

La serpiente celeste

Los enigmas de la civilización egipcia

John Anthony West



Lectulandia

En abril de 1991 John Anthony West viajó hasta El Cairo para demostrar a un equipo de científicos norteamericanos que la erosión sufrida por la Esfinge de Gizeh no se debía al viento del desierto, sino a la acción de la lluvia. Los expertos no tardaron en confirmar sus apreciaciones, datando el desgaste en una fecha que ronda los siete mil años a. C. Teniendo en cuenta que la historiografía oficial proponía como época de construcción del la Esfinge el 2500 a. C., la polémica estaba servida... Desde entonces, West ha dedicado su trabajo a la tarea de demostrar que la civilización egipcia pudo desarrollarse de forma tan rápida y espectacular porque heredó sus conocimientos arquitectónicos, astronómicos y matemáticos de una cultura muy anterior, de la que hemos perdido memoria.

Esta edición revisada de *La Serpiente celeste*, incluye nuevos datos actualizados de West sobre la datación de la Esfinge.

Lectulandia

John Anthony West

La serpiente celeste

Los enigmas de la civilización egipcia

ePub r1.0

Titivillus 08.06.16

Título original: *Serpent in the Sky: The High Wisdom of Ancient Egypt*

John Anthony West, 1978

Traducción: Francisco J. Ramos

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

INDICE

Agradecimientos

Prólogo a la primera edición, por Peter Tompkins

Prólogo a la edición revisada, por Robert Masters

Prefacio

Introducción

1. Pitágoras cabalga de nuevo

2. La serpiente celeste

3. Ciencia y arte en el antiguo Egipto

4. Mito, simbolismo, lengua, literatura

5. El templo del hombre

6. Egipto, heredero de la Atlántida

Apéndice I: El estudio de Gauri/Lehner

Apéndice II: Actualización sobre la Esfinge

Apéndice III: Nueva actualización sobre la Esfinge (septiembre de 1999)

Epílogo

Bibliografía

Agradecimientos

QUISIERA DAR LAS GRACIAS a las siguientes personas y organismos por su permiso para utilizar las ilustraciones en las páginas indicadas: 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 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*. 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 padrastro, 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, sacerdotes y sepultureros que han pretendido disecarlo y convertirlo en carroña. Con su elegante lanza, perfeccionada gracias a su actividad como novelista y dramaturgo, West agujonea 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 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 perenne, de la que se han mantenido vivos algunos fragmentos entre los gnósticos, sufíes, 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 atrapada 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 incomprendible a menos que se contemplen conjuntamente con los que aparecen 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 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 Tezcatlipoca, 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 correspondencias 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.

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 funciones 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 asimilable, 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 — advertía— 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

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 conocemos, entre ellos West. Pero ha sido éste, junto con su equipo de investigadores científicos, quien ha proporcionado una evidencia 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, en 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 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 necedades, 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 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 Genesis* 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 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 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 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 haberse dado cuenta de que eso es posible y por haber trabajado para lograrlo.

ROBERT MASTERS

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 podían 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, dirigido 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 (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 tenían 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 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.

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. 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, 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 demostraran 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 incondicionalmente. 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 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 interpretación 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 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 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

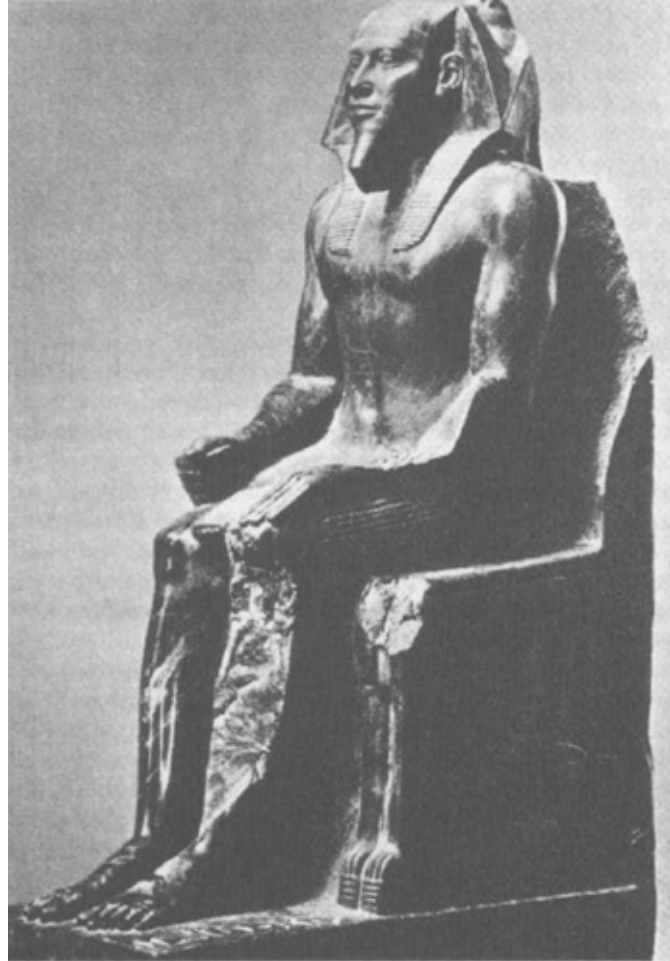
haber dado origen a esta leyenda.

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».

