subsuelo a ambos lados y delante de la Esfinge. S3 muestra el perfil detrás de la Esfinge. La franja superior de las figuras muestra la profundidad de la capa superior de la piedra caliza, erosionada y deteriorada. Esta franja tiene como promedio de 180 a 240 centímetros de profundidad en los costados y delante de la Esfinge, pero aproximadamente sólo la mitad en la parte de detrás.

10000 a.C. y

387 I

el surgimiento de las civilizaciones de Egipto y

Mesopotamia, en torno al 3000 a.C:
Jericó, que

se remonta al año 8000 a.C, construía ya enormes murallas de piedra; (^atal Huyuk, en

Anatolia,

muestra

una

cultura

urbana

sumamente desarrollada y sofisticada.

Así, la

imagen de los cazadores-recolectores
neolíticos

asociada a este largo período ha sido, en
gran

parte, reconsiderada. Schoch considera
posible

que la Esfinge se realizara por un
equivalente

egipcio de estas culturas. Aunque en
aquella

época el Sahara era ya un desierto, no era tan

seco como en la época del Egipto dinástico, y

durante aquellos milenios hubo períodos de

fuertes lluvias. Schoch considera posible que

fueran estas lluvias las que desgastaron la

Esfinge.

Sin embargo, personalmente sigo
estando

convencido de que la Es finge tiene que
ser

anterior al final de la última glaciación.
La

tecnolo-" gía utilizada tanto en ella
como en los

templos adyacentes es de un orden

exponencialmente superior al de
cualquier

elemento de (^atal Hu-yuk o de Jericó.
Si en

Egipto se hubiera dispuesto de una tecnología

de este orden, creo que venamos evidencias de

ella en otros lugares del mundo antiguo. La

erosión inducida por las fuertes precipitaciones,

y el hecho de que —como señalan una y otra

vez nuestros adversarios— no tengamos

evidencias de ninguna otra cosa que proceda de

la época de la Esfinge, me lleva a pensar que la

hipótesis más escandalosa es, en realidad, la

más plausible: que esas otras evidencias que

faltan quizás se hallen enterradas más

profundamente de lo que nadie ha buscado, y/o

en lugares que nadie ha explorado (quizás en las

orillas del antiguo Nilo, hoy situadas a varios

kilómetros del Nilo actual; o acaso en el fondo

del Mediterráneo, que durante la última glaciación estaba seco). Si la Esfinge datara de

una fecha tan reciente como son los años de

5000 a 7000 a.C, creo que probablemente había

otras evidencias en Egipto de la civilización que

la esculpió. Sólo las nuevas investigaciones

pueden resolver esta cuestión.

Se envió un resumen del trabajo de nuestro

equipo a la Sociedad Geológica de

Norteamérica (GSA), y fuimos invitados a

presentar nuestros descubrimientos en una

sesión de la convención de dicha sociedad

celebrada en San Diego en octubre de 1992

(una especie de «su-percopa» de la geología).

Geólogos de todo el mundo se apiñaron a

nuestro alrededor, sumamente intrigados.

Montones de expertos en diversos campos

relacionados con nuestra investigación nos

ofrecieron su ayuda y consejo. Cuando

mostramos las evidencias, algunos geólogos

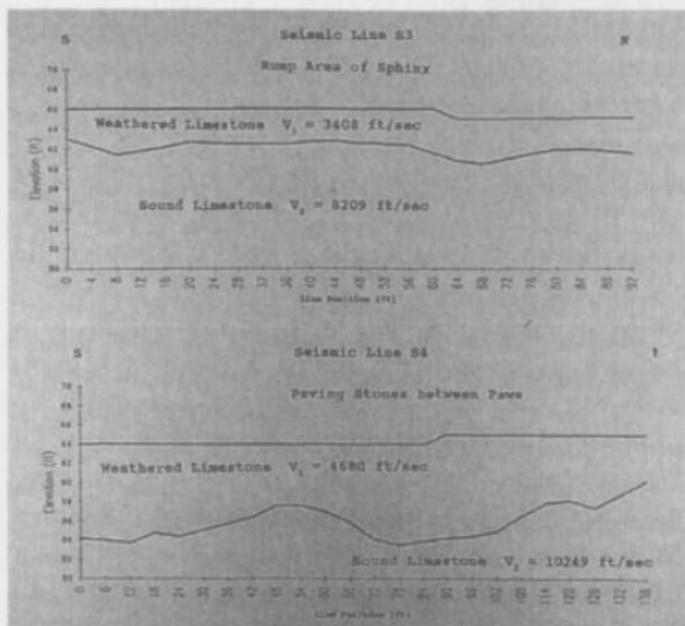
rieron, asombrados (como Schoch al principio)

de que en dos siglos de investigaciones nadie —

fuera geólogo o egiptólogo— se hubiera dado

cuenta de algo tan evidente: que la Esfinge

había sido erosionada por el agua.



Robert Schoch y Thomas Dobecki, que realizaron estos estudios, consideraron que la única explicación posible de esta disparidad es que esta parte dorsal de la Esfinge (S3) se debió de tallar en el lecho de roca en una fecha muy posterior a los costados y la parte frontal; quizás para facilitar uno de los primeros trabajos de reparación. (Diagrama de Thomas Dobecki.)

Habíamos iniciado nuestra estrategia ya desde

el primer estudio oficial, en abril, cuando

Schoch reconoció públicamente que la teoría

era geológicamente razonable. Aunque no

enviamos exactamente notas de prensa, sí

estábamos haciendo que el asunto se difundiera.

Un artículo publicado en Akbar el Yom, un

importante semanario egipcio, que suscitó

comentarios —previsiblemente—

adversos por

parte de toda una serie de eminentes

egiptólogos, presentaba, sin embargo, nuestro

propio argumento geológico de forma imparcial

y coherente. Lo interpretamos como un buen

700

presagio (¡por desgracia prematuramente!). No

nos fue tan bien con el idioma inglés: en

una

nota de agencia, Mimi Mann, arqueóloga

corresponsal de Associated Press en El
Cairo,

nos retrataba como un hatajo de
chiflados

cazadores de Atlántidas (a pesar de tres
horas

de entrevista personal). El doctor Zahi
Hawass,

director de Antigüedades de la Meseta
de Gizeh

y de Saqqara, y nuestro crítico más virulento

hasta la fecha, ridiculizó todo nuestro trabajo:

«¡Alucinaciones norteamericanas! West es un

aficionado. No hay absolutamente ninguna base

científica en nada de esto. Tenemos monu-

mentos más antiguos en la misma zona.

Y definitivamente no fueron construidos

por hombres del espacio o de la
Atlántida. Es

un sinsenti-do, y no permitiremos que
nuestros

monumentos

se

exploten

para

el

enriquecimiento personal. La Esfinge es
el alma

de Egipto». También se citaba extensamente a

otras autoridades no menos hostiles, mientras

que la geología de Schoch mereció únicamente

dos líneas.

Sin embargo, la reacción suscitada en la reunión anual de la GSA fue más considerada.

Después de ver nuestra presentación, los perio-

distas científicos y los de los principales medios

701

acudieron en busca de las reacciones de los

egiptólogos. «En modo alguno puede ser cierto.

Los pueblos de esa zona no podían disponer de

la tecnología, de las instituciones de gobierno o,

siquiera, de la voluntad de construir una

estructura así miles de años antes del reinado de

Khafre [Kefrén]», dijo Carol Redmount,

arqueóloga de la Universidad de California en

Berkeley y, por lo visto, una autoridad mundial

en lo que se refiere a la fuerza de voluntad de

los

pueblos

prehistóricos.

Nuestras

conclusiones se oponían frontalmente a
«todo lo

que sabemos de Egipto» (Los Angeles
Times,

23 de octubre de 1991).

«Es ridículo —se mofó Peter Lecovara,

conservador adjunto del Departamento
Egipcio

del Museo de Bellas Artes de Boston
(Boston

Glo-be, 23 de octubre de 1991)—.

Miles de

eruditos han estudiado este tema durante cientos

de años, y la cronología está bastante estableci-

da. Ya no nos aguardan grandes sorpresas.»

Enfrentados a las evidencias aportadas por

Galileo en favor de un sistema solar

heliocéntrico, los astrónomos tolemaicos habían

planteado exactamente la misma objeción. Del

montón de «expertos» consultados, sólo dos,

Lanny Bell (de la Universidad de Chicago) y

702

John Baines (de la de Oxford) observaron que

la geología introducía un nuevo elemento en la

cuestión de la edad y la autoría de la Esfinge.

Pero ambos descartaron nuestras conclusiones

sin más.

Felizmente, la prensa se mostró algo más

interesada. Para cuando terminó el congreso de

la GSA habían aparecido ya importantes men-

ciones en cientos de periódicos de todo el

mundo; estábamos en la CNN, en los

informativos y en la radio. Habíamos superado

ya la línea de medio campo, y seguíamos avanzando.

Pero repentinamente hubimos de pedir tiempo muerto y abordar la cuestión — ya

mencionada— del supuesto parecido entre la

Esfinge y Kefrén. Sólo para los egiptólogos el

rostro de Kefrén se parecía a la

deteriorada faz

de la Esfinge. Ante los avezados ojos de los es-

cultores, pintores y fotógrafos profesionales

consultados en mis frecuentes viajes a Egipto,

la Esfinge y Kefrén tenían muy poco en común,

aparte de la humanidad de sus semblantes. Sin

embargo, en un artículo publicado en National

Geographic (abril de 1991), Mark
Lehner

«demostraba», con la ayuda del
tratamiento de

imágenes por ordenador, que la
deteriorada faz

703

de la Esfinge y el rostro de Kefrén eran
una y la

misma cosa. Para llegar a aquella
conclusión,

Lehner reconocía que había utilizado la
cara de

Kefrén como modelo. Dado que los ordenadores hacen lo que se les dice, la previsible conclusión fue una Esfinge con un

rostro como el del faraón. La «prueba» de

Lehner no era sino una tautología tecnológica.

Se podría utilizar la misma técnica informática

para «demostrar» que la Esfinge era, en realidad, Elvis Presley.

Desgraciadamente, en un artículo de seis columnas el New York Times aceptó al pie de

la letra la reconstrucción de Lehner, y lo mismo

hizo la prestigiosa revista británica New

Scientist. En una época en la que se pierde la

cabeza por la tecnología, ¿quién iba a dar más

crédito a las opiniones de los escultores y

artistas que a unos gráficos
artificialmente

generados por ordenador? Cuando se
halla am-

pliamente difundida, la desinformación
es tan

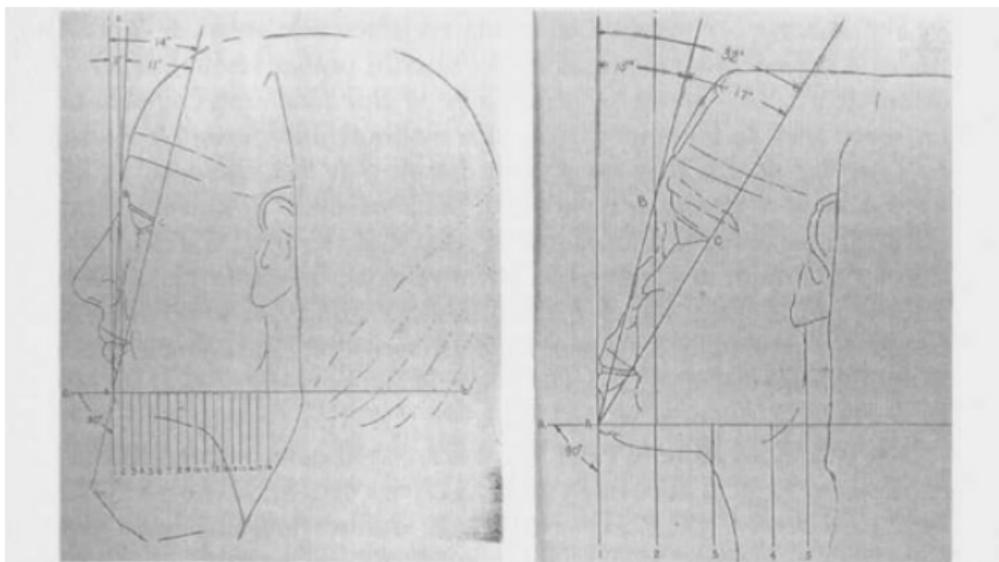
buena como la información en tanto no
se

desmienta. Nos tocaba a nosotros, pues,

demostrar que se trataba de una
irregularidad

académica.

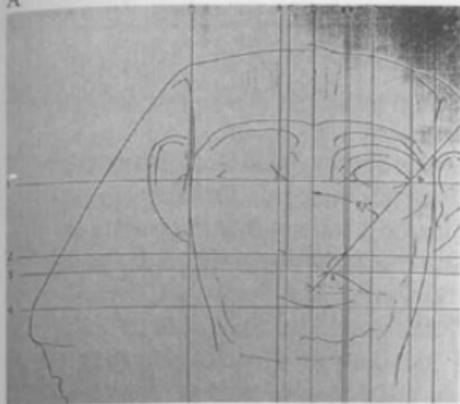
704



Estudios comparativos, realizados por el detective Frank Domingo, de la estatua de Kefrén del Museo de El Cairo y la Gran Esfinge. Aquí se compara la estructura facial del perfil de ambas estatuas. A pesar del deterioro sufrido por la Esfinge, está claro que la estructura de ambos rostros es radicalmente distinta.

705

A



B



C



Las ilustraciones A) permiten comparar el rostro de las estatuas visto de frente. B) y C) son reconstrucciones artísticas realizadas por Domingo del rostro de la Esfinge tal como debía de ser antes de que fuera dañado: un rostro muy distinto del de Kefrén.

Y ¿quién podía proporcionar una opinión

experta e informada que hiciera frente al ordenador de Lehner?

¿Por qué no la policía? A Boris Said, nuestro productor ejecutivo y director de proyecto, se le ocurrió la inspirada idea de

plantear el problema a un artista forense de la

policía, cuyo trabajo diario consiste en

reconstruir rostros partiendo de evidencias

fugaces o recordadas sólo parcialmente.
Una

serie de llamadas telefónicas nos
llevaron al

detective Frank Domingo, veterano
artista

forense del Departamento de Policía de
Nueva

York. Domingo estuvo de acuerdo en

acompañarnos a Egipto en nuestro
siguiente

viaje para asegurarse de obtener las
fotografías

y mediciones precisas, tanto de la
estatua de

Kefrén como de la Esfinge, que
necesitaba para

realizar su trabajo.

Unos meses después, el informe de Frank

Domingo, ya completado, corroboraba lo

evidente: «Tras revisar mis diversos dibujos,

esquemas y mediciones, mi conclusión final

concuerta con mi impresión inicial; es decir, las

dos obras representan a dos individuos

distintos. Las proporciones en la vista frontal, y,

especialmente, los ángulos y la protuberancia

facial en las vistas laterales me convencieron de

que la Esfinge no es Kefrén. Si los antiguos

egipcios eran técnicos hábiles y capaces de

duplicar imágenes, entonces estas dos obras no

pueden representar al mismo individuo

...».