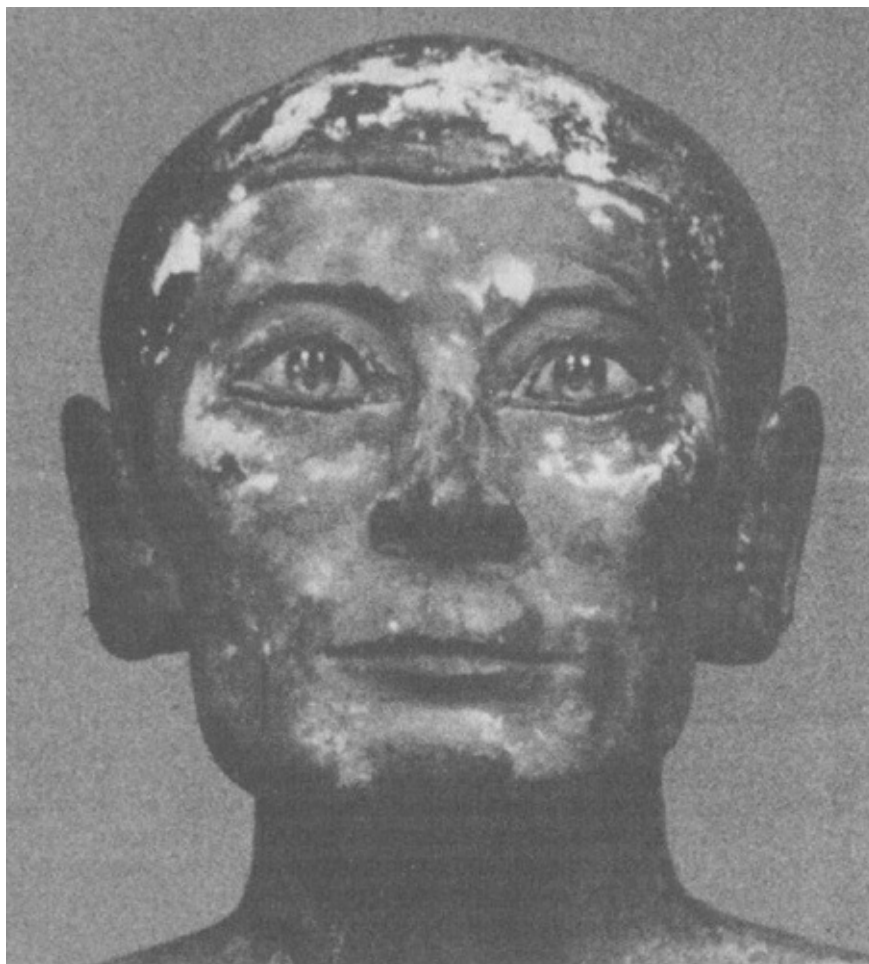
Dado que aquí estoy exponiendo las ideas y el trabajo de otra persona, resulta inevitable que ambos pasen a través del filtro de mi propia comprensión, y que, en ciertos casos, quizás se iluminen con una luz que los altere. Dado que el trabajo de Schwaller de Lubicz se desarrolla meticulosamente y cuenta 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 tergiversarlo.



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 rumba 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 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 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 conocimientos 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.

BERTRAND RUSSELL, *Wisdom of the West*, MacDonald, 1969, p. 10.

Si trato de ver el universo como lo veía un 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.

ARTHUR KOESTLER, *The Sleepwalkers*, Hutchinson, 1968, pp. 19, 20.

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.

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

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 semiconsiente de un gran número de científicos en activo, aunque sólo unos pocos la formulan claramente.

JOSEPH NEEDHAM, en *The Radicalization of Science*, ed. Stephen e Hilary Rose, MacMillan, 1976, p. 100.

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:

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 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).^[*]

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 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 humanas y cuál es la mejor forma de satisfacerlas.

ARTHUR ATKINSON, en «Cartas al director», *The Listener*, 12 de agosto de 1976.

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].

ADOLF ERMAN, *A Handbook of Egyptian Religion*, Archibald Constable, 1907, p. 255.

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

HERODOTO

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, puesto que el ojo izquierdo recibe la luz del ojo derecho cuando se unen de nuevo el día en que los dos toros se 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.

PHILIPPE DERCHAIN, *Mythes et dieux lunaires en Egypte: La Lune, mythes et rites*, Sources Orientales, 1962, p. 28.

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 ciencias exactas.

OTTO NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, Harper Torchbooks, 1962, pp. 91, 171.

Por muy primitiva y materialista que pueda parecer la concepción egipcia del más allá, hay que reconocer que fue la responsable de la producción de algunas de las mayores obras maestras artísticas de la Antigüedad.

I. E. S. EDWARDS, *The Pyramids of Egypt*, Penguin, 1964, p. 52.

Para el propósito que aquí nos interesa, bastará 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 finalidad, 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 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 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 gimnasio local observando cómo los aficionados se daban de puñetazos. Escoffier nunca frecuentó las hamburgueserías en busca de recetas secretas. Dostoievski 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, liberados 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 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.



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.

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.

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

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.

SOMERS CLARKE y R. ENGELBACH, *Ancient Egyptian Masonry*, Oxford, 1930.

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.

A. BADAWY, *Ancient Egyptian Architectural Design*, University of California, 1965, p. 3.

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...

B. BALDWIN, en «Comunicaciones breves», *Journal of Egyptian Archaeology*, 50, p. 181.

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 etiquetado S3,3 por Ramsés III en Medinet Habu era Shekelesh. Aunque él se muestra concluyente 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.

G. A. WAINWRIGHT, «Shekelesh or Shasu», *Journal of Egyptian Archaeology*, 50, p. 40.

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 jeroglíficos, no podía sino seguir siendo un misterio. Los egiptólogos modernos insisten, con razón, 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 supuesto 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 eruditos 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 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 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).

¿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.

RONAN, *Lost Discoveries*, MacDonald, 1973, p. 95.

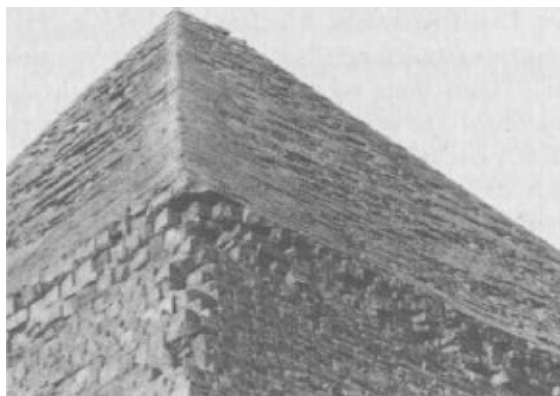
Desde un punto de vista astronómico, el único hecho incuestionable... es el extremo cuidado que se ha tenido en la orientación. El resultado más extraordinario se encuentra en la pirámide de Keops, pero la precisión apenas es menor en las de Kefrén y Mikerinos... Estos minuciosos cálculos, repetidos 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.

J. P. LAUER, *Le problème des pyramides d’Égypte*, Payot, 1952, pp. 186 y 190.

Uno de los eruditos de Napoleón, Edmé-François 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 que resultaban embarazosos se ignoraron.



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 desojadas de sus revestimientos.

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 atribuir las 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 «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 seguían 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.

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 corriente 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 consecuencia, 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 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 lograrlo. 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. [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].

KURT MENDELSSOHN, *The Riddle of the Pyramids*, Thames & Hudson, 1974
passim.

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 profecías 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 Allen.

No hace falta decir que tales teorías no 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 pirámides 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 Antiguo 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 cree 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.

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

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the Mexican Pyramids*, Harper & Row, 1976, p. 256.

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 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.

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 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 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.

L. E. ORGEL, *Origins of Life*, Chapman and Hall, passim, 1973.

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.

J. H. BROUGHTON, en «Cartas al director», *The New Scientist*, 11 de noviembre de 1976, p. 355.

Los pasos más importantes en la evolución son también los menos comprendidos, dado que la complejidad necesaria para desarrollar, pongamos 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
The New Scientist, 29 de julio de 1976, p. 225

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. 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 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.