El rostro de la Esfinge no fue nunca el de

Kefrén. De quién podría ser es ya otra cuestión,

importante, pero aún sin respuesta (los enigmas

707

de la Esfinge no han terminado ni mucho menos). Kefrén no mandó esculpir la Esfinge.

La observación casual de Schwaller de

Lubicz

se ve respaldada hoy por el saber geológico y

las evidencias geofísicas. La Gran Esfinge es

mucho más antigua que el Egipto dinástico,

aunque falta por determinar su antigüedad

exacta.

Actualmente se está desarrollando una nueva y sofisticada tecnología que

permitirá

medir los efectos del bombardeo de rayos

cósmicos en los isótopos presentes en la roca.

Con estos datos, los científicos podrán

determinar cuándo se separó la roca de su lecho

y quedó expuesta a la intemperie. Dentro de

unos límites amplios, eso nos debería pro-

porcionar una fecha científicamente verificada

para la realización de la Esfinge.

Mientras

tanto, nuestro equipo seguirá buscando en el

subsuelo, mediante sismógrafos, o, quizás,

radar y otras nuevas tecnologías, nuevas evidencias

de

la

civilización

perdida

responsable de la Esfinge y de su conjunto de

templos.

Mi intuición (ahora bien informada) me

dice que, cuando finalmente logremos

establecer científicamente una fecha para la

708

Esfinge, dicha fecha estará tan atrás en

el

pasado remoto que nos va a parecer
literalmente

alucinante.

Apéndice III

Nueva

actualización

sobre

la

Esfinge

(septiembre de 1999)

DESDE QUE, EN 1994, se redactara la anterior

actualización sobre la Esfinge, se ha desatado la

polémica tanto en los círculos académicos como

en los profanos. (En mi próximo libro,

Unriddling the Sphinx: Notes from a Heretics

Journal, se narrará toda esta historia con jugosos —y, a veces, sangrientos—

detalles.

Aquí me limitaré a describir los avances,

acontecimientos

y

descubrimientos

más

destacados.)

Distensión en Gizeh

Aunque puede parecer que esto no se halla

directamente relacionado con el desarrollo (o la

refutación) de la teoría de la Esfinge (con su

709

premisa de que en Egipto —y acaso en todo el

mundo— existió una sofisticada y elevada

civilización en una época en la que, según la

teoría estándar, no existía absolutamente

ninguna civilización sofisticada), resulta bastante importante de cara a las investigaciones posteriores.

Desde que, en 1991, presentáramos por primera vez nuestras evidencias, en la

convención anual de la Sociedad
Geológica de

Norteamérica, ha predominado una
atmósfera

de hostilidad constantemente creciente
entre

nosotros y nuestros partidarios, por una
parte, y

el

es-tablishment

académico

ortodoxo,

egiptológico y arqueológico, por la otra.
Se han

lanzado virulentas campañas contra
nosotros en

los medios de comunicación,
aparentemente

proporcionales a nuestro propio éxito a
la hora

de lograr que nuestro trabajo llegara a
una

amplia audiencia internacional. Se han
dirigido

ataques e injurias personales

directamente

contra nosotros, y hemos respondido con la

misma moneda a través de Internet, de la televisión y de los medios de comunicación

impresos. Obviamente, todo esto ha eliminado

cualquier posibilidad de que continuáramos con

nuestro trabajo en Egipto.

Sin embargo, la presencia de Robert Bauval

en el congreso de la Fundación Edgar Cayce

celebrado en Virginia Beach en 1997 (que con-

tó también con la participación del doctor Zahi

Hawass, director de la meseta de Gizeh),

supuso el inicio de un intento de «proceso de

paz». Promovido por varios

«pacificadores»

bienintencionados e independientes, el proceso

adquirió vida por sí mismo, y en mayo de 1998,

por razones que no acabo de comprender

plenamente, las relaciones personales se habían

distendido considerablemente y parecían

mejorar. En esta atmósfera de distensión,

actualmente parece posible que se
acepte una

propuesta de continuar el trabajo
patrocinada

por la universidad. Y aunque en el nivel
académico la oposición sigue siendo la
regla,

ahora dicha regla tiene excepciones.
Varios

arqueólogos y geólogos acreditados, y al
menos

un egiptólogo, han expresado un vivo
interés en

estas teorías, y les gustaría que se pusieran a

prueba

y

se

continuaran

explorando.

Actualmente somos optimistas respecto a la

posibilidad de que en un futuro próximo

podamos trabajar de nuevo en la meseta

de

Gizeh, así como en otros lugares de Egipto, en

aquellos emplazamientos (entre ellos Saqqara,

711

Dahshur, Abidos y Dendera) que creemos que

pueden proporcionar nuevas pistas sobre su

pasado remoto.

Nuevas evidencias, y una nueva visión

de

las antiguas 1. Los muros del recinto de la

esfinge

Aunque la oposición ortodoxa a las teorías

auténticamente revolucionarias como ésta suele

ser desmedida y, con frecuencia, se trata poco

más que de un pensamiento reflejo, si los

herejes esperan triunfar están
(¡estamos!)

obligados

a

responder

cuidadosa

y

detalladamente

a

todos

los

ataques,

especialmente a los que provienen de
fuentes

«oficiales». Aunque esto consume una
gran

cantidad de tiempo (y resulta
increíblemente

tedioso lidiar con quienes carecen de un
íntimo

conocimiento de los detalles
pertinentes), la

oposición obliga a los defensores de cualquier

nueva teoría tanto a perfeccionar como a

reexaminar las evidencias de las que disponen,

así como a realizar una decidida búsqueda de

nuevas evidencias favorables.

En el presente caso, ambos procesos han producido importantes resultados.

Con los años, nos hemos dado cuenta de

que, puesto que la Esfinge ha sido reparada con

712

tanta frecuencia durante los últimos 4.500 años,

su propio testimonio resulta ser menos importante —y mucho más confuso— que el

del recinto que la rodea. Por otra parte, los tra-

bajos de reparación más recientes, completados

en 1998, han ocultado la mayor parte de las

evidencias de erosión más prominentes, elimi-

nando la posibilidad de estudiarlas con más

detalle. En nuestra opinión, es el muro que la

rodea el que refuta más fácilmente todos y cada

uno de los intentos de preservar la cronología

ortodoxa mediante explicaciones

alternativas de

este extremo y dramático desgaste.

Por fortuna para los visitantes de Egipto,
el

muro del recinto resulta sumamente
visible

desde diversos puntos de observación
en torno a

la Esfinge (en la actualidad resulta
imposible

entrar en el recinto de la Esfinge para
tener una

visión más cercana sin un permiso especial de

las autoridades). Se puede seguir fácilmente

este razonamiento desde cualquiera de los

ángulos de visión disponibles. Sin necesidad de

entrar en minuciosos detalles geológicos, las

cuestiones implicadas son las siguientes:

El muro occidental del recinto se puede ver

desde la parte superior del muro meridional (el

flanco derecho de la Esfinge), mientras que, a

713

su vez, el muro meridional (la evidencia más

importante) se puede observar claramente desde

la parte superior del muro occidental (detrás de

las ancas de la Esfinge).

Desde cualquiera de estos ángulos, se pueden observar claramente las profundas

fisuras verticales tanto de la cara occidental del

muro del recinto como de la meridional. Éstas,

de acuerdo con Robert Schoch, constituyen las

marcas indicadoras de un desgaste debido a las

precipitaciones, y sólo pueden haber sido

producidas por la lluvia y el
consiguiente

recorrido del agua por la meseta y sobre
los

bordes de los muros del recinto. Es este

recorrido el responsable de que el
desgaste del

muro del recinto sea mucho más
profundo que

el de la propia Esfinge (afectada
únicamente

por la caída de la lluvia).

Creemos que es el patrón del desgaste de la

cara meridional del muro el que proporciona

una prueba incontrovertible no sólo del tipo de

erosión, sino del tipo de condiciones

responsables de dicha erosión, y, en

consecuencia, y por extensión, de la enorme

antigüedad de la Esfinge.

Los planos de estratificación de la

meseta

de Gizeh se inclinan sobre dos ejes, que van de

714

norte a sur y de oeste a este. La Esfinge consta

de tres capas (o «miembros»): el miembro 1, el

más inferior, es de una piedra caliza muy dura,

y actualmente queda oculto tras los bloques de

reparación; el miembro 2, de una piedra caliza

mucho más blanda, formado por capas más

duras y más blandas alternadas, configura todo

el cuerpo de la Esfinge; el miembro 3, la caliza

más dura de todas, forma la cabeza de la estatua

(que constituye el único ejemplo del miembro 3

en toda la meseta).

Tanto el miembro 1 como el 2 se pueden ver con claridad en los muros del recinto. En la

base del muro meridional (visto desde detrás de

la Esfinge) aflora la cresta más oscura de roca,

mucho más alta en el extremo occidental del

muro, que discurre totalmente recta de oeste a

este, para finalmente desaparecer bajo el

miembro 2 en el extremo oriental del muro.

Aunque áspero y desgastado, el miembro 2

define inequívocamente la línea original del

muro.

El miembro 2, más blando, abarca el resto

del muro del recinto. Desde el mismo punto de

observación situado detrás de la Esfinge resulta

evidente que éste no se ha erosionado de manera uniforme. El tercio occidental del muro

715

se halla bastante más profundamente desgas-

tado que los dos tercios orientales, que conservan, más o menos, su perfil continuo

original. Sin embargo, el tercio occidental ha

sido excavado, formando una cavidad

larga y

cóncava, con unas enormes y
redondeadas

fisuras verticales que penetran en ella.
Se puede

ver fácilmente que ha desaparecido más
de un

metro de la superficie original.

Sólo una hipótesis geológica puede
explicar

este desgaste diferencial del muro
meridional:

inmensas cantidades de agua de lluvia,
durante

largos períodos de tiempo, corriendo
meseta

abajo y sobre esta parte occidental del
muro. Al

formarse rápidamente un canal poco
profundo

en las capas blandas superiores, el agua
se

encaminaría principalmente hacia esta
sección

del muro, desgastándola mucho más

drásti-

camente que la parte oriental, que
únicamente

se vería afectada por la propia lluvia (al
igual

que la Esfinge), dejando su perfil
horizontal

más o menos intacto.

Para refutar la teoría de que la Esfinge
ha

sido desgastada por la lluvia, y, en

consecuencia, es en muchos miles de

años

anterior al Egipto dinástico, cualquier teoría

alternativa debe ser capaz de explicar satis-

716

factoriamente el patrón de erosión del muro del

recinto. Hasta la fecha, ninguna de las teorías

propuestas lo hace, pero tampoco se pueden ni

deben considerar inválidas sin una
detallada

refutación.

Por otra parte, las teorías ofrecidas
hasta

ahora se contradicen entre sí. En otras
palabras,

aunque la oposición parece estar unida
en el

hecho de oponerse a la teoría de la
Esfinge, las

explicaciones proporcionadas se anulan
unas a

otras, al menos en la medida en que, si una de

ellas resulta ser correcta, entonces todas las

demás están equivocadas, y lo que a ojos del

profano parece un frente unido enmascara un

estado de profundo desorden interno (dado que

ninguno de los proponentes de estas teorías

alternativas se toma la molestia de

señalar las

falacias que contienen las teorías de sus
propios

colegas).

Finalmente, las teorías alternativas
fallan no

sólo en que no abordan la cuestión del
desgaste

del muro del recinto, sino también en el
hecho

de que, si alguna de ellas es correcta,
entonces

las tumbas y otras estructuras talladas en
piedra

situadas en las proximidades de la
Esfinge y

que datan incuestionablemente del
Imperio

Antiguo, talladas en el mismo nivel de la

717

Esfinge y del mismo miembro de piedra
caliza,

deberían mostrar similares patrones de
desgaste,

cosa que no hacen. Los visitantes de este emplazamiento pueden examinar fácilmente

esta evidencia por sí mismos.

A continuación indicamos, en forma resumida, las principales teorías alternativas

propuestas hasta la fecha, seguidas de unos

breves comentarios cuando resulta apropiado:

a) Las condiciones actuales explicarían

el

desgaste

(doctor

Mark

Lehner,

arqueólogo/egiptólogo):

En

este

momento,

debido

a

la

contaminación y a otros factores, como
la

acidez de las escasas lluvias que
experimenta

esta zona en invierno, la Esfinge se está
desgastando rápidamente. Para Lehner,
esto es

suficiente para explicar el desgaste de la
Esfinge y mantener su datación ortodoxa.

Pero estas condiciones son consecuencia del moderno desarrollo industrial y no se

aplicaban en tiempos antiguos. Para Schoch,

por muy rápido que fuera el actual desgaste, ni

produce ni podría producir el patrón de erosión

que actualmente podemos observar. Por otra

parte, en un artículo escrito por Lehner en la

década de 1980 reconoce que la Esfinge se

718

había erosionado ya hasta el nivel actual cuando

se llevó a cabo el primero de los trabajos de

reparación, en época dinástica. Lehner

considera que éste tuvo lugar en el Imperio

Nuevo (1550-1050 a.C). Dado que sólo mil

años separan el Imperio Antiguo del Nuevo, y

dado que se puede afirmar con cierto grado de

confianza que la Esfinge estuvo enterrada hasta

el cuello durante los aproximadamente 4.000

años que ocuparon los dos períodos intermedios

que siguieron a la desintegración de los

Imperios Antiguo y Medio, respectivamente,

queda únicamente un margen de unos
600 años

para que se desgastara aproximadamente
un

metro de la piedra caliza de la Esfinge.
Para

Schoch, esto resulta imposible. Y —una
vez

más— en el caso de que hubiera sido
posible,

entonces las otras tumbas del Imperio
Antiguo

situadas en las inmediaciones también

habrían

perdido un metro de superficie. Pero no lo han

hecho.

b) El agua del subsuelo, al filtrarse en la roca

debido a la capilaridad, desgastó la Esfinge

(doctor K. Lal Gauri, geólogo).

Esto produciría un patrón de erosión opuesto al

que actualmente podemos observar. La

Esfinge

719

y el muro del recinto mostrarían un patrón en el

que las capas inferiores habrían sido objeto de

un desgaste notablemente más profundo que las

superiores. Asimismo, este tipo de erosión se

aplicaría también a las partes interiores de las

tumbas talladas en la roca de las inmediaciones.

Sin embargo, los muros de dichas tumbas no se

hallan desgastados.

c) La arena húmeda apilada contra la Esfinge

durante siglos ha sido la que la ha desgastado

(doctor James Harrell, geólogo).

Cuando se han realizado excavaciones en la

Esfinge, la arena ha resultado estar húmeda, lo

que significa que retiene la humedad de las

pocas lluvias que se producen.

Pero ésta constituye una forma de erosión

totalmente nueva, inventada especialmente para

mantener la datación aceptada para la Esfinge.