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 significativamente después de releerla.

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 de la mayoría de los eruditos. Resultaba imposible 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 Téking*, 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. Goethe, Blake, Kierkegaard, Nietzsche, Melville, Schopenhauer, Novalis, Dostoievski y algunos más veían el progreso tal como era; pero representaban 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 detalles 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 industriales y prolíficos, describe muy bien la situación en una sola frase. En 1922, tras haber demostrado que las pirámides 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 languidieran, mientras que otras teorías, menos acertadas, adquirirían 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 independiente).

Pero, más allá de todas estas semejanzas, *Le Temple de l'Homme* es una obra única, ya que proporciona una doctrina completa y coherente donde se fusionan el arte, la ciencia, la filosofía 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 «conservadurismo». 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 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 Lubicz puede desempeñar un importante papel en la configuración de una nueva sociedad, ya que, a pesar de que *Le Temple de l'Homme* trata aparentemente de una civilización antigua y ajena, dicha civilización tenía un profundo y exacto conocimiento de los principios responsables 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. 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.



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

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 paranormales más extremos, como la comunicación con los espíritus de los 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 fuertemente 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 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 mundo racional que observar.

[Cursivas del autor].

JOHN TAYLOR, «Science and the Paranormal», *The Listener*, 6 de diciembre de 1973.

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, alquímicos y científicos; a llevar a cabo experimentos con plantas, 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.

Tal como sólo Platón entre todos los griegos pareció comprender, los egipcios eran esencialmente una nación de mercaderes, y el 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 especuladores griegos a quienes se suele atribuir el honor de tal invento. Nota del autor].

T. ERIC PEET, *The Rhind Mathematical Papyrus*, Hodder & Stoughton, 1923, p. 10.

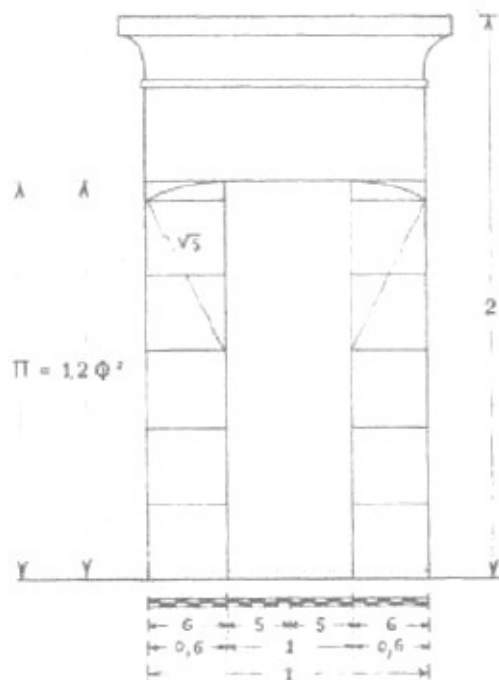
Esta convicción contradecía directamente la teoría egiptológica aceptada. Se consideraba que en Egipto las matemáticas constituían un aspecto primitivo y puramente práctico, relacionado con la división de la tierra y el reparto de barras de pan y medidas de trigo. Se suponía que los egipcios no comprendían las leyes de la armonía y la proporción, ni conocían la existencia de los números irracionales.^[*] Se suponía que todas éstas 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.

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. 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.



El análisis de esta puerta egipcia realizado por Schwaller de Lubicz proporciona una prueba indiscutible del conocimiento del número π 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 $1,2 \phi$ (ϕ = la sección áurea), o π . ¿Es una coincidencia que esta típica puerta egipcia se asemeje al glifo «ir» que posteriormente utilizarían los griegos para representar el número π ?

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.

JULES SAGERET, *Le système du monde des chaldéens a Newton*, Librairie Félix Alean, 1913, p. 66.

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].

MORRIS R. COHEN e ISRAEL EDWARD DRABKIN, *Source Books in the History of the Sciences*, McGraw-Hill, 1948, pp. 107 y 109.

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.

COLIN BLAKEMORE, en *The Listener*, 11 de noviembre de 1976, p. 596.

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.

GEORGE SARTON, *History of Science*, Norton, 1970, p. 423.

Ogotemmelí no tenía nada contra los europeos. Ni siquiera sentía lástima por ellos. Les abandonó a su suerte en las tierras del Norte.

MARCEL GRIAULE, *Conversations with Ogotemmelí*, Oxford University Press, 1965, p. 17.

Platón, especialmente en el *Timeo*, se manifestaba pitagórico, como lo fueron los neoplatónicos de Alejandría en los siglos III, 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.

Los elementos ilustrados del islam, que probablemente heredaron las enseñanzas de los últimos neoplatónicos, mantuvieron viva la llama; 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 tradición 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 siguientes 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 accidente. Y tampoco se debe simplemente a su tamaño: las estructuras modernas no producen un efecto similar, aunque sí es posible que el Empire State Building o la estación de Waterloo inspiren un sentido de lo «sagrado» a los tecnócratas 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 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 Schwaller de Lubicz estaba ampliamente familiarizado.

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”».

M. GHYKA, *The Geometry of Art and Life*, Sheed and Ward, 1946, p. 118.

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 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. 153.

Las mentes maestras de nuestra civilización occidental han sido, desde Platón, las que han percibido las analogías, las permanentes semejanzas 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 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.

Ibid., p. 173.

En busca de ϕ

Las fuentes antiguas afirmaban que Egipto era la patria de origen de la geometría. Aunque todas las biografías de Pitágoras son fragmentarias 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 π (3,1415...) es el número real trascendente que expresa la razón entre la longitud de la circunferencia y su diámetro. Al mismo tiempo, π 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 ϕ en su construcción.

Así, Schwaller de Lubicz se propuso descubrir si el templo de Luxor incorporaba también, o no, razones ϕ . 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 florecimiento 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 fundamental es el de la creación *ex nihilo*: el 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: *fi*, la sección áurea. Schwaller de Lubicz 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. Lejos de ello, fueron las medidas y las proporciones las que le impusieron su interpretación. 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.

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 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.

SIR ALAN GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, 1961, p. 57.

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.

ALEXANDER BADAWY, *Ancient Egyptian Architectural Design*, Universidad de California, 1965, p. 183

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.

Ibid., p. 67.

... 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. Robichon cuando se necesitaba el 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 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 metálicas 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 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 Alepo. 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 una fácil maniobra del enemigo, Ramsés se encontró 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 pilonos y los templos, los relieves que representan al rey 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.

Nota personal de Lucy Lamy, hijastra de Schwaller de Lubicz

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 similar 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. 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 secretos porque éstos fueron revelados.

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].

JAMES HENRY BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, vol. I, Chicago, 1906, p. 132.

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. BADAUWY, *Ancient Egyptian Architectural Design*, Universidad de California, 1965, p. 8.

No se trataba de una verborrea insustancial, ya que Senmut describe en su estela un texto arcaico que había pasado inadvertido durante 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.

A. BADAUWY, *op. cit.*, p. 6.

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.

MARCEL GRIAULE, *Conversations with Ogotemmel*, Oxford, 1965, pp. XIV-XVII.

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 resulta 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 predecible la manera como reaccionaremos a unas situaciones dadas—, veremos que tras el curioso simbolismo del número pitagórico subyace un conocimiento peligroso.

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 intuitivamente 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 leyes. 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 civilizaciones 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, 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 infecciones disminuye. Las frecuencias 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.

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 subyacer a estos efectos es algo que todavía constituye un misterio. Los niveles de los campos son demasiado bajos como para activar las finas conexiones (sinapsis) entre las células nerviosas... La exposición crónica a los campos eléctricos débiles de baja frecuencia se incrementa constantemente, y sus principales fuentes son las líneas de transmisión eléctrica y cualquier pieza de los aparatos eléctricos. Existe, pues, una creciente preocupación por los posibles riesgos para la salud.

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

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 sobrevinía cada vez que nuestro gran «Life-chakan» entraba en acción («Lifechakan» corresponde aproximadamente a lo que en la tierra se llama una «dinamo»).

G. I. GURDJIEFF, *All and Everything*, Routledge & Kegan Paul, 1949, p. 1156.

Es un hecho incontestable que todos estos fenómenos ejercen sus efectos ya sea a través de 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 supra-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 correctamente 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 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 dificultades técnicas de su traducción. Pero los textos de los que disponemos aluden a un corpus de conocimientos no escritos, mientras que, si se analizan con detalle, los que sí se han consignado por escrito divulgan un profundo conocimiento de la anatomía, la patología y la diagnosis.

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 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.

S. GIEDION, *The Eternal Present*, Oxford, 1957, vol. I, p. 491.

En la década de 1950, las investigaciones de Badawy y R. A. Schwaller de Lubicz dieron una idea detallada de la organización proporcional 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 fijas que se podían transmitir mediante la enseñanza sin la ayuda de textos escritos».

Ibid., p. 490.

Por último —y de forma más convincente—, tampoco hay textos relativos a las técnicas arquitectónicas. Los murales egipcios están plagados 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, cuidadosamente 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 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 extraer 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 apariencia 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 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 deficiencias.

Como suele ocurrir con los misterios sin resolver, cuando ya se ha encontrado la solución resulta difícil ver cómo es posible que no se hubiera 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 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 simbólico 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. De acuerdo con el pensamiento evolucionista, los eruditos modernos contemplan el mito ya 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 crueles 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».



Los Textos de las pirámides (o, más exactamente, el Libro para llegar a la luz), tallados con magníficos caracteres jeroglíficos en la pirámide de Unas (v dinastía), en Saqqara.

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 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 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 sistema para el que nuestro lenguaje discursivo no proporciona ninguna etiqueta convincente. Es, a la vez, filosofía, matemáticas, mística y teología. 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 satisfactoriamente 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; 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.

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 composición... La medida y la simetría aluden a la belleza y la virtud del mundo.

PLATÓN, *Filebo*, § 64.

«El número reside en todo lo conocido; sin él no podríamos pensar, ni conocer nada», escribió Filolao, el filósofo pitagórico.

F. LE LIONNAIS, «Les Grands Courants de la Pensée Mathématique», *Cahiers du Sud*, 1948, p. 76.

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.

LANCELOT HOGBEN, *Mathematics for the Millions*, Pan Books, 1967, p. 16.

No se podía hablar de los Lebe delante de la esposa de Hogon; de los ocho ancestros delante de la esposa del sacerdote; de los Nummo delante de un herrero, ni de nada delante de los necios.

M. GRIAULE, *Conversations with Ogotemmel*, Oxford, 1965, p. 60.

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 realidad, entonces, desde el punto de vista filosófico, el número adquiere significado, y los números dejan de ser meras abstracciones intelectuales.

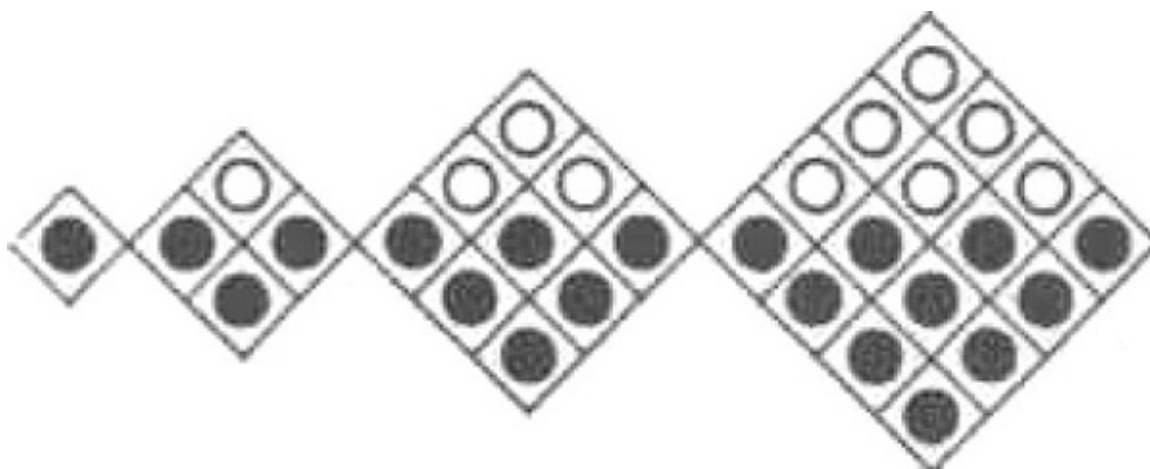
Por la experiencia cotidiana, somos conscientes de que el universo constituye un sistema increíblemente heterogéneo hecho de una multiplicidad de aparentes unidades. Un pato es una unidad, hecha de una multiplicidad de células, cada una de las cuales es una unidad hecha de una multiplicidad de moléculas, 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 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. 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.



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 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.

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 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 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 reconciliación, 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 proporcionan datos cuantitativos, pero no comprensión. Experimentamos el mundo en términos de

nacimiento, crecimiento, fertilización, maduración, senescencia, muerte y renovación; en términos de tiempo y espacio, distancia, dirección y velocidad.

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...

J. M. PLUMLEY, en *Ancient Cosmologies*, ed. C. Blacker y M. Loewe, Alien & Unwin, 1975, p. 24.

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.

Ibid., p. 34.

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 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 arrancado,

Antes de que los testículos de Set hubieran sido cortados...