Obviamente, no explica la erosión diferencial

del muro del recinto, ni el patrón de desgaste

global.

d) La piedra de la Esfinge se talló de tan mala

calidad que hubo de ser reparada casi al mismo

tiempo que se tallaba (Zahi Hawass, ar-

queólogo/egiptólogo, director de la meseta de

720

Gizeh).

Nuestras objeciones a las teorías alternativas ya

mencionadas se aplican también aquí. Si la

piedra era de tan mala calidad, entonces las

tumbas de las inmediaciones, talladas de la

misma piedra caliza del miembro 2, también

habrían requerido una reparación instantánea.

Curiosamente, el doctor Hawass, en

contraste

con Lehner, considera que el trabajo de reparación más antiguo de la Esfinge tuvo lugar

en el Imperio Antiguo, dado que los bloques

empleados en dicha reparación coinciden

estilísticamente con la cantería de dicha época.

Lehner está de acuerdo con ello, pero cree que

los canteros del Imperio Nuevo
aprovecharon

bloques anteriores (del Imperio
Antiguo) para

realizar su trabajo. Sin embargo, no hay
evidencias de ello. Dado que cada
bloque

empleado en la reparación había de ser
labrado

a propósito y específicamente para
reparar las

curvas del cuerpo de la Esfinge, este

procedimiento implicaría, cuando
menos, el

mismo trabajo —y puede que incluso
más—

que la utilización de piedra nueva.
Estamos de

acuerdo en que el primer trabajo de
reparación

dinástico se llevó a cabo en el Imperio
Antiguo,

721

pero no porque la piedra fuera de mala
calidad

(no lo es: aunque más blanda que los miembros

1 y 3, en terminología geológica se la considera

una piedra caliza «competente»), sino porque la

Esfinge se hallaba ya desgastada.

e) La Esfinge es un yardang (doctor Farouk

El-Baz, geólogo).

Yardang es un término geológico que define un

afloramamiento de piedra más dura que sobresale

de la superficie del desierto circundante.

Durante millones de años, esta piedra más dura

resiste la acción de la lluvia, el viento y la

arena, mientras que la piedra más blanda que se

halla a su alrededor desaparece y pasa a

constituir el suelo del desierto. En ocasiones, el

yardang sobresaliente adquiere una forma

oblonga parecida a la de la Esfinge. Las

famosas mesetas del oeste norteamericano

constituyen

espectaculares

ejemplos

de

yardangs. El-Baz considera que la Esfinge

había adquirido ya vagamente su forma de

manera natural, y que ésta fue perfeccionada

hasta darle su apariencia de león por ios escultores de Kefrén.

Sin embargo, para producir el cuerpo de la

Esfinge se hubo de extraer también piedra de

722

los alrededores, que no constituye (ni

consti-

tuyó nunca) un yardang. Aparte de la cabeza

(que originariamente pudo serlo), el cuerpo de

la Esfinge se hallaba bajo la superficie del de-

sierto, y todo su desgaste sólo pudo haberse

producido después de que fuera tallado in situ.

2. Descubrimientos recientes

Un argumento común planteado por los críticos

es: si realmente existió en la antigüedad una

civilización tan avanzada y tecnológicamente

sofisticada, ¿cómo es posible que la Esfinge sea

el único resto que tenemos de ella?

La respuesta es sencilla: no lo es, ni nunca

hemos pretendido que lo fuera (recuérdese lo

que ya hemos comentado respecto a las dos

fases de construcción de la pirámide de Kefrén

y al Oseirion de Abidos).

En los últimos cinco años, una detallada

investigación ha puesto de relieve nuevas piezas

del rompecabezas, todas las cuales se pueden

visitar y examinar por cualquiera:

a) La tumba de Khentkaus. Esta curiosa

estructura es un gran monolito cuadrado de

roca, toscamente tallado, y coronado por un

cuadrado en ruinas de grandes bloques tallados

cuyo estilo es el típico del Imperio Antiguo. Se

723

supone que esta estructura se construyó como

tumba para Khentkaus, una de las reinas de

Mikerinos (o Menkaura), constructor de la

tercera pirámide. La base de roca estuvo antaño

íntegramente recubierta con grandes bloques de

revestimiento, parecidos a los bloques

empleados en la reparación de la Esfinge en el

Imperio Antiguo. La mayor parte de estas

piedras de recubrimiento o bien han caído, o

bien han sido robadas a lo largo del tiempo.

En la cara norte de la roca hay varias fisuras, profundas y redondeadas, parecidas a

las de la Esfinge y los muros del recinto que la

rodean, como ellas típicas de la erosión por el

agua, lo que sugiere firmemente que, fuera lo

que fuere originariamente la tumba de Khent-

kaus, su base se talló mucho antes de la época

dinástica.

Esta convicción se ve fuertemente reforzada

—acaso de manera irrefutable— por la observación de la esquina noroeste de la base.

Aquí podemos ver las piedras de la superficie

prácticamente intactas en extensas zonas tanto

de la parte occidental de la pared norte
como de

la parte septentrional de la pared oeste.
Sólo ha

desaparecido de la esquina una única
hilera de

piedras, lo que significa que la roca
subyacente

724

se halla eficazmente protegida de
cualquier tipo

de desgaste y que, evidentemente, ha
estado

protegida desde que se aplicó la piedra de

recubrimiento.

Sin embargo, un cuidadoso examen muestra

que esta roca se halla profundamente

desgastada y alisada, y que, en consecuencia,

debía de haber sido ya erosionada cuando se

pusieron las piedras de recubrimiento.

Dado

que no hay nada que indique que las piedras de

recubrimiento fueran originariamente del

Imperio Antiguo, esto únicamente puede

significar que la base de Khentkaus fue tallada

mucho antes, que luego el agua la erosionó

como a la Esfinge, y que posteriormente se

reparó y revistió durante el Imperio Antiguo.

Aunque no resulta demasiado espectacular

como experiencia visual, creemos que, cuando

acuda un grupo de geólogos neutrales e independientes al emplazamiento para examinar

nuestras evidencias, esta esquina noroccidental

podría ser la pieza del rompecabezas que

completara nuestro razonamiento.

b) Los pozos de Saqqara. Saqqara cuenta con

varias tumbas-pozo, que no son otra cosa que

pozos cuadrados, muy profundos, excavados en

725

piedra caliza. Prescindiendo de cuándo se

excavaron originariamente, las paredes de estos

pozos se hallan en un estado casi prístino (que

es lo que cabría esperar de un pozo profundo

que hubiera estado lleno de arena desde su

formación). Esto se aplica incluso a la llamada

«tumba meridional de Zoser», excavada en

torno al año 2700 a.C. A pesar de que,

estrictamente hablando, este pozo no es una

tumba, sino que forma parte de una

construcción más compleja, su
aparición es

similar a los pozos posteriores, y, como
en el

caso de éstos, sus lados no muestran una
erosión apreciable.

Hay en Saqqara, sin embargo, dos pozos
que no se ajustan a este patrón o norma
general.

A unos 200 metros al este del punto
medio

exacto de la cara occidental de la

pirámide

escalonada, se encuentra un pozo
anómalo

(justamente detrás del alambre que
rodea los

edificios meridionales). Este pozo,
protegido

por su propia y destartalada valla, es
más

pequeño que las tumbas, muy profundo,
y sus

lados están fuertemente desgastados,
formando

el patrón ondulado típico de la erosión
por el

agua (que, en este caso, se debería al
agua

estancada que llenaba el pozo, más que
al agua

726

de lluvia caída por sus paredes durante
largos

períodos de tiempo). No resulta fácil de
ver, ya

que está cercado, y la arena acumulada
en sus

bordes hace peligroso acercarse demasiado;

pero el desgaste es visible cuando uno se sitúa

en una de las zonas de suelo elevado que rodean

el pozo.

Un pozo idéntico y parecidamente

desgastado se puede encontrar al sur de éste,

exactamente al sur de una entrada abierta en la

parte izquierda del muro situado detrás de las

primeras columnas de la columnata que lleva al

complejo de la pirámide escalonada.

El profundo desgaste de los muros de

ambos pozos sólo se puede explicar, en mi

opinión, como el resultado del hecho de que se

hubieran excavado en una época muy antigua,

se hubieran llenado de agua y hubieran permanecido así hasta que el clima cambió y las

arenas del

desierto los invadieron. En otras palabras:

Saqqara, como la meseta de Gizeh, formaba

parte de la civilización, mucho más antigua, que

predominó en Egipto antes de que se formara el

desierto del Sahara. Es posible que la propia

pirámide escalonada oculte los restos de una es-

tructura más antigua.

727

c) La pirámide roja de Dahshur. La parte

inferior, en ruinas, de la llamada «cámara

mortuoria» ha sido objeto de escasa atención

por parte de los egiptólogos. Se supone

que

constituye otro caso de tumba
«saqueada». Pero

un

examen

detallado

revela

varias

características anómalas. Normalmente,
una

tumba saqueada contiene un sarcófago, a

menudo roto en pedazos. Pero aquí no hay

sarcófago alguno. Por otra parte, la propia

cámara no se parece a ninguna otra tumba

normal egipcia. Presenta un aspecto más bien

«megalítico», no muy distinto de algunos de los

túmulos megalíticos de Gran Bretaña, Escocia y

Gales. Se trata de una construcción en

forma de

herradura, formada por grandes pedruscos

toscamente labrados, apilados unos encima de

otros, y las piedras que forman el pavimento

parecen haber sido arrancadas.

Y lo que es más importante: mientras que

los muros de piedra caliza, alisada y finamente

labrada, de la parte superior de esta
cámara no

muestran signos de envejecimiento ni de
desgaste (aparte de la pátina de polvo y
mugre

acumulada durante cerca de 5.000 años),
las

piedras de la parte inferior parecen
erosionadas

728

y muy viejas. Dado que no es posible
que

llegaran a esta condición protegidas,
como

estaban, en el interior de la pirámide
roja,

debían de haber estado ya desgastadas
cuando

ésta se construyó.

En otras palabras: es posible que nos

encontremos de nuevo ante un
yacimiento muy

remoto incorporado a una construcción
del

Imperio Antiguo, muy posterior. En los últimos

años se ha descubierto en Egipto al menos otra

estructura de aspecto megalítico (en Nubia, al

oeste de Abu Simbel), que provisionalmente se

ha datado en torno al año 7000 a.C. ¿Acaso la

«cámara mortuoria» data también de este pe-

ríodo? No parece una construcción «de

tiempos

de la Esfinge», pero ¿es posible que
haya varios

períodos aún no descubiertos en la larga
historia

de Egipto? También la «cámara
mortuoria»

espera

el

examen

de

los

geólogos

independientes.

Otras teorías alternativas y una anécdota

Por si no teníamos bastantes problemas
con

nuestros adversarios académicos,
recientemente

ha surgido también la oposición de
varios

críticos independientes.

Lynn Picknett y Clive Prince, en su obra

The Stargate Conspiracy (Little Brown, Gran

Bretaña, 1999), parecen incapaces de aceptar tal

cual es la distensión que actualmente preside

nuestras relaciones con las autoridades en la

materia. Utilizando una investigación extensa,

pero extremadamente selectiva, y sin
contactar

nunca con nosotros directamente para
recabar

nuestros puntos de vista, estos autores
afirman

que nosotros (yo mismo, Bauval,
Hancock y

otros) formamos parte de una sombría

conspiración derechista, dirigida por la
CÍA,

para impedir la difusión pública de los
secretos

pero trascendentales descubrimientos
realizados

en la meseta de Gizeh. El propósito de
esta

supuesta conspiración no queda claro.

Asimismo, se retrata a Schwaller como
a un

extremista,

derechista,

protofascista

y

antisemita. Para ello se basan en un
único y

oscuro libro, profundamente parcial,
titulado

Al-Kemi, escrito por André
Vandenbroeck, un

escritor y erudito que vivió y estudió
durante un

año con Schwaller de Lubicz, en los
últimos

años de la vida de éste.

Este retrato resulta ser, en el mejor de
los

casos, una grotesca interpretación errónea. Sin

entrar en detalles, lo que requeriría citar largos

730

párrafos tanto de The Stargate Conspiracy como

de Al-Kemi, y contrastarlos con los párrafos

pertinentes de la obra de Schwaller, como

mínimo debemos dejar claro que las

acusaciones de protonazismo y de
fascismo son
falsas.

Ciertamente,

Schwaller

era

tradicionalista, creía en un orden
establecido y

espiritualmente gobernado, y se
horrorizó al ver

cómo después de la primera guerra
mundial

Europa se desintegraba ante sus ojos.

Pero su

objetivo no era establecer en el poder a una élite

de gángsters, que era exactamente lo que Hitler,

Mussolini y otros como ellos lograron hacer.

También creía apasionadamente en la jerarquía;

es decir: creía (como ya hemos mencionado a lo

largo del libro) que es el chef, y no los

friegaplatos, quien debe regir el restaurante, y

que es el entrenador quien debe dirigir el

equipo, y no los chicos de las bebidas. Esto no

es «elitismo» en el sentido peyorativo habitual;

es simplemente el modo de que las cosas

funcionen bien. En cuanto al supuesto

antisemitismo, sólo tenemos la palabra de

Vandenbroeck. No es imposible que en privado

sustentara este punto de vista (por desgracia, se

trata de un rasgo común en los círculos esotéricos occidentales). Sin embargo, no se

731

percibe indicio alguno de dicha actitud en

ninguna de sus voluminosas obras (yo mismo,

pese a mi equívoco apellido anglosajón,
soy

judío, y cuando en los escritos de
alguien

subyace la menor tendencia antisemita,
la

detecto inmediatamente). Da la
impresión de

que el principal objetivo de
Vandenbroeck en

su libro fue el de hacer saber a sus
lectores que

él, Vandenbroeck, era realmente el

discípulo

iluminado, que se había sometido brevemente a

la tutoría de un maestro lleno de defectos. Pero

su actuación no convence.

Y hablando de conspiraciones, mucho más

explícito y convincente que Picknett y Prince se

muestra el reverendo Texe Marrs, de Austin

(Texas). Este cristiano fundamentalista y abiertamente virulento antisemita, afirma, en su

Power of Prophecy Newsletter (publicado poco

antes de que se celebrara en Egipto la fiesta del

tercer milenio), que Zahi Hawass es un enviado

de Lucifer. Según el reverendo, mientras la gran

celebración pública que señalaba el cambio de

milenio tenía lugar fuera de la Gran Pirámide,

en la Cámara del Rey se habría realizado una

ceremonia mucho más trascendente, en la que el

doctor Hawass y sus «secuaces» (¡a quienes no

nombra, pero entre quienes espero en-

732

contrarme!) habrían iniciado solemnemente el

breve pero violento reinado del
Anticristo sobre

la Tierra.

Finalmente, Robert Temple, autor de
The

Sirius Mystery, recientemente revisada y

actualizada, afirma que en realidad la
Esfinge

no es un león, sino un perro.

Epílogo

Resonancias de un pasado remoto

DERROCAR Y SUSTITUIR AL
ANTIGUO ORDEN, a

cualquier orden, constituye una empresa

arriesgada. Los revolucionarios llevan
una vida

notoriamente peligrosa.

«No hay nada más difícil de realizar, ni
de

más dudoso éxito, ni más peligroso de
manejar,

que el inicio de un nuevo orden de
cosas, puesto

que el reformador tiene enemigos en todos

aquellos que se benefician del antiguo orden de

cosas y sólo tibios defensores en aquellos que

se beneficiarían del nuevo, tibieza que se debe,

en parte, al temor de los adversarios que tienen

733

las leyes a su favor y, en parte, a la incredulidad

de la humanidad, que no cree nunca en nada

nuevo hasta que lo ha experimentado.

Así,

sucede que en cada oportunidad de atacar al

reformador, sus adversarios lo hacen con el celo

de los partidarios, mientras que los otros se

limitan a defenderle con escaso entusiasmo, de

modo que entre ellos corre un gran

peligro. Sin

embargo, es necesario ... examinar si
estos

innovadores son independientes, o si
dependen

de otros, es decir, si para poder llevar a
cabo sus

designios tienen que rogar, o son
capaces de

obligar. En el primer caso,
invariablemente

fracasan, y no logran nada; pero cuando
pueden

dependen sólo de su propia fortaleza y son

capaces de usar la fuerza, raramente fallan. Así,

sucede que todos los profetas armados han

conquistado, y los desarmados han fracasado

...», escribía Maquiavelo, con su característica y

directa perspicacia.*

Todos conocemos los problemas que han

experimentado los innovadores a lo largo de la

historia, desde Galileo hasta Stravinski.

En

prácticamente todas las esferas de la actividad

humana —intelectual, política, económica,

filosófica—, se opone resistencia a todo lo

nuevo (puede que la tecnología constituya la

única excepción). En el arte, aunque

lamentable,

dicha

resistencia

resulta

comprensible, y en ocasiones incluso
excusable

(los oídos acostumbrados a Brahms no
se

adaptan fácilmente a La consagración de
la

primavera).

Pero en la ciencia esta situación no debería

imperar. La ciencia —y los científicos nunca se

cansan de decírnoslo— es la búsqueda de la

«verdad objetiva». En teoría, una novedad

científica sobrevive o sucumbe en función de la

calidad y cantidad de las evidencias que la

sustentan. En la práctica, en la ciencia se opone

al cambio una resistencia tan feroz como en

cualquier otra área.** El físico y premio Nobel

Max Planck explicaba esta situación en un

pasaje muy citado: «Las grandes teorías

científicas no suelen conquistar el mundo por

haber sido aceptadas por sus adversarios,

quienes, gradualmente convencidos de su

verdad, acabarían por adoptarlas. Es siempre

raro encontrar un Saulo convirtiéndose en

Pablo. Lo que ocurre es que los adversarios de

la idea nueva finalmente se mueren, y la

generación siguiente crece bajo la influencia de

dicha idea». Alexander von Humboldt, el gran

naturalista del siglo xix, era igualmente

735

cáustico: «Primero niegan una cosa,
luego la

minimizan, y finalmente deciden que ya
hace

tiempo que se sabía».

La innovación en arte hiere la
sensibilidad;

la innovación en la ciencia hiere la
creencia. El

mundo académico, la erudición, se

mueve en un

terreno intermedio y mal definido entre
la

ciencia y el arte, y la novedad
académica se ve

sometida a la hostilidad a la que se
enfrenta la

innovación tanto en el arte como en la
ciencia.

Normalmente, la erudición trata de la

interpretación de unos hechos
«objetivamente»

observados. La interpretación que mejor encaja

con los hechos es la que resulta preferible.

Como en la ciencia, puede que los hechos

nuevos necesiten nuevas interpretaciones

académicas. Así, por ejemplo, el hecho

indiscutible de que el templo de Luxor

constituya un ejercicio de armonía y proporción

necesita de una nueva interpretación.

Pero en el

mundo académico resulta imposible, en última

instancia, «demostrar» científicamente la

validez de una interpretación antes que otra.

Considérese esta analogía: un grupo de

científicos marcianos bajan a la Tierra y se

interesan por el béisbol. Con los años,

acumularían una reserva de información
precisa

736

y verificable (hechos). Los materiales y

tamaños oficiales de la pelota y el bate,
los

distintos papeles de los jugadores, las

dificultades de la puntuación, e incluso
las

complejas reglas del juego: todo ello se
vería

sometido a una cuidadosa observación

científica. Pero si en Marte no se conocieran los

juegos, el conjunto se consideraría falto de

sentido y en absoluto lúdico: quizá se

interpretaría como un curioso rito religioso,

realizado por terrícolas supersticiosos, y que

despertaba

en

otros

terricolas

una

incomprensible respuesta emocional.

Sin embargo, si, mediante un golpe de

genio, alguno de aquellos marcianos
intuyera

cuál es la naturaleza de un juego, toda la

información sobre el béisbol, de otro
modo

desconcertante, pasaría a resultar
comprensible.

Puede que nuestros marcianos no
compartieran

necesariamente el entusiasmo de los
terricolas

por el béisbol, pero de repente éste
tendría

sentido. Aun así, resultaría imposible

«demostrar» que el béisbol es un juego,
o

siquiera que los juegos existen
(prescindiendo

de que ahora todas las piezas encajen).
Si, por

sus propias razones psicológicas

737

* El príncipe, capítulo 6: «De los nuevos
nuevos

dominios adquiridos por las propias
armas y la

propia habilidad».

** Véase el capítulo «Heresy in the
Church of

Progress», en mi libro The Case for
Astrology

(Arkana/Penguin, 1991), para un análisis

exhaustivo de la objetividad científica.

738

(les hace sentirse superiores; más avanzados,

por ejemplo), los marcianos prefieren seguir

contemplando el béisbol como una superstición

religiosa de los terrícolas,* no hay nada que

pueda obligarles a pensar de otro modo.

Algunas disciplinas académicas

reconocen

su

propio

carácter

interpretativo:

los

historiadores raras veces pretenden ser

científicos. Pero en otras, la lealtad
apasionada

jura la bandera de la ciencia, puesto que
en la

Iglesia del Progreso (la pseudo-religión encubierta que desde hace tres siglos reina

sobre el mundo occidental) es sólo el imprimátur de la «prueba científica» el que

confiere validez a todo, con la posible ex-

cepción del arte. Pero en la Iglesia del Progreso

el arte realmente no cuenta para la mayoría de

los asuntos serios. En el New York Times, la

sección dedicada al arte se denomina «Arte y

Ocio». Imagínese tí revuelo que se armaría si se

destinara a las ciencias una sección titulada

«Ciencia y Bricolaje».

Es el prestigio de la ciencia lo que muchos

académicos ambiciona Así, quienes juran la

bandera de la ciencia suelen ser
personas que

comprenden qué es la ciencia, cuáles
son sus

limitaciones, o qué hacen realmente los

739

científicos. Los egiptólogos y los
arqueólogos

son protablemente los peores de entre el
batallón

de truhanes académicos. A 1 candidatos
al

doctorado en arqueología o en egiptología no se

les exige realizar un solo curso que un físico, un

geólogo o un biólogo pudieran calificar de

«científico». Nunca se les ha enseñado (y, obvi

mente, nunca han aprendido por sí mismos) que

la ciencia avanza través del experimento, en el

que la medición, la «repetibilidad» y

«predecibilidad»

constituyen

componentes

esenciales de la comprobación de las teorías. Un

templo egipcio se puede medir, pero no se puede

repetir ni predecir; un texto egipcio no se puede

medir, ni repetir predecir. En otras palabras, por

su propia naturaleza la egiptología i

puede ser

una ciencia en el sentido en que lo son la física,

la biología la geología.

Los egiptólogos y los arqueólogos actúan

con la convicción errónea de que utilizar un

método sistemático para obtener los datos es,

por solo, suficiente para hacer ciencia.

Si éste

fuera el caso, también la fr nología y la astrología serían ciencias.**

En la vida real, los egiptólogos realizan su

trabajo tan científic mente como Jackson

Pollock, pero hablan como si fueran Einstein.

740

Ai la objeción más común y más fuertemente

pregonada a la teoría de Esfinge —no

sustentada por la geología y la geofísica
(ciencias tan te cas como la que más)—
es que

no tiene «ninguna base científica»,***
que se

trata de «seudociencia».****

Las evidencias de la interpretación
simbolista de Schwaller de Li bicz se
han ido

presentando a lo largo de este libro.
Pero el

lector del responder a la cuestión

fundamental

por sí mismo: ¿fueron construí los templos de

Egipto por unos hábiles pero supersticiosos

primitivo como afirman los egiptólogos

académicos?, ¿o fueron construidos p(

inspirados sabios y artistas, en nombre de una

ciencia sagrada extn madamente sofisticada?

* Un argumento que quizás podrían
esgrimir

eficazmente quienes odian el béisbol;
pero no

es éste el lugar para tratar de ello.

**

En

realidad,

la

astrología

es

considerablemente más científica que la
egiptología académica contemporánea,
dado que,

al menos, se basa en ciertas premisas
cuantitativas

vamente verificables. Pero no
disponemos aquí

de espacio para desarrollar esta tesis

*** Doctor Zahi Hawass, director de la
meseta

de Gizeh y de Saqqara, en Akhbi El
Yom, un

respetado semanario de El Cairo, 20 de
abril de

1991.

**** Doctor Mark Lehner, en el New
York

Times, 9 de febrero de 1992.

En el momento de escribir este epílogo
han

transcurrido treinta y cinco años desde
la

publicación de Le Temple de l'Hotnme,
y

quince desde la primera edición de este libro.

Sería estimulante poder decir que el pensamiento de Schwaller ha logrado abrirse

paso en el esta-blishment egiptoiológico.
Por

742

desgracia, incluso este proceso (que no dejaría

de ser un proceso «planckiano» normal, aunque

dolorosamente gradual) ha sido
abortado. Con

los años, muchos de los iniciales
adversarios

egiptológicos de Schwaller de Lubicz se
han

jubilado o se han marchado al encuentro
de los

42 tasadores de la sala del juicio de
Osiris. Pero

con ellos se marcharon también quienes,
al

menos en privado, se abrieron a sus

ideas en

alguna medida. Estos últimos han sido re-

emplazados por una generación de académicos

más jóvenes, pero todavía menos receptivos.

Cuando escribí *La serpiente celeste*, mi

intención era incluir un capítulo sobre los

problemas ya experimentados a la hora de

difundir el trabajo y las ideas de Schwaller.

Pero por entonces yo trabajaba en estrecha

colaboración con su hijastra, Lucie Lamy,

quien, en lo personal, mantenía relaciones

cordiales con al menos algunos egiptólogos

franceses. Ella confiaba siempre en que, al

final, el peso de las evidencias se haría

sentir

por sí mismo; y consideraba que
provocar a los

egiptólogos con un informe y un análisis
de su

propia conducta (la de 1978) no haría
sino

dificultar su aceptación. Atendiendo a
sus

deseos, me abstuve de tratar el tema.

743

Pero ha pasado el tiempo. Lucie Lamy

murió en 1984. A través de sus libros, y a través

de mis propios esfuerzos, las ideas de Schwaller

de Lubicz han logrado abrirse paso

modestamente en un segmento de la conciencia

pública. Diversos artistas, escritores, personas

creativas en general, y arquitectos en particular,

aceptan y aprecian instantáneamente la

interpretación simbolista cuando se les expone.

Saben por propia experiencia cómo funciona la

creatividad; y, en consecuencia, saben que las

obras maestras no las producen gentes

supersticiosas y primitivas. Por su parte, los

psicólogos, maestros, ingenieros, abogados,

médicos y otros profesionales, algunos

científicos —personas acostumbradas a valorar

las evidencias de un modo u otro—, la en-

cuentran también convincente con tal de que, de

corazón, no sean fundamentalistas de la Iglesia

del Progreso (como son muchos otros). Pero los

simbolistas siguen siendo pocos, y el proceso es

lento. Hoy está claro que ni el tiempo ni

las

evidencias obligarán nunca a los
egiptólogos a

repensar las premisas en las que se basa
toda su

disciplina.

Quedaba pendiente, pues, hacer un breve
resumen de la actual acogida otorgada al
Egipto

744

simbolista. Con él, el lector podrá
comprender

cómo se las ha arreglado la egiptología
académica para mantener su posición
frente a

una herejía tan sólidamente
documentada.

«La querelle des égyptologues»

En 1949, la aparición del primer libro
de

Schwaller de Lubicz, *Le Temple dans
l'Homme*

(un breve precursor o preámbulo de su
enorme

obra posterior, Le Temple de l'Homme),
provocó un escándalo entre los círculos
egiptológicos franceses. Aunque
normalmente

este tipo de disputas nunca llegan al
público en

general, este caso fue una excepción.
Durante

años, mientras trabajaban en Karnak y
Luxor

reuniendo evidencias, Schwaller y su
equipo

tuvieron la oportunidad de explicar el planteamiento simbolista de primera mano a los visitantes interesados en él.

Uno de ellos fue André Rousseaux, un eminente crítico literario francés. Rousseaux se

había convertido en partidario incondicional de

la interpretación simbolista y había seguido la

disputa académica muy de cerca.

Finalmente,

irritado por el tratamiento del que era
objeto la

nueva interpretación, presentó su visión
sobre el

745

asunto al público literario de la revista
Le

Mercure de Trance (julio de 1951), en
un largo

artículo

titulado

«La

querelle

des

égyptologues».

Como filósofo, orientalista y matemático

(sin ningún título oficial en ninguno de los

casos), Schwaller no tenía acceso directo a las

revistas especializadas en egiptología.

Sin

embargo, durante varios años otra persona se

encargó de defender el argumento simbolista en

su nombre: Alexandre Varille, un joven

egiptólogo muy respetado que se había

convencido de la interpretación de Schwaller de

Lubicz, y que, de hecho, había lanzado su

carrera por la borda para adherirse a ella

abiertamente.

Centrándose en la batalla que tenía lugar entre Varille y sus colegas ortodoxos,

Rousseaux resumía el planteamiento simbolista

y su potencial importancia para todo el pensamiento occidental. Respaldando su ensayo

con extractos de numerosas cartas y documentos, afirmaba lo siguiente:

1. Varille se adhería rigurosamente a

todas

las convenciones académicas al
presentar las

evidencias, y dichas evidencias eran, de
hecho,

746

incuestionables. Sin embargo, sus
colegas lo

habían tachado de «fantasioso». La
justificación

de ello era que, si todos los egiptólogos
estaban

de acuerdo en que era un fantasioso,
forzosamente había de serlo. (Tres
siglos antes,

en Inglaterra, se había esgrimido un
argumento

científico parecido por parte del
conocido «juez

de la horca», el juez Jeffries. La
cuestión era

entonces si había o no brujas. Tiene que

haberlas —sentenció el juez—, puesto
que hay

leyes contra ellas.)