A. A. MACDONNELL, *A Vedic Reader for Students*, Madras, 1951, x, 129.

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.

JEAN YOYOTTE y SERGE SAUNERON, *La naissance du Monde*, Sources Orientales, 1969.

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 elocuente vocabulario, insiste en que el misterio 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. Ninguno de ellos se puede explicar por el método científico.

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.

H. R. ELLIS DAVIDSON, *Ancient Cosmologies*. Ed. Carmen Blacker y Michael

Loewe, Alien and Unwin, 1975, p. 188.

En el principio había el insondable océano a partir del cual el uno se creó a sí mismo por la inmensidad de su energía.

Rig Veda

Sin embargo, a partir de la reformulación de la mística pitagórica del número se puede tener una idea de su naturaleza. Schwaller de Lubicz 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 vívidamente en el interminable conflicto entre Set y Horus (finalmente reconciliados tras la muerte del rey).

La escisión primordial provoca, postula, la reacción. La ciencia moderna es consciente de la polaridad fundamental de los fenómenos, aunque sin reconocer sus implicaciones o su 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 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.

... los mayas llegaron a la certeza matemática de la existencia de una conciencia cósmica, a la que denominaron «Hunab Ku», la única dispensadora de medida y de movimiento, a quien atribuían la estructuración matemática del universo. A esta divinidad la representaban mediante 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.

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the Mexican Pyramids*, Harper & Row, 1976, p. 285.

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, distinguimos 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 investigación, sea ésta la que fuere. Así, no hay que sacrificar la precisión y la claridad en aras de la difusión.

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.

P. H. MICHEL, *Les nombres figures dans l'arithmétique pythagoricienne*, Conference du Palais de la Découverte, 1958 (Ser. D., n.º 56), p. 16.

La encarnación de los dos Dioses [Set y Horus] constituye otro ejemplo del peculiar dualismo que expresa la totalidad como un equilibrio de opuestos.

H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Universidad de Chicago, 1948.

El dos, considerado en sí mismo, representa un estado de tensión primordial o principal. Es una situación hipotética de opuestos eternamente 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 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 embargo, 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 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 misterio.



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.

La lógica y la razón son facultades para 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 «inspiración», 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 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.

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.

M. GRIAULE y G. DIETERLEN, *African Worlds* (ed. D. Forde), Oxford, 1954, p. 217.

Cada triplete de nucleótidos corresponde, o bien a un aminoácido, o bien a una señal para interrumpir la traducción. Dado que hay 64 (4x4x4) tripletes distintos y sólo 20 aminoácidos, muchos de los aminoácidos se representan por dos o más tripletes.

L. E. ORGEL, *Origins of Life*, Chapman and Hall, 1973, p. 47.

El código genético debió de haber sido, ya 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.

Ibid., p. 157.

Recientemente los eruditos alemanes han afirmado que existen evidencias del concepto de una poderosa divinidad creadora [en la cosmología 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. Una obra maestra de 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.

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

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— 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 inspiración, 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!

- **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 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 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 realidad, el oficio de tejer —dijo Ogotemmelí, 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.

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

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 que el espíritu que habló al tiempo que tejió era el séptimo en la serie de los ancestros.

Ibid., p. 19.

El número cuatro es, además, el número de la feminidad, es decir, de la fertilidad. Ogotemmel 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.

Ibid., p. 212.

La idea de que todo se remonta al elemento primordial agua aparece en las fuentes griegas, egipcias, palestinas, sirias y mesopotámicas.

W. G. LAMBERT, *Ancient Cosmologies*, ed. C. Blacker y M. Loewe, Alien and Unwin, 1975, p. 34.

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 mercader le pregunta a Pitágoras qué es lo que éste le puede enseñar.

—Te enseñaré a contar —responde Pitágoras.

—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.

LANCELOT HOGBEN, *Mathematics for the Millions*, Pan Books, 1967, p. 169.

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.

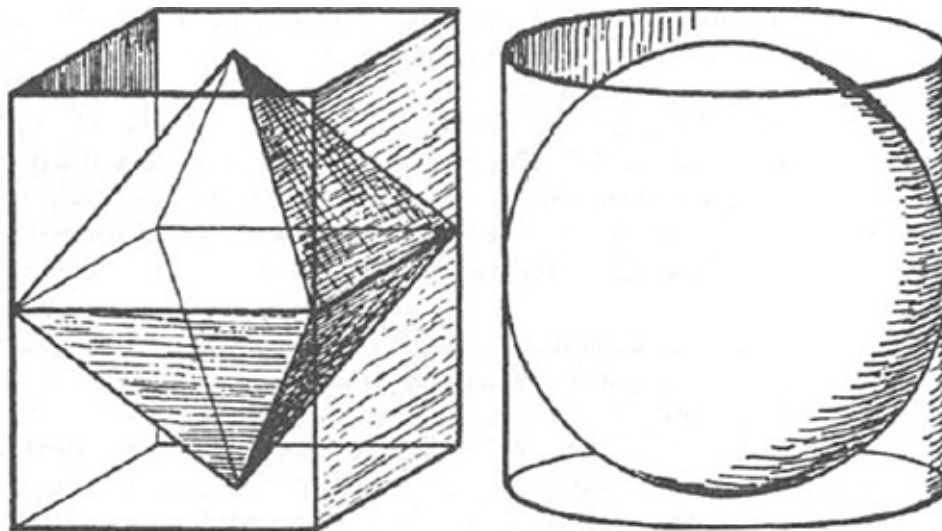
Tao Te King, Penguin, 1963, p. 102.

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 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 fenómenos, 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 potencial, pasiva, contenida en la unidad. Este mismo proceso se muestra en acción —por decirlo 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.



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.