2. Varille insistía en que las evidencias de De

Lubicz demostraban que la egiptología necesitaba una completa revisión. No es que la

egiptología académica estuviera equivocada,

sino que era, toda ella, superficial. Los textos

descifrados según el procedimiento estándar

parecían ilógicos e incoherentes,
cualidades que

se atribuían alegremente a los autores de
dichos

textos.

Pero

cuando

se

interpretaban

simbólicamente, los mismos textos
adquirían

perfecto sentido y resultaban coherentes
con

una visión del mundo que tenía vínculos
con el

cristianismo primitivo, el hinduismo y
otras

tradiciones esotéricas.

Varille sostenía que no había que
limitarse a

traducir literalmente los textos egipcios,
sino

que había que interpretarlos. Esto,
decían los

expertos, era absurdo, ya que, tal como
se

solían traducir, los textos no revelaban
ninguna

necesidad de interpretación. (Un
proceso

paralelo sería que los eruditos de la
Biblia

tradujeran la parábola del sembrador y
la

semilla, del Nuevo Testamento,

insistiendo en

que se trataba simplemente de un inútil
consejo

agrícola.)

3. Rousseau afirmaba que las revistas
académicas se negaban constantemente a
publicar los ensayos de Varille, todos
ellos

elaborados de acuerdo con los
procedimientos

estándar. Entonces, Varille fue acusado
por sus

adversarios de no facilitar «evidencias»
que

sustentaran su argumentación. Rousseaux
citaba

varias críticas concretas-lanzadas contra
los

simbolistas, y las respuestas de Varille

publicadas. Proponía una confrontación
in situ

en Luxor y Karnak, donde los
egiptólogos

tendrían la posibilidad de revisar por sí
mismos

las evidencias y, en su caso, de desacreditarlas.

El artículo de Rousseaux desató las furiosas

refutaciones de dos eminentes egiptólogos

franceses, Étienne Drioton, destinatario de una

gran parte de las críticas de Rousseaux, y Jean

Sainte-Fare Garnot. Ambos insistieron en que

no había una auténtica «riña» entre los egip-

tólogos, dado que todos ellos estaban de acuerdo en que Varille se equivocaba. Drioton

expresaba abiertamente su aprobación al «frente

común de silencio» erigido por los egiptólogos

para resistir al ataque de los simbolistas, citando

la unanimidad de opiniones como una evidencia

del carácter erróneo del punto de vista de la

oposición. Luego, Drioton planteaba algunas

otras objeciones egiptológicas, y declinaba la

oferta de reunirse en Luxor. Los egiptólogos

tenían demasiadas cosas importantes de las que

cuidarse para perder el tiempo desacreditando a

cuatro chalados (todavía no se había

podido

resolver la cuestión de cuántos áspides mataron

a Cleopatra). Sin embargo —afirmaba—, se

invitaba a los simbolistas a presentar sus

trabajos en los próximos congresos que se iban

a celebrar en Estambul y en Amsterdam.

En un artículo posterior se cedía a Varille el

espacio que le negaban las propias revistas

egiptológicas, para que respondiera punto por

punto a las objeciones (una gran parte de sus

razonamientos se han incorporado al texto

principal de La serpiente celeste-, por tanto, no

hay necesidad de detallarlos aquí). Sin

embargo, declinó la invitación de acudir a

Estambul y a Amsterdam, considerando, obviamente, que ni las ruinas egipcias turcas ni

las ruinas egipcias holandesas constituían lu-

gares apropiados para realizar el examen in situ

de las evidencias que los simbolistas solicitaban.

Por desgracia, para cuando apareció este

artículo Varille había fallecido en accidente de

coche. Los simbolistas habían perdido a su úni-

co portavoz oficial. Prácticamente todos los

ejemplares de Le Temple dans l'Homme fueron

destruidos en un terremoto, a primeros de la dé-

cada de 1950, con lo que el Egipto simbolista

quedaba oculto a la vista del público en

general.

Por lo que sé, no se prestó ninguna atención

académica a la obra de Schwaller hasta la

publicación, en 1957, de Le Temple de

l'Homme.

Entonces, Rousseaux volvió a sacar a luz la

cuestión, esta vez en la revista trimestral

literaria y filosófica Les Cahiers du Sud (núme-

ro 358). Allí resumía de nuevo las diversas

evidencias y cuestiones, e invitaba a

comentarlas a los especialistas. Entre las

personas que colaboraron en su artículo se

encontraba el doctor Arpag Mekhitarian (a

quien ya hemos aludido), el único egiptólogo

750

dispuesto a violar el «frente común de silencio». Pero nadie dentro de la egiptología

aceptó entonces el reto de Mekhitarian, ni nadie

lo haría cuando se escribió La serpiente celeste,

aunque (como ya hemos visto) algunas de las

ideas de Schwaller de Lubicz se filtraron en el

pensamiento egiptológico, sin hacer referencia

alguna a su fuente y sin reconocer que, si
uno

acepta esos aspectos concretos, de ellos
se sigue

necesariamente el resto de la
interpretación

simbolista. Visto desde fuera, el
deliberado

«frente común de silencio» logró su
objetivo.

Precisamente uno de mis propósitos al
escribir

La serpiente celeste fue el de romper

dicho

frente común.

Schwaller había tratado a sus
adversarios

con la ceremoniosa cortesía propia de la
antigua

usanza, invitándoles a la discusión y al
debate.

Lo único que obtuvo a cambio fue el
abandono

y el insulto. Estaba claro que ninguna

combinación de evidencias

documentadas,

lucidez y razón obtendría audiencia en el

establishment egiptológico. Ni la
paciencia ni la

urbanidad servían de nada. Pero una
polémica

que presentara el razonamiento
simbolista, al

tiempo que exponía, con detalles
concretos e

indiscutibles, la naturaleza de la
oposición, sí

podía causar un cierto bullicio (con tal de que

pusiera el dedo en la llaga). Al fin y al cabo,

Planck, Maquiavelo y Von Humboldt habían

anunciado ya, con breve y siniestra ironía,

cuáles eran los problemas de instaurar un nuevo

orden.

Ciertamente, se trataba de una perspectiva

desalentadora, pero los innovadores de hoy han

recurrido a un aliado potencial que hubiera sido

impensable antes del siglo xx: los medios de

comunicación. En general, los medios de

comunicación son fieles a su tarea de difundir el

evangelio de la Iglesia del Progreso, y esta

Iglesia resulta tan intolerante y dogmática como

fue siempre la de Roma. Pero aquélla (normal-

mente) no tiene poder sobre la vida física y la

muerte de los herejes, y los medios crean sus

propios jesuitas indisciplinados. Si perciben que

tienen una «noticia», los medios pueden hacer

públicos una serie de desafíos al dogma,

que, de

otro modo, quedarían silenciados
durante

generaciones o, incluso, para siempre
por el

Colegio

Cardenalicio

de

la

disciplina

amenazada. Sin embargo, dado que la

calidad

de las evidencias y la trascendencia
última de

estas cuestiones tiene poca o ninguna
relación

con el-tratamiento que finalmente se dé a
la

752

noticia, cortejar a los medios constituye
una

actividad azarosa y arriesgada donde las
haya:

es como tratar de hacerse amigo de un tigre

dándole a comer en la mano trozos de carne.

Aun así, si los dioses sonrían y los astros se

muestran favorables, a veces es posible hacer

salir a los implicados de su torre de marfil y

provocar la deseada confrontación, o, dicho de

otro modo, «marcar un tanto» al

establishment.

Vista retrospectivamente, la estrategia elegida resultó satisfactoria sólo de una forma

marginal. Como era de esperar, La serpiente

celeste fue completamente ignorada por las

revistas egiptológicas académicas, aunque las

revistas dominantes tampoco eran tan abundantes. Algunos editores a quienes

envié el

libro me respondieron que éste había despertado

el interés de la persona que lo había examinado,

pero que lo habían enviado a un «experto» local

(egiptólogo o arqueólogo) para tener una

segunda opinión, y éste invariablemente había

desaconsejado examinarlo de nuevo (yo no

había previsto esa posibilidad; pero lo cierto es

que un planteamiento menos incendiario habría

sido igualmente mal acogido).

Antes de correr el riesgo de calificar

favorablemente un libro que cuestionaba toda

753

una disciplina, normalmente se hacía caso del

consejo del «experto». Sin las protestas

audibles de los medios de
comunicación, mi

estrategia estaba condenada de
antemano.

754

Profetas a la espera

Con los años, La serpiente celeste ha
ido poco a

poco haciéndose un público; sin
embargo, su

publicación no logró abrir brecha en el
«frente

común de silencio» académico. Para el doctor

Arpag Mekhita-rian, todavía en Bruselas,*

ningún egiptólogo, que él supiera, había aceptado el reto de 1957; aunque la aparición, a

lo largo de los años, de algunas referencias

dispersas (invariablemente peyorativas) sugiere,

al menos, que los académicos no han ignorado

del todo al Egipto simbolista.

Michael von Haag (Travelaid Guide to

Egypt, 1981), publicó una versión torpemente

dibujada del esqueleto superpuesto al plano del

templo de Luxor y añadía un comentario, no

menos torpe, sobre este incendiario aspecto de

la obra de Schwaller de Lubicz:

«[Schwaller]

pasó varios años midiendo y dibujando la

posición de las piedras que formaban el pavimento del templo, y luego, sombreando

algunas de ellas, pero no otras, logró "probar"

que formaban el perfil de un faraón con la parte

superior del cráneo cortada; y también

superpuso un esqueleto al plano del templo para

demostrar una estrecha semejanza en sus

755

proporciones con el armazón humano.

Ciertamente, Schwaller de Lubicz
demuestra

que, si uno tiene los puntos suficientes y
pasa el

tiempo suficiente conectándolos, puede
obtener

la imagen que quiera. Sin embargo,
[Jean]

Cocteau quedó muy impresionado

cuando

conoció al arqueólogo, cuya
interpretación

matemática del templo le lanzó a una
visión

poética y más perceptiva» (p. 204).

Von Haag cita luego a Cocteau** con
cierta

extensión. Dado que éste no hace sino

parafrasear el Egipto simbolista de
Schwaller

con sus propias palabras, la admiración

de Von

Haag por estos párrafos contradice sus anteriores comentarios despreciativos. En otro

lugar, Von Haag habla del «galimatías de

barcos solares», y considera las orejas de vaca

de Hator un motivo de irrisión, cuando se trata

de un atributo simbólico que aun los egiptólogos más literales son capaces de

ex-

plicar. Entre los papeles de Hator figura el de

proporcionar el alimento divino o cósmico.

Dado que la vaca es un animal que se suele

asociar al carácter nutricional, se asimila a Hator, y

a menudo se representa a ésta como una vaca o

una mujer con orejas de vaca.

También aparece brevemente Schwaller
en

756

el Journal of the American Research
Center in

Egypt (vol. XXVII, 1990), en un artículo
de

fondo

titulado:

«Restricted

Knowledge,

Hierarchy and Decorum: Modern Perceptions

and Ancient Institutions», debido al egiptólogo

John Baines. En este tratado académico,

densamente argumentado y escrito, el doctor

Baines cita a Schwaller como ejemplo cuando

se enfrenta brevemente a sus colegas

académicos por la vaga posibilidad de que su

negativa a examinar otros
planteamientos

alternativos de Egipto pudiera resultar
restrictiva.

«Un ejemplo puede ilustrar los
problemas

de legitimidad a los que se enfrenta el
trabajo

sobre temas y materiales abstrusos.

Rene Adol-

phe Schwaller de Lubicz utilizó métodos
que no

habían obtenido la aceptación general
para

defender la hipótesis de una ciencia
mística

egipcia antropocéntrica, y discípulos
suyos

como John Anthony West han difundido
sus

puntos de vista. La obra de West
mereció una

crítica negativa del clasicista Peter
Green, y

West replicó que éste no conocía el

material

(«Tut-Tut-Tut», New York Review of Books,

11 de octubre de 1979;
correspondencia: 20 de

diciembre de 1979). Green respondió diciendo

757

que no había nada en los textos egipcios que él

conocía que encajara con los puntos de vista de

Schwaller de Lubicz: esto es cierto,
pero no

responde a la pregunta. Los egiptólogos
no

entraron en liza, pero Schwaller de
Lubicz sabía

más del templo egipcio que su discípulo
o que

su crítico. Estoy de acuerdo con Green
en el

hecho de mostrarse receloso con el
método de

Schwaller de Lubicz, pero la única

razón

posible a priori para este recelo es que la

estrategia de Schwaller de superponer imágenes

sobre planos puede demostrar casi cualquier

cosa» (p. 3).

* Correspondencia privada con Charles William Horton.

** La intención de Cocteau era la de hacer una

película sobre el Egipto simbolista.

Pero en un

momento dado hizo comentarios
despreciativos

sobre el entonces rey Fa-ruk; debido a
ello fue

declarado persona non grata en Egipto, y
hubo

de abandonar sus planes.

758

Baines no entra en más detalles sobre
Schwaller

de Lubicz, y, desde luego, es
absolutamente

cierto que Schwaller sabía más del
templo

egipcio que yo. Así como también lo es
que

Schwaller sabía más del templo egipcio
que

Baines. Pero yo sé más de Schwaller de
Lubicz

que Baines, y, en consecuencia, también
sé que

la superposición del esqueleto sobre el

templo

no es sino un resultado del método de Schwa-

ller, y no el propio método (y también lo saben

los lectores que han leído este libro). Y si

Baines me hubiera leído a mí o a Schwaller con

atención, también él lo sabría.

El «método» de Schwaller consistía en medir cuidadosamente. Y de las

medidas

dedujo la geometría y las proporciones del

templo. La geometría y las proporciones

demonstraron incuestionablemente la existencia

de una ciencia matemática mística, basada en

un profundo conocimiento de los principios y

funciones cósmicos (los neters, o dioses). Era

esta ciencia la que, en última instancia,
informaba la reinterpretación que
Schwaller de

Lubicz hacía de la totalidad de la
civilización

egipcia. La exactitud, o no, de la
demostración

basada en el esqueleto y el templo no es
un

aspecto fundamental en la hipótesis de

759

Schwaller, ni tampoco constituye la base

de su

método. Aunque fuera errónea,* ello no

afectaría a la validez global de la
interpretación

simbolista. Si, como erudito
responsable,

Baines desea mantener sus «recelos»
ante el

método de Schwaller, entonces debería
empezar

por refutar las proporciones y la
geometría del

templo (nadie discute la exactitud de las mediciones),

y/o

por

proporcionar

explicaciones alternativas de la geometría y las

proporciones que mantuvieran intacta su

creencia en un antiguo Egipto desprovisto de

una ciencia y una filosofía reales.

Por ejemplo, podría empezar por la triple

cámara central situada en el extremo más

meridional del templo de Luxor, y demostrar

que en realidad no exhibe una proporción de

8:9, la proporción de la primera nota de la

escala musical; o, alternativamente, que de

algún modo estas proporciones

constituyen un

accidente resultante del juego
geométrico,

parecidamente sin sentido y accidental,

responsable del resto de esta cámara.

Después

de ello podría, transcurrido el
conveniente lapso

de cuatro décadas, recoger el guante
arrojado

por Mekhitarian y refutar aquellas
afirmaciones

que, para él, se basan en «evidencias precisas y

760

objetivas» (p. 155). O quizás debería replantearse la base de sus recelos.

El resto del artículo del doctor Baines sugiere que este replanteamiento es poco probable. Su tema principal consiste, en primer lugar, en la supuesta existencia de un conocimiento restringido o secreto en el

antiguo

Egipto, y, en segundo término, en la motivación

de éste. Al referirse extensamente a las fuentes

egiptológicas y a numerosos textos egipcios que

hablan de dicho conocimiento, Baines concluye

que realmente debía de existir un conocimiento

secreto. En cuanto a su motivación, llega a la

conclusión de que la iniciación en este conocimiento confería «prestigio» al faraón o

sacerdote que lo poseía. Ésta era la razón de que

se mantuviera en secreto.

No hay ningún texto egipcio que sugiera tal

motivación. Los textos dejan claro que, para los

egipcios, el conocimiento secreto era una

cuestión de profunda importancia. Lejos de

considerar la posibilidad de que quizás los

egipcios tenían alguna buena razón para

mantener el conocimiento en secreto,

Baines

concluye que la razón debía de ser una especie

de egolatría ritualizada.

Así, aunque resulta reconfortante ver

aparecer el nombre de Schwaller de
Lubicz en

una revista egiptológica académica,
resulta

poco probable que esta referencia
impulse a los

colegas del doctor Baines, aún más

despreciativos que él, a empezar a leer a

Schwaller para ver en qué se han
equivocado.

En el ámbito académico, el «frente
común de

silencio» funciona.

¿Son los simbolistas, pues, ejemplos clásicos de los «profetas desarmados» de

Maquiavelo, destinados a fracasar? ¿O

empezará a actuar el proceso «planckiano» en

un futuro distante? Hoy tenemos, súbita e

inesperadamente, algunas razones para la

esperanza, aunque los obstáculos siguen siendo

formidables. Establecer un nuevo orden simbólico implica dificultades superiores a

aquellas a las que se deben enfrentar las innovaciones en otras disciplinas, y cuando

Max Planck hizo su famosa observación, no

pensaba precisamente en la egiptología.

* En el ámbito académico, las reglas relativas a

los errores cambian según la propia

situación.

Sólo a quienes pertenecen al
establishment se

les permite «cometer errores». Todos
los demás

son «chalados», «chiflados» o
«charlatanes», y

762

basándose en errores menores se
desacreditan o

ignoran vidas enteras de trabajo.

763

La fortaleza egipcia

En todo el ámbito académico prevalece un

acuerdo tácito territorial. Los bioquímicos no se

meten en sociología; los eruditos shakespea-

reanos no menosprecian la radioastronomía. Se

da por sentado que cada disciplina, científica,

académica o humanística, posee su propio

sistema válido de autocontrol, y que los
títulos

académicos garantizan los
conocimientos en un

ámbito dado.

Con su celoso monopolio de los
impenetrables

jeroglíficos,* sus apretadas y
restringidas filas

de afiliados, sus cotos vedados
filosóficos, sus

arcas vacías, y su falta de impacto en

prácticamente cualquier otro ámbito
académico,

científico o humanístico, la egiptología
se ha

creado

una

posición

estratégica

casi

inexpugnable:

una

especie

de

«Suiza

académica», pero sin chocolate, relojes
de cuco,

paisajes, pistas de

esquí, ni bancos

prudentemente ocultos. No sólo resulta

indescriptiblemente tediosa y difícil de
atacar,

sino que, además, ¿quién iba a querer

hacerlo?

Pero si, de repente, los financieros
suizos

decidieran obstruir el sistema bancario
mundial,

es posible que la neutralidad y la
inexpugna-

764

bilidad suizas se vieran en peligro. Esto
resulta

algo análogo a la situación de la
egiptología. El

oro está ahí, pero se niega su existencia,
y no se

permite a nadie inspeccionar las
cámaras

acorazadas, salvo a aquellos cuyas
credenciales

les hacen estar al tanto de la
conspiración y

garantizan su silencio. Hasta la fecha,
sólo un

puñado de astutos pero impotentes
extraños han

reconocido que la situación plantea un

peligro

real. Pero no es fácil generar una conciencia o

una apreciación generalizadas de dicho peligro.

Si uno piensa en los egiptólogos en general,

lo más probable es que le venga a la mente la

imagen de un grupo de inofensivos pedantes,

supervisando remotas excavaciones en el

desierto o encerrados en bibliotecas,
hincando

los codos en viejos papiros. Uno no
piensa en

ellos como en alguien siniestro y
peligroso. Los

iluminados responsables de la bomba de
hidrógeno, del gas nervioso o del agente
naranja

son peligrosos; si uno reflexiona en ello,
puede

que vea que los avanzados seres que nos
han

dado la pasta de dientes con franjas y los

pañales de-sechables también lo son. Pero ¿y

los egiptólogos...?

Posiblemente sean los más peligrosos de todos; y ello, porque las ideas falsas son

765

peligrosas. En cierto sentido, algunas ideas

falsas son peligrosas. Creer en una Tierra plana

nunca hizo daño a nadie a pesar de hacer problemática la navegación. Creer en un universo geocéntrico retrasaba los avances en

astronomía, pero, por otra parte, poseía ciertas

ventajas metafísicas. La egiptología académica

es peligrosa porque mantiene —a pesar de las

evidencias de Schwaller de Lubicz, académicamente documentadas, y de las

evidencias

obvias de nuestros propios ojos y
corazones

cuando acudimos a Egipto— que la raza
res-

ponsable de las pirámides y de los
templos de

Karnak y de Luxor era menos
«avanzada» que

nosotros. Mientras prevalezca la
egiptología

académica, los niños crecerán con una
visión

totalmente distorsionada del pasado humano, y,

por extensión, del presente humano. Y millones

de turistas seguirán visitando Egipto cada año, y

vivirán una experiencia que será única en su

vida de una forma viciada** y subvertida por

una explicación banal que adscribe las mayores

obras de arte y arquitectura del mundo a

unos

supersticiosos primitivos.

Así, el fabuloso oro metafísico de
Egipto

permanece

oculto,

mientras

se

niega

estridentemente su existencia, puesto que
la

egiptología ortodoxa es poco más que una

operación encubierta de la Iglesia del Progreso.

Su propósito implícito es mantener la fe; no

estudiar o debatir la verdad sobre Egipto.

* ¿Quién tiene autoridad para cuestionar las

traducciones aceptadas de los jeroglíficos,

aunque éstas no tengan sentido?

Actualmente, varios eruditos independientes

han estudiado los jeroglíficos por sí mismos y

han producido traducciones alternativas, menos

insultantes, de algunos de los textos. Pero dado

que éstas han sido o ignoradas o despreciadas

por un puñado de egiptólogos ortodoxos, no hay

forma de saber si se aproximan más al pensamiento real de los antiguos, o si no son

más que ficciones creadas por la imaginación

de los traductores, y, en consecuencia, no

resultan más representativas ni satisfactorias

que las traducciones estándar.

** «Cómo puede la gente volver de Egipto y

seguir viviendo la misma vida que vivían antes»

(Florence Nightingale, Letters from Egypt,

1849-1850. A Journey on the Nile).

767

¿Qué ocurriría si el oro de Egipto se convirtiera

alguna vez en un conocimiento común?

Resulta

difícil decirlo con exactitud. Pero es posible que

se produjera un clamor público para que
sustituyera a la falsa moneda de la
Iglesia del

Progreso. Aunque ésta ha sido la
referencia

estándar durante tres siglos, apenas ha
aportado

nada más allá del «pan y circo». Hoy, ni
siquiera vende ya tiempo/

Pero la cuestión práctica sigue siendo:
¿se

puede hacer que este conocimiento sea

común?,

¿se puede hacer que la gente se preocupe por

ello? Si es cierto que Planck, Von Humboldt y

Maquiavelo han resumido íntegramente la

situación, entonces las perspectivas no son muy

esperanzadoras. Pero hay otros factores que

pueden entrar en juego.

El asedio a Suiza, o los profetas con
armas de

fuego

Como señalaba Víctor Hugo: «Hay algo
más

poderoso que todos los ejércitos del
mundo: una

idea cuyo momento ha llegado». Por
encima de

las admonitorias lecciones de Planck,

Maquiavelo y Von Humboldt, se halla
ese

misterioso y primordial zeitgeist. Un
ciclo

768

termina; se inicia un ciclo nuevo; nadie
puede

decir exactamente qué derriba lo viejo,
qué

inicia lo nuevo, o qué es lo que
determina

cuándo «ha llegado el momento» de una
idea.

Lo único que sabemos es que,
históricamente,

ha ocurrido con frecuencia; y hay muchas

razones para creer que ocurrirá de nuevo, y que,

de hecho, está ocurriendo ya. Pero ¿cuál será el

papel de Egipto?

En algunas circunstancias, el Egipto

simbolista, en el nivel propio de Schwaller, es

para unos pocos, como la astrofísica, las matemáticas avanzadas o cualquier otra

disciplina altamente especializada. En el nivel

de la «apreciación» resulta accesible a la

mayoría, pero no goza de una popularidad

masiva. Sin embargo, la demostrada y

prodigiosa antigüedad de la Gran Esfinge de

Gizeh constituye un tema al que todo el mundo

parece responder. Las evidencias geológicas

están tan bien definidas que se pueden explicar

de manera satisfactoria a un gran número de

lectores. Aunque se necesitará de una ciencia

muy complicada y sofisticada para presentar las

fechas relativas a la Esfinge y exponer los

diversos elementos de la teoría, la trascendencia

del hecho de que la Esfinge sea más

antigua se

769

puede hacer evidente a cualquiera.

Hasta ahora, la respuesta de los medios de

comunicación a la teoría constituye una prueba

de su atractivo. Parece ser que hay algo en la

idea demostrable de una «civilización perdida»

que hace resonar una profunda cuerda en

la

psique humana; casi como si ésta tuviera un dis-

tante recuerdo de ella. El «frente común de

silencio» académico no puede borrar la teoría

de la Esfinge de la conciencia pública.

De mo-

mento ha logrado mantener al Egipto simbolista

fuera de las universidades, pero incluso éstas,

en última instancia, responden a la presión

pública.*

A finales del siglo xx y comienzos del xxi,

y en la medida en que la Iglesia del Progreso va

perdiendo el control, puede arraigar y florecer

una medicina alternativa, una psicología

alternativa

e,

incluso,

una

tecnología

alternativa, al margen y, en gran medida,

independientemente

del

pensamiento

predominante, y sin apenas conexión con
el

establish-ment educativo. En medicina,
la

demanda pública y el testimonio de miles de

pacientes curados con las prácticas alternativas

ha obligado a los médicos a reconsiderar su

posición.

770

* El 4 de octubre de 1992, New York Times

Good Health Magazine publicaba un artículo de

fondo escrito por Douglas S. Barasch y titulado

«The Mainstreaming of Al-ternative Medicine».

Varias semanas antes había aparecido en New

York Times Sunday Magazine un largo y equilibrado artículo sobre la homeopatía. Las

universidades están empezando a ofrecer cursos

de terapias alternativas; el Instituto Nacional de

la Salud norteamericano ha creado un departamento dedicado a investigar las prácticas médicas no convencionales. Aunque

ya se había predicho hace mucho tiempo en La

serpiente celeste, ha sido un proceso gradual y,

con frecuencia, agriamente contestado.

Durante años, el estamento médico ha empleado rutinariamente tácticas represivas

contra

los

practicantes

de

medicinas

alternativas, normalmente tratando de
aplicar

leyes anticuadas para arruinar
legalmente las

vidas de homeópatas, quiroprácticos y
otros (y,

por supuesto, privando de ayuda a los
pacientes,

la mayoría de los cuales acudían a las
terapias

alternativas simplemente porque los
métodos

ortodoxos no podían curarles). Estos
métodos

inquisitoriales se siguen utilizando cada
vez que

771

la Asociación Médica Norteamericana,
o

cualquier otro bastión de la ortodoxia,
cree que

puede salirse con la suya impunemente.

Ciertamente, el estamento médico en su
conjunto no se va a convertir de la noche
a la
mañana.

Sin embargo, en principio los
egiptófilos

simbolistas pueden cobrar ánimos con
artículos

como los mencionados, especialmente

cuando

aparecen en el New York Times, y no sólo en el

New Age Journal, puesto que, si un número

suficiente de miembros del estamento médico

se consideran obligados a reconsiderar sus

premisas básicas, ¿por qué no iban a hacerlo los

egiptólogos? En la práctica, no obstante, la

situación es más difícil y menos clara.

Pero mientras se libraba la batalla, los

practicantes de las medicinas
alternativas

podían ganarse la vida con sus
conocimientos

(al menos mientras no fueran víctimas de una

«caza de brujas» que les dejara sin
trabajo). No

se necesitaba ningún tipo de afiliación al

establishment para aprender o practicar

una

medicina alternativa (aunque muchos de sus

practicantes se tomaron la molestia de obtener

los correspondientes títulos médicos para

allanarse el camino). Lo mismo se puede decir

772

de la psicología o la tecnología alternativas

(como de la astrología, los médiums, la quiromancia, el tarot y otros sistemas o prácticas totalmente inaceptables para la Iglesia

del Progreso). Pero las cosas son más difíciles

con una egiptología alternativa. Casi nadie

puede vivir de ella. Resulta difícil llevar a cabo

una investigación seria cuando se dispone de

poco tiempo, y la investigación requiere tener

acceso a las pocas bibliotecas
egiptológicas

importantes que hay, dispersas por todo
el

mundo. En el propio Egipto, tanto la

excavación como el trabajo realizado en
torno a

las pirámides, templos y tumbas está
controlado

por las Organizaciones de Antigüedades

Egipcias. Nadie puede contar con obtener el

permiso para realizar trabajos originales sin

disponer de un título académico.* La

infiltración desde dentro también resulta

especialmente difícil. Al menos algunas

personas que conozco personalmente se han

propuesto obtener títulos en egiptología,

confiando en dedicarse a Egipto a tiempo

completo y, finalmente, en legitimar la interpretación simbolista. Hasta ahora, nadie ha

logrado aguantar el aburrimiento o repetir como

un loro obediente las consignas durante los años

773

necesarios para obtener el título, sabiendo más

desde el principio.

No parece probable que el Egipto

simbolista se

instaure nunca desde las propias filas de la

egiptología. Pero una presión externa a la

egiptología, aunque académica, sí puede forzar

el cambio. Los académicos interesados en la

materia, pero sin un interés personal en ella, se

darán cuenta, antes o después, de que el

respaldo

de

unos

geólogos

altamente

cualificados (o de una teoría
fundamentalmente

geológica) deberá anular ya sea el
clamor, ya

sea el silencio del establishment ar-

queológico/egiptológico. En algún

momento

deberán expresar sus puntos de vista.