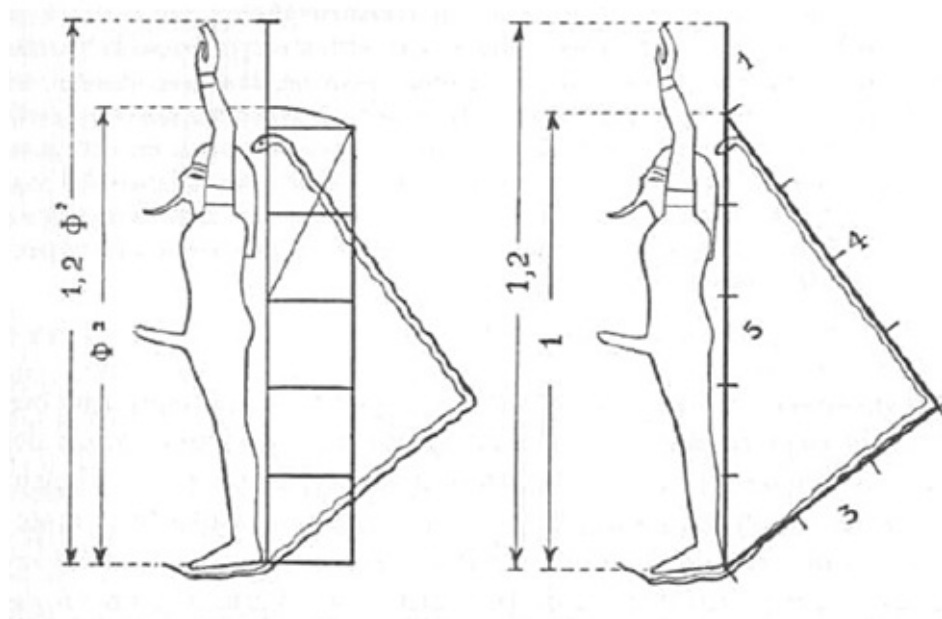
Es este mismo principio de doble inversión y de reconciliación el que subyace en todo el arte y la arquitectura religiosos de Egipto. Los brazos cruzados del faraón momificado —quien (cualesquiera que hubieran sido sus rasgos personales) representa los sucesivos estadios del hombre cósmico— sostiene, 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 punto abstracto. Así, tanto la cruz como el faraón momificado representan el cuatro y el cinco.



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.



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 Ramses VI, constituye un ejemplo de ello.



- **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 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 machismo 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 utilizado, probablemente sea preferible referirnos al cinco como el número de la vida.

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 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 tétrada de la relación amorosa, o de la familia, las partes que en ella participan cambian de nuevo funcionalmente (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 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 en 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 cristiana, 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 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 aspecto de la energía; cada una de ellas —excepto la física moderna, la cual, al centrarse en el aspecto material del problema, elude sus implicaciones 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 «sanctasanctorum», el santuario más interior del templo de Luxor. En otros casos, descubrió que las proporciones de determinadas cámaras estaban regidas por el hexágono generado por el pentágono. En otras, 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

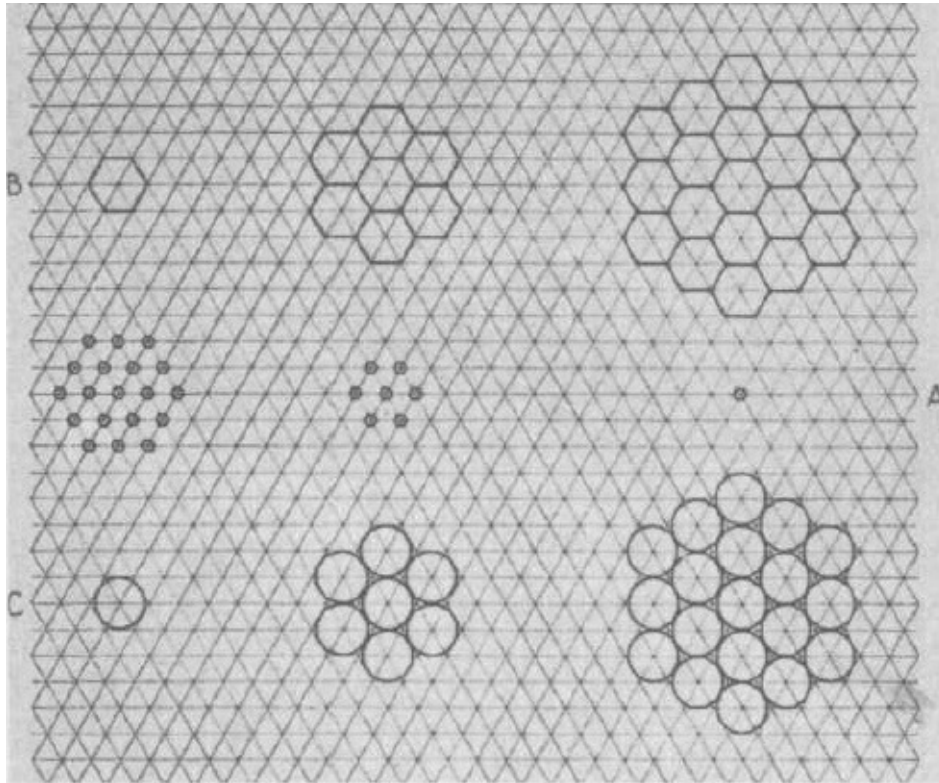
hicieron al cinco objeto de lo que a nosotros nos parece una especial reverencia).

- **6** Se necesitan cuatro términos para explicar el principio o la idea de «sustancia». Se requieren cinco para dar cuenta de la «creación», 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. Desde tiempo inmemorial, eruditos, filósofos y pensadores se han estrujado el cerebro con el problema del tiempo y el espacio, y raramente 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.



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. 1. 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.

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 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 límites. 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 permite, 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 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 «espíritu». 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.

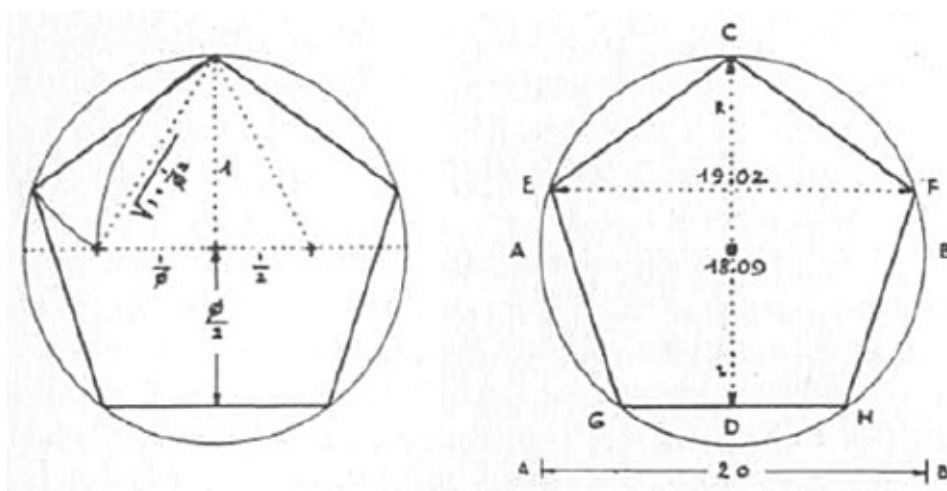
Sin embargo, dado que nuestro cuerpo se halla ligado al tiempo, y nuestras necesidades, placeres, dolores y deseos están tan estrechamente vinculados al cuerpo, se nos hace difícil imbuirnos de la inquebrantable determinación de actuar según la necesidad de trascender el tiempo, a pesar de que teóricamente 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 definido 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 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 prolifera cada vez más, y, aunque en teoría se habla de las innegables interacciones entre los diversos campos, los especialistas no tienen ninguna 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.