Aunque la antigüedad de la Esfinge no prueba

por sí sola la validez de la interpretación

simbolista, sí le abre la puerta de un modo que

no podría hacer la mayor acumulación de

evidencias cuidadosamente documentadas. En

la medida en que el pensamiento de la
Iglesia

del Progreso pierda su dominio de la
vida

intelectual universitaria, los estudiantes,
el

profesorado

y

los

miembros

de

la

administración se mostrarán cada vez
menos

dispuestos a destinar los fondos
universitarios

—cada vez más escasos— a un
equivalente

774

moderno de la astronomía tolemaica.
Antes o

después, la egiptología académica
emprenderá

el mismo camino. Cuando el balón se halle en

poder de Schoch y los geólogos, estaremos más

cerca de «marcar el tanto» al que aspira nuestra

estrategia. Los profetas están adquiriendo armas

de fuego.

El dogma de la Iglesia del Progreso insiste en

que la civilización sigue una línea recta, que va

desde los cavernícolas hasta los seres
avanzados

que somos nosotros. La antigüedad de la

Esfinge invalida esa presunción de un
plumazo.

* Antes del desarrollo de la moderna

egiptología por parte de los países
occidentales,

los egipcios mostraban muy poco
cuidado o

respeto por sus distantes ancestros
dinásticos: se

utilizaban los templos como canteras de
piedra,

y todo lo que se podía trasladar se
vendía

alegremente a los tratantes de
antigüedades. El

islam, junto con el cristianismo y el
judaísmo,

775

han tendido a considerar el antiguo
Egipto

pagano e idólatra. Pero hoy, al menos en

privado, los egiptólogos egipcios exhiben un

grado mucho mayor de comprensión y de sensibilidad hacia los logros faraónicos que sus

colegas europeos y norteamericanos. No me

sorprendería encontrar a algunos simbolistas

declarados entre ellos. Los guías turísticos

oficiales egipcios (un empleo muy codiciado)

deben poseer títulos en egiptología académica y

pasar una dura prueba de cualificación. Durante

mis años de investigación y de dedicarme yo

mismo a organizar viajes, al menos algunas

docenas de ellos se han acercado a mí, ansiosos

por aprender más acerca del Egipto simbolista.

Pero en las cerradas filas de la

egiptología

profesional practicante, el prestigio académico

(tal como es) sigue siendo ejercido por las

principales

universidades

européas

y

norteamericanas. Así, aunque todos los

yacimientos del antiguo Egipto se hallen

hoy

íntegramente bajo control egipcio, es tan poco

probable que un egiptólogo egipcio tratara de

romper el «frente común de silencio» como que

lo

hiciera

cualquier

otro

egiptólogo,

cualesquiera que fueran sus
convicciones

privadas.

776

Quienesquiera que esculpieran la
Esfinge y

construyeran los increíbles templos
situados

junto a ella, con bloques de piedra de
200

toneladas cuidadosamente encajados,

desde

luego no eran «cazadores-recolectores».

Hay

que reexaminar todo lo que se nos ha
dicho que

debemos creer acerca de nuestro pasado

remoto. El progreso es, en sí, una
cuestión de

perspectiva: el gusano ve su mundo
como un

hervidero ilimitado de actividad
frenética y

decidida; el halcón que lo sobrevuela no
ve sino

un caballo muerto.

¿Quién sabe qué podría traernos el
retorno al

patrón oro del antiguo Egipto, aunque se

acuñara en la forma de una moneda
apropiada

para nuestra época moderna?

777

Bibliografía selecta

EN LUGAR DE DAR UNA LISTA de
las numerosas

fuentes de las que se ha extraído el
material de

este libro, cito aquí sólo las que
considero

auténticamente útiles para el lector
interesado

en verificar o cuestionar las ideas
presentadas, o

en profundizar en aquellas áreas que
sólo se han

abordado de pasada en este volumen,

necesariamente introductorio. En lo que se

refiere a Egipto, un abismo insalvable separa

los textos de divulgación del material

egiptológico de referencia, disponible úni-

camente en bibliotecas importantes y en los

departamentos de egiptología de algunas

universidades. Los textos de divulgación son

catequísticos y repetitivos, tanto en su información como en sus conclusiones. Los

libros de referencia y las revistas egiptológicas,

en cambio, resultan casi incomprensibles para

el lector no especializado. Por tanto, en ambos

casos doy una lista muy breve.

En lo que se refiere a las obras de R. A.

Schwaller de Lubicz, originalmente

disponibles

sólo en francés y, en muchos casos,
agotadas,

damos la referencia de la traducción
inglesa,

cuando la hay, así como —en un caso—
de la

778

castellana.

A) Obras de R. A. Schwaller de Lubicz
y los

simbolistas

1. Le Temple de l'Homme. (Trad. ingl.:
The

Temple of Man, Inner Traditions
International,

Nueva York, 1998.) Se trata de la obra

fundamental, a la que aluden o se
refieren todas

las demás. Aunque no está dirigida a los

especialistas, la mera complejidad y
magnitud

de la obra la hace accesible sólo a
aquellas

personas dispuestas a dedicar el tiempo y el

esfuerzo necesarios a su lectura.

2. Le temple dans l'homme. (Trad. ingl.:
The

Temple in Man, Inner Traditions
International,

Nueva York, 1988.) Escrita con
anterioridad a

Le temple de l'homme, este libro
contiene en

embrión las ideas que allí se expondrían
con

mayor detalle.

3. Le roi de la théocratie pharaonique.
(Trad.

ingl.: The King of the Pharaonic
Theocracy,

Inner Traditions International, Nueva
York,

1982.)

4. Le miracle égyptienne. (Trad. ingl.:
The

Egyptian

Miracle,

Inner

Traditions

International, Nueva York, 1985.)

Los dos últimos libros son ensayos que

779

profundizan en diversos aspectos de
Egipto ya

tratados en *Le temple de l'homme*. Un
co-

nocimiento previo de la obra de
referencia

facilita su lectura.

5. Propos sur esoterisme et symbole.
(Trad.

cast.: Esoterismo y simbolismo,
Obelisco,

Barcelona, 1992.) Un pequeño volumen
donde

se define la manera exacta en la que
Schwaller

de Lubicz trata estos temas,
generalmente

confusos y mal definidos.

6. Symbol et symbolique. (Trad. ingl.:

Symbol and the Symbolic, Inner Traditions

International, Nueva York, 1988.) Un útil

ensayo donde se compara el racionalismo

moderno con el pensamiento simbólico de los

antiguos. Aunque posteriormente desarrollado

de forma distinta en Le temple de Vhomme, a

quienes se sientan ahuyentados por el precio y

el tamaño de la obra clave, ésta les

proporcionará una introducción útil y

relativamente accesible.

7. Reed, Bika: Rebel In the Soul, Inner

Traditions International, Nueva York, 1978.

8. Lamy, Lucie: Egyptian Mysteries, Inner

Traditions International, Nueva York, 1981.

(Trad. cast.: Misterios egipcios, Eds.
del Prado,
Madrid, 1996.)

780

9. Lawlor, Robert: Sacred Geometry,

Crossroad, 1982. (Trad. cast.:
Geometría

sagrada, Eds. del Prado, Madrid, 1996.)

10. West, John Anthony: The Traveller's
Key

to Ancient Egypt, Al-fred A. Knopf,
1985.

B) Gurdjieff y sus discípulos

GURDJIEFF, G. I.

1. AU& Everything, Routledge & Kegan Paul, GB, 1949.

2. Meetings with Remarkable Men, Routledge & Kegan Paul, GB, 1959.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

OUSPENSKY, P. D.

3. In Search of the Miraculous, Routledge &

Kegan Paul, GB, 1950. (Trad. cast.:
Fragmentos

de una enseñanza desconocida: en busca
de lo

milagroso, RCR, Madrid, 1995.)

4. A New Model of the Universe,
Routledge &

Kegan Paul, GB, 1931.

5. Tertium Organum, Alfred A. Knopf,

EEUU, 1947. NICOLL, MAURICE

6. The New Man, Stuart & Richards,
GB,

1952. .

7. The Mark, Stuart & Richards, GB,
1954.

8. Living Time, Vincent Stuart, GB,
1952.

BENNETT, J. G.

781

9. The Dramatic Universe, 4 vols.,
Hodder Se

Stoughton, 1956-1963.

A excepción de sus puntos de vista
sobre el

tiempo y la reencarnación, la obra de Gurdjieff

y sus discípulos corresponde o complementa a

las ideas de Schwaller de Lubicz. Leer al propio

Gurdjieff requiere un incansable sentido del

humor, un cierto grado de humildad y la deter-

minación de superar los innumerables y exasperantes obstáculos que aquél pone

deliberadamente en el camino. La recompensa

tiende a ser proporcional al esfuerzo empleado.

Ouspensky expone el sistema de Gurdjieff con

claridad y precisión. El trabajo de Bennett

resulta especialmente valioso por su exposición

filosófica de la mística del número. Nicoll

proporciona una clave para entender el

significado interno, esotérico, del cristianismo,

y en Living Time desarrolla la teoría de la

repetición de Ouspensky.

C) Esoterismo y antimaterialismo

1. Aurobindo, Sri, The Life Divine, Sri

Aurobindo Lib., Nueva York, 1951.

2. Berdyaev, Nicolás, The Meaning of the

Creative Act, Gollancz, GB, 1955.

3. Burckhardt, Titus, Alchemy, Stuart
and

782

Watkins, GB, 1967. (Trad. cast.:
Alquimia,

Paidós, Barcelona, 1994.)

4. Capra, Fritjof, The Tao of Physics,

Wildwood, GB, 1975. (Trad. cast.: El
tao de la

física, Sirio, Málaga, 1996.)

5. Castañeda, Carlos, The Teachings

of Donjuán, Penguin, GB, 1970.

(Trad cast.: Las enseñanzas de don Juan, Fondo

de Cultura Económica, Madrid, 1993.)

6. —, A Separate Reality, Penguin, GB,

1973. (Trad cast.: Una rea-

lidad aparte, Fondo de Cultura Económica,

Madrid, 1991.)

7. —, Journey to Ixtlan, Penguin, GB, 1975.

(Trad cast.: Viaje a Ix-

tlán, Fondo de Cultura Económica,
Madrid,

1990.)

8. —, Tales of Power, Bodley Head,
GB,

1976. (Trad cast.: Relatos

de poder, Fondo de Cultura Económica,

Madrid, 1993.)

9. Eckhardt, Meister, Selected Treatises
and

Sermons, Fontana, GB, 1963.

10. Evans-Wentz, The Tibetan Book
of the

Dead, Oxford University Press, GB,
1968.

11. Griaule, Marcel, Conversations with
Ogotemmel, Oxford, GB, 1965.

783

12. Guénon, René, The Reign of
Quantity,

Penguin, GB. (Trad. cast.: El reino de la

cantidad y los signos de los tiempos,
Paidós,

Barcelona, 1997.)

13. —, The Symbolism of the Cross,
Luzac,

GB, 1958. (Trad. cast.:

El simbolismo de la cruz, Obelisco,
Barcelona,

1987.)

14. Huxley, Aldous, The Perennial

Philosophy, Chatto, GB. (Trad. cast.: La

filosofia perenne, Edhasa, Barcelona, 1997.)

15. Kenton, Warren, The Tree of Life:

Introduction to the Kabbala, Rider, GB, 1972.

16. Mead, G. R. S., Fragments of a Faith

Forgotten, University Bo-oks, GB, 1960.

17. Merton, Thomas (trad.), Chuang-Tzu,

Alien & Unwin, GB, 1972. (Trad. cast.:
Por el

camino de Chuang Tzu, Debate, Madrid, 1999.)

18. Neihardt, J., Black Elk Speaks,
Paladin,

GB, 1970. (Trad. cast.: Alce Negro
habla, José

J. de Olañeta, Palma de Mallorca,
1998.)

19. Reps, Paul, Zen Flesh, Zen Bones,
Penguin, GB, 1971.

20. Santillana, G., y Von Dechend, H.,
Hamlefs Mili, Gambit, EEUU, 1969.

21. Shah, Idries, The Sufis, Doubleday,

EEUU, 1960. (Trad. cast.: Los sufts,
Kairós,

784

Barcelona, 1997.)

22. Sheldrake, Rupert, A New Science
of

Life: The Hypothesis of For-mative
Causation,

Blond, GB. (Trad. cast.: Una nueva
ciencia de

la vida: hipótesis de la causación
formativa,

Kairós, Barcelona, 1990.)

23. —, The Presence of the Past, Collins, GB,

1988. (Trad. cast.: Pre-

sencia del pasado, Kairós, Barcelona, 1990.)

24. Laozi, El libro del Tao, trad. J. I.

Preciado, Alfaguara, Madrid, 1990.

25. Waddell, Helen, The Desert Fathers,

Fontana, GB, 1962.

Ésta es una lista idiosincrásica y

abreviada, que

representa una selección de obras dentro de la

tradición mística. Reign of Quantity, de

Guenon, es un documentado ataque a la espuria

metafísica del materialismo, quizás el mejor

libro sobre el tema. Conversations with Ogo-

temmeli, de Griaule, una obra de antropología

poco

conocida,

resulta

particularmente

interesante a la luz de la obra de
Castañeda,

demostrando una tradición mística
basada en

una mística del número reconocible en
una tribu

africana.

D) Egipto y la egiptología Las pirámides

1. Tompkins, Peter, Secrets of the Great Pyramid, Harper 6c Row, EE UU, 1971.

Sólidamente documentada. Explica todas las

teorías, ortodoxas y heterodoxas, que han

surgido en torno a este tema.

2. Edwards, I. E. S., The Pyramids of Egypt,

Pelican, GB, 1963. Visión ortodoxa,
excelente a

la hora de abordar con detalle los
problemas —

muchos de ellos no resueltos— relativos
a su

construcción.

3. Mendelssohn, Kurt, The Riddle of the
Pyramids^ Thames & Hud-son, GB,
1975.

Convincente demolición de la teoría
ortodoxa

de la «tumba», aunque la que propone el autor

en su lugar no es mejor.

4. Smyth, Charles Piazzi, Life & Work at the

Great Pyramid, Ed-monton & Douglas, GB,

1867.

5. —, New Measurements of the Great

Pyramid, R. Banks, GB, 1884.

6. Davidson, David, The Great Pyramid and Its

Divine Message, Williams and Norgate,
GB,

1932.

7. Lauer, J.-R, Le Problème des
Pyramides

d'Egypte, Payot, París, 1948.

786

E) Obras generales y de divulgación

1. Clark, R. T. Rundle, Myth and Symbol
in

Ancient Egypt, Thames & Hudson,
Londres,

1959. Una valiosa obra de referencia,
ortodoxa,

aunque perspicaz y bien documentada.