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 proporciona la primera sección áurea, generando tanto el pentágono como la consiguiente razón 18:19.

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 comunicables (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).

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 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].

W. M. O'NEIL, *Time and the Calendars*, Manchester University Press, 1975, *passim*.

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 dimensiones: tres para la posición, y tres para la velocidad de cada partícula o planeta).

El volumen requiere seis direcciones de 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 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).

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.

GIORGIO DE SANTILLANA y HERTHA VON DECHEND, *Hamlet's Mill*, Gambit, 1969, p. 222.

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.

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Le Temple de l'Homme*, vol. III, Caracteres, 1957, p. 17.

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 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).

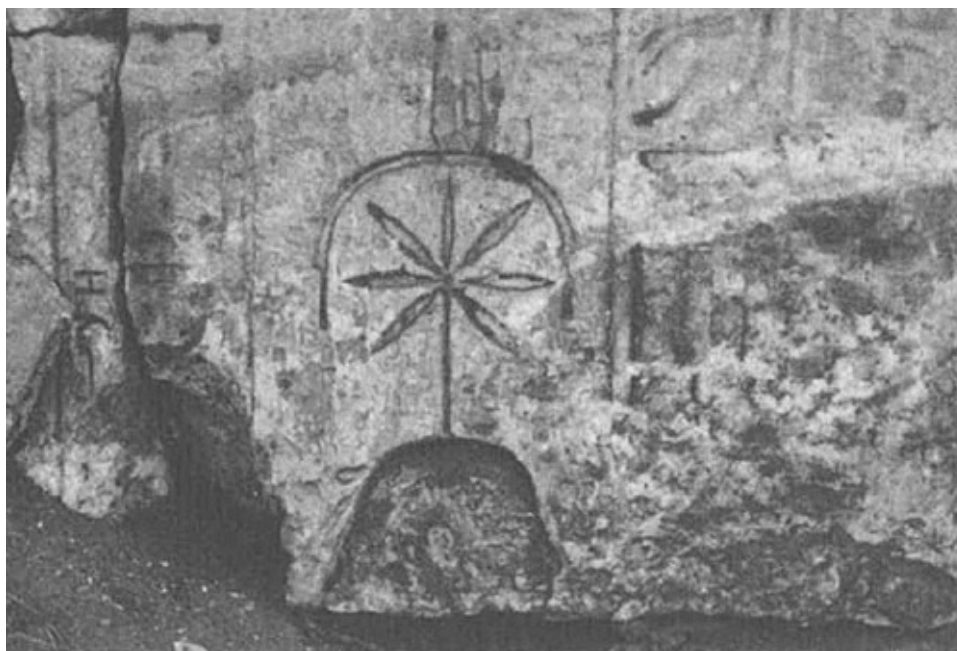
En el siete, sin embargo, nuestra analogía se convierte en metáfora pura. El escultor no hace «crecer» a la estatua en ningún sentido material ni biológico. Nosotros crecemos, al igual que un mono. Pero el «crecimiento» de la estatua es puramente metafórico (aunque puede que no se lo parezca del todo al propio escultor, quien, 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 mensurable) 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 aparatosa 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 sustancialidad; 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. Sin embargo, cuando llegamos al siete, nos encontramos con que ya no podemos relacionar este número directamente con nuestra experiencia: 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.



Seshat, llamada también Sefhet, que significa «siete», es la equivalencia 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.

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 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 pensamiento 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: 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 analogía 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 «armónicas».

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 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 zodíaco 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 elementos, y unos lados triangulares, que simbolizan las tres modalidades del espíritu. Las diferentes pirámides se han construido de manera que expresen 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.

- **8** Antes de tratar de las funciones y 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 también 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, 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 zodíaco, 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 *neter* 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, 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.

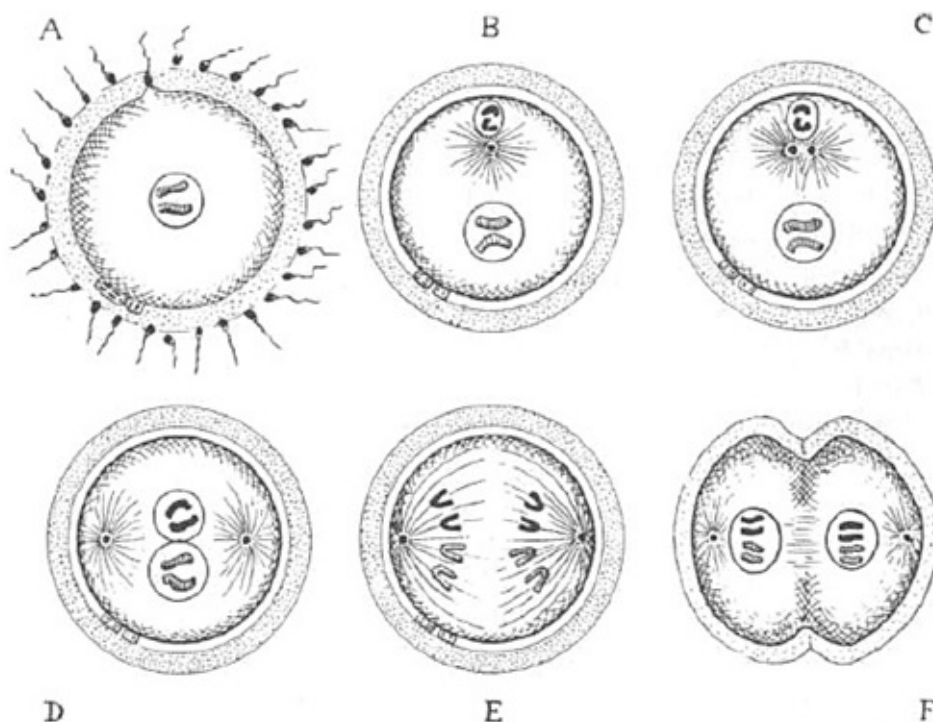
En esta introducción nos hemos limitado necesariamente a aproximarnos al modo en que el número se relaciona con el mundo físico, o la experiencia física: el mundo del ser. Pero el número constituye también la clave del mundo de los valores (que son aspectos de la voluntad) y del mundo de la conciencia, 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.

También son necesarias desde un punto de vista teórico. Como ya hemos mencionado, en la escisión primordial el uno se convierte simultáneamente 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 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 vuelve a ser uno».

Cuando los ocho ancestros... nacieron de la primera pareja, ocho animales distintos nacieron en el cielo.

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

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, 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. Incluso en una piedra existe esta fuerza.

Ibid., pp. 18-19.

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 se expresa de manera sencilla, esquemática y completa en el zodíaco tradicional.