2. De Cenival, C. B., Egyptian
Architecture,

Oldbourne, Living Ar-chitecture Series,
GB,

1964. Excelentes e inusuales fotografías.
El

autor, con la ayuda de varios conocidos

egiptólogos, ha utilizado algunas de las
ideas de

De Lubicz sin citar su procedencia, y
luego

condena a la totalidad de la escuela

«simbolista» sin proporcionar
referencias

bibliográficas que permitan al lector
formarse

su propia opinión independiente.

3. Desroches de Noblecourt, C,

Tutankhamen, Penguin, GB, 1965. (Trad.
cast.:

Tutankhamen, Noguer y Caralt,

Barcelona,

1967.) Excelentes ilustraciones y
valiosos

detalles.

4. Erman, Adolf, A Handbook of
Egyptian

Religión, Constable, GB, 1907. Una
obra

corriente. Información útil.

5. Gardiner, Sir Alan, Egypt of the
Pharaohs,

Oxford, GB, 1961. (Trad. cast.: El

Egipto de los

faraones,

Laertes,

Barcelona,

1994.)

787

Estrictamente ortodoxa; esta obra, como la de

Montet citada más abajo, resulta especialmente

valiosa como demostración del abismo

existente entre la interpretación ortodoxa
y la

simbolista.

6. Lefebvre, G., Romans et Contes

Egyptiennes, Adrien-Maison-neuve,
París, 1949

Preferible a las recopilaciones del
mismo ma-

terial publicadas en inglés.

7. Maspero, G., Popular Stories of
Ancient

Egypt, trad. C. H. W. Johns, H. Grevel,

GB,

1915.

8. Masters, Robert, The Goddess
Sekhmet:

Psycho-spiritual Exerci-ses of the Fifth
Way,

Llewellyn Publications, 1991. Un lúcido
es-

tudio de los desconcertantes «cuerpos
espirituales» del antiguo Egipto.

9. Montet, Pierre, Eternal Egypt, Mentor

Books, 19⁴. Interpretación ortodoxa. Se critica

a De Lubicz, pero no se hace ninguna referencia

bibliográfica ni se menciona ningún nombre.

10. Morenz, Siegfried, Egyptian Religion,

Methuen, GB, 1973. Ha tenido cierto impacto

en los círculos ortodoxos, y representa un paso

adelante. Interesante como ilustración de

la

diferencia creada por el punto de vista
cuando

se considera un material idéntico.

788

11. Nightingale, Florence, Letters from
Egypt: A Journey on the Nile, 1849-
1850, ed.

A. Sattin, Weidenfeld & Nicholson,
Nueva

• York, 1988. El mejor y el más sensible
libro

de viajes antiguo que conozco sobre Egipto.

F) Obras especializadas

Los propios títulos que siguen describen, en

gran parte, el contenido de los libros.

Dirigidos

a especialistas, con un breve vistazo

comprobaremos tanto el concienzudo trabajo

que se ha realizado en egiptología como el gran

número de cuestiones que permanecen abiertas

en cada campo.

1. Antoniadi, Eugène Michel,
L'astronomie

égyptienne depuis les temps les plus
recules,

Gauthiers-Villars, París, 1934.

2. Badawy, A., Ancient Egyptian

Architectural Design, University of
California

Publications, Near Eastern Studies, EE

UU,

1965.

3. Borchardt, Ludwig, Die Annalen und die

zeitliche Festlegung des Alten Reiches der

Ägyptischen Geschichte, Verlag Von
Behren,

Alemannia, 1917.

4. Breasted, James Henry, Ancient
Records

789

of Egypt, Russell and Russell, GB,
1962.

5. —, The Edwin Smith Surgical
Papyrus,

Chicago, EE UU, 1930.

6. Champollion, M., el Joven, Lettre a
M.

Dacier relative a Valpha-bet des
hieroglyphs

phonetiques, Firmin Didot, París, 1832.

7. Clarke, Somers y R. Engelbach,
Ancient

Egyptian Masonry, Oxford, GB, 1930.
(Trad.

cast.: Construcción y arquitectura en el
antiguo

Egipto, Lepsius, Valencia, 1995.)

8. Faulkner, R. O., Ancient Egyptian

Pyramid Texts, Oxford, GB, 1969.

9. Gardiner, sir Alan, Egyptian
Grammar,

Oxford University Press, GB, 1950.
(Trad.

cast.: Gramática egipcia, Lepsius,

Valencia,

1995.)

10. Gillain, O., La science égyptienne,

Bruselas, 1927.

11. Hume, W. E, Geology of Egypt,
Ministry

of Finance, Egyptian Survey of Egypt,
1925-

1948.

12. Hayes, William C, Most Ancient
Egypt,

Chicago, EE UU, 1965.

13. Kielland, Else Christie, Geometry in Egyptian Art, Alee Tiranti, GB, 1959.

14. Lefebvre, G., Essai sur la médecine égyptienne, Presses Universi-taires de France,

790

1956.

15. Lucas, A., Ancient Egyptian Materials

and Industries, Edward Arnold, GB,

1962.

16. Mayer, Eduard, Chronologie égyptienne,

Annales du Musée Gui-met, 1912.

17. Peet, T. Eric, The Rhind
Mathematical

Papyrus, Hodder and Stoughton, GB,
1923.

18. Tannery, R, Memories scientifiques,
Gauthiers Villars, Paris, 1915.

19. Weill, R., Chronologie égyptienne,

Geuthner, París, 1926.

G) Pauta, proporción y número

1. Albarn, Keith, The Language of Pattern,

Thames 6c Hudson, GB, 1974.

2. Critchlow, Keith, Order in Space, Thames

& Hudson, GB, 1964.

3. Doczi, Gyorgi, The Power of Limits: Proportional Harmonies in Nature, Art &

Architecture, Shambhala, 1981.

4. Gardner, Martin, *The Ambidextrous Universe*, Penguin, GB, 1970.

5. —, *Mathematical Puzzles and Diversions*,
Penguin, GB, 1970.

6. —, *Further Mathematical Diversions*,
Alien & Unwin, GB, 1970.

7. Ghyka, Matila, *Le nombre d'or*,
Gallimard,

París, 1930.

8. —, Essai sur le rythme, Gallimard,
París,

1938.

9. —, The Geometry of Art and Life,
Sheed

& Ward, EE UU, 1948.

10. Jenny, Hans, Cymatics 1 & 2,
Basileus

Press, Basilea, 1967,1972.

11. Mitchell, John, The Dimensions

of Paradise: The Proportions and
Symbolic

Numbers of Ancient Cosmology, Harper
&

Row, 1988.

12. Stevens, Peter S., Patterns in Nature,

Penguin, GB, 1976. (Trad. cast.:
Patrones y

pautas en la naturaleza, Salvat,
Barcelona,

1995.)

13. Thompson, D'Arcy, On Growth and

Form, 2.a ed., Cambridge University Press,

1942.

14. Young, Arthur M., The Reflexive Universe, Delacorte, 1976.

H) Atlántida y civilizaciones perdidas

1. Braghine, coronel A., The Shadow of Atlantis, Rider, GB, 1938.

2. Clube, Victor y Bill Napier, The Cosmic

Serpent, Universe, 1982.

3. Cohane, John, The Key, Turnstone,
GB,

792

1973.

4. Donnelly, Ignatius, Atlantis: The
Antediluvian World, GB, 1889.

5. Lee, J. Fitzgerald, The Great
Migration,

Skeffington &c Son, GB, 1933.

6. Mavor, James, Voyage to Atlantis,
G.P.

Putnam's Sons, EE UU, 1969.

7. Temple, Robert, The Sirius Mystery,

Sidgwick & Jackson, GB, 1976. (Trad.
cast.: El

misterio de Sirio, Timun Mas,
Barcelona,

1998.)

8. Tompkins, Peter, Mysteries of the

Mexican Pyramids, Harper & Row, EE
UU,

1976.

James Mavor desarrolla la visión científica,

actualmente en boga, que equipara la Atlántida

con la isla griega de Thera, y evita mencionar

cuidadosamente todo el conjunto de evidencias

que la contradicen. Los demás libros de la lista

tratan de abordar dichas evidencias, con más o

menos éxito.

I) Astrología

1. Addey, John, Harmonios in Astrology,

Fowler, GB, 1976. Resultados de la

investigación realizada por el autor para

793

descubrir y restablecer la base armónica

y

numérica de la astrología '

2. Gauquelin, Michel, Cosmic Influences

Upon Human Behaviour, Garnstone

Press, GB,

1974. Resultados de un estudio estadístico, rea-

lizado durante toda su vida, que demuestra las

correspondencias entre la personalidad humana

y las posiciones de los planetas al nacer.

3. Jerome, Laurence B., *Objections to Astrology*, Prometheus Books, EEUU, 1976.

4. Musaios (Dr. Charles Muses), *The Lion*

Path: You Can Take it with You, Golden Scepter Press (Berkeley), 1987. (Trad. cast.: El

camino del león, Sirio, Málaga, 1990.)

5. West, John Anthony, The Case for

Astrology, Viking/Arkana, 1991. Estudia las

evidencias acumuladas en todos los ámbitos

científicos que sustentan la premisa astrológica.

Examina y ataca las numerosas

concepciones

erróneas que predominan entre los científicos y

eruditos.

J) Progreso, evolución darwiniana y otras

fantasías

1. Ayer, A. J., Language, Truth and Logic,

Gollancz, GB, 1936. (Trad. cast.: Lenguaje,

verdad y lógica, Universidad de

Valencia,

Valencia, 1991.)

794

2. Bronowski, Jacob, The Ascent of Man,
BBC, GB.

3. Crick, Francis, Of Molecules and
Men,
University of Washington, 1968.

4. Haldane, J. B. S., Science & Life:
Essays
of a Rationalist, Humanist Library, GB,

1968.

5. Medawar, P. B., The Art of the Soluble,

Methuen, GB, 1967.

6. Morris, Desmond, The Naked Ape, Cape,

GB, 1968. (Trad. cast.: El mono desnudo, RBA,

Barcelona, 1993.)

7. Monod, Jacques, Chance and Necessity,

Collins, GB, 1972. (Trad. cast.: El azar

y la

necesidad, Tusquets, Barcelona, 1989.)

8. Russell, Bertrand, Wisdom of the West,

MacDonald, GB, 1969.

9. Orgel, L. E., The Origins of Life,

Chapman & Hall, GB, 1973. (Trad. cast.: Los

orígenes de la vida, Alianza, Madrid, 1988.)

10. Skinner. B. R, Beyond Freedom and

Dignity, Cape, GB, 1972. (Trad. cast.:
Más allá

de la libertad y la dignidad, Martínez
Roca,

Barcelona, 1986.)

11. Toffler, Alvin, Future Shock,
Random

House, EE UU, 1970. (Trad. cast.: El
shock del

futuro, Plaza y Janes, Barcelona, 1999.)

795

Se trata de una lista muy abreviada y

totalmente

arbitraria. Se ha elegido cada uno de sus títulos

por su carácter absurdo y arrogante,

profundamente transparente, y por el hecho de

que todos ellos han alcanzado cierto renombre

ya sea en los ámbitos académicos, ya sea en los

círculos populares, lo que constituye por sí solo

un indicador de la calidad de la
moderna mente

instruida.

INDICE

Agradecimientos

Prólogo a la primera edición, por Peter

Tompkins.....

Prólogo a la edición revisada, por
Robert

Masters.....

Prefacio.....

Introducción.....

Pitágoras cabalga de nuevo

El desarrollo de la egiptología ortodoxa
en su

contexto histórico

.....19

Las pirámides y la piramidología

.....19

La interpretación simbolista de Egipto

.....25

El pitagorismo en la historia

.....28

En busca de fi
.....31

La cuestión del
secreto.....34

796

La tesis lingüística
.....38

La tesis matemática
.....39

El número: clave de la función, el
proceso y el
principio.....

La serpiente celeste

Dualidad
divina.....67

Fi: la sección áurea
.....68

Fi: consecuencia de la
escisión.....71

El irracional como función
.....73

Pitágoras
renacido.....75

Forma y frecuencia
.....77

Palabra y mundo	77
.....	77
La medida, el volumen y el ojo	78
.....	78
Arte viejo y nuevo	80
.....	80
Arte egipcio	81
.....	81
Arte, claridad y lógica.....	83
¿Arte para quién?.....	84
El arte como «magia»	

.....87

Arte simbólico

.....90

Resumen

.....92

Ciencia y arte en el antiguo

Egipto.....97

Astronomía

.....97

El calendario

.....100

Matemática

.....110

Matemáticas modernas y metafísica
antigua 114

797

La excepción:

2/3.....120

Medicina

.....122

El papiro quirúrgico de Edwin Smith

.....126

Mito, simbolismo, lengua, literatura

.....129

Simbolismo

.....131

Lengua.....	137
Literatura.....	146
El campesino elocuente	148
El templo del hombre	150
Los ejes.....	155
Borrado deliberado de los relieves e inscripciones	172

Lo viejo como «semilla» de lo nuevo.....

.....

La cuadrícula.....
.....179

El delantal real
180

Significado de los ejes.....
.....186

Los cinco reyes del
sanctasanctórum..... ...187

Egipto, heredero de la Atlántida

Los orígenes de la civilización
egipcia.....187

El misterio de la Esfinge y el enigma de
la

Atlántida

.....189

La evidencia: dos
enfoques.....190

La evidencia: enfoque negativo.....
.....191

798

La Esfinge y la arena

.....191

Deterioro erosivo en otros templos y
monumentos egipcios.....
.....201

Desgaste químico e
insolación.....203

Kefrén no construyó la Esfinge.....
.....206

El enigma del rostro
.....209

Una cuestión de estilo.....
..... 211

Algunas sugerencias y una
respuesta.....212

La pregunta no
planteada.....213

Resumen
.....216

La Atlántida: breve recapitulación.....
.....218

El punto de vista
ortodoxo.....218

Cronologías egipcias
.....218

Las consecuencias
.....221

Apéndice I: El estudio de Gauri/Lehner

.....
.....
Apéndice II: Actualización sobre la
Esfinge.....

.....
Apéndice III: Nueva actualización sobre
la

Esfinge (septiembre de 1999).....
.....234

Distensión en
Gizeh.....234

Nuevas evidencias, y una nueva visión

de las

antiguas.....

Otras teorías alternativas y una anécdota

.....

.....

799

Epílogo: Resonancias de un pasado
remoto.....

.....

La querelle des
égyptologues.....243

Profetas a la espera.....
.....246

La fortaleza
egipcia.....248

El asedio a Suiza, o los profetas con
armas de
fuego
.....24

Bibliografía selecta
.....252

Índice alfabético
.....257

Document Outline

- [1344883487_428049132_1-Fotos-de--JOHN-ANTHONY-WEST-LA-SERPIENTE-CELESTE](#)
- [La_Serpiente_Celeste_Los_Enigma](#)