Aunque en el antiguo Egipto no se han encontrado zodíacos propiamente dichos, Schwaller de Lubicz proporciona amplias evidencias que demuestran que el conocimiento de los signos del zodíaco existió desde tiempos muy remotos, y que rige e impregna el simbolismo egipcio, cuando uno sabe dónde y cómo buscarlo.

En el zodíaco, 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 zodíaco 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, 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 zodíaco. 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 espiritualizada (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 zodíaco astrológico, debería ser suficiente para sugerir que este antiguo diseño no se basaba en absoluto en los ensueños de arcaicos visionarios, sino que se construyó rigurosamente de acuerdo con los 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 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 sofisticación 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.

- **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 trinitades 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 filosóficas 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 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

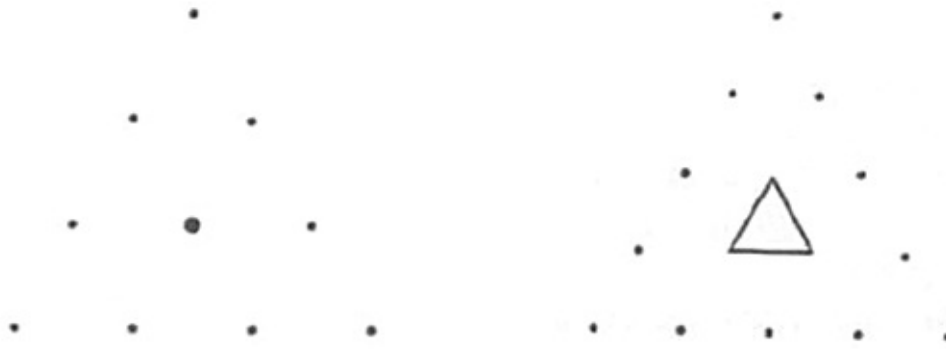
convierte tanto en uno como en diez. Ésta es la analogía simbólica de la unidad original; es repetición, retorno a la fuente. En la mitología egipcia, este proceso es simbolizado por Horus, el Hijo divino que venga el asesinato y desmembración (por parte de Set) de su padre, Osiris.

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 subyacen a la enéada. (Otro medio es el extraordinario símbolo del eneagrama, 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 correspondencias 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 mitosis —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 reiteración de determinados números, combinaciones 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

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

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

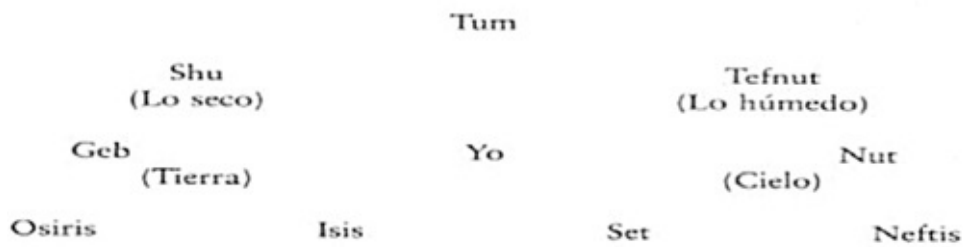
2:1 = la octava

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 Cabala 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 *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 refluo cósmicos, conducen la energía solar roja y blanca a las zonas en las que los doce poderes permanecen dormidos en los órganos del cuerpo. 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.



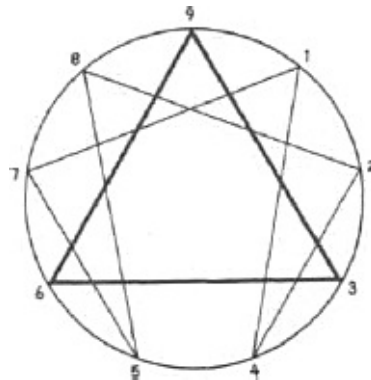
La Gran Enéada egipcia dispuesta en forma de *tetractys*.
Aplicación o materialización de los cuatro principios.

Osiris = encarnación/reencarnación, vida/muerte, renovación.

Isis = aspecto femenino de Osiris.

Set = principio de oposición, antagonismo.

Neftis = aspecto femenino de Set.



El eneagrama 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 totalmente 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 eneagrama y, con su ayuda, podrán establecer de inmediato cuál de 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...

¿Se trata de mera «coincidencia»? Nadie puede «demostrar» que no lo sea. Y, sin embargo, estos atributos armónicos básicos parecen demasiado 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 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 átomos de oxígeno e hidrógeno por volumen. Y la creación es volumen, el cual es espacio.

Para los pitagóricos, las propiedades de los números, la manera en la que se comportaban, constituía una evidencia, de hecho una «prueba», 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.

Tanto el tres como el siete son números de «movimiento perpetuo». Al dividir la unidad entre estos números, ésta se divide infinitamente:

$$1... / 3 = 0,333333333333...$$

$$1 - / 7 = 0,1428571428571...$$

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.

G. I. GURDJIEFF, citado por P. D. OUSPENSKY, *In Search of the Miraculous*, Harcourt, 1949, p. 294.

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.

MARCEL BESSIS, *Ultra-structure de la cellule*, Monographies Sandoz, marzo de 1960, pp. 39-40.

Cuando vemos cómo se parecen las ramas de 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 helechos, 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 repertorio limitado: los pentágonos forman la mayoría de las flores, pero no los cristales; los hexágonos manejan la mayoría de los patrones bidimensionales repetitivos, pero nunca abarcan 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.

PETER S. STEVENS, *Patterns in Nature*, Penguin, 1976, p. 3.

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.

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 peculiarmente 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 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 elección se hace evidente. Como símbolo de dualidad, la serpiente representa el intelecto, la 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 sintetizar 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. La serpiente, aparentemente una unidad, es dual en su expresión, tanto verbal como sexual; dual y divisible por naturaleza.

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».

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the Mexican Pyramids*, Harper & Row, 1976, p. 387.

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 reptar, y está el intelecto superior, que permite al hombre 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 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, Satán se presenta bajo numerosos disfraces, y, en Egipto, bajo numerosos nombres.

Apop tenía varios nombres: para destruirle era necesario maldecir todos y cada uno de los nombres por los que se le conocía.

E. A. WALLIS BUDGE, *Hieroglyphic Vocabulary to the Theban Rescension of the Book of the Dead*, Kegan Paul and Co., 1911, p. 273.

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 diferencias 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 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 tribales 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 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 completa. 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 «evolucian»: 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 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 simbolismo 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 interacciones 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.

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 concluyente 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, poseían una belleza matemáticamente formal que contribuía a la perfección de la estructura de su épica?

G. E. DUCKWORTH, *Structure, Pattern and Proportion in Virgil's Aeneid*, Michigan, 1962, p. 77.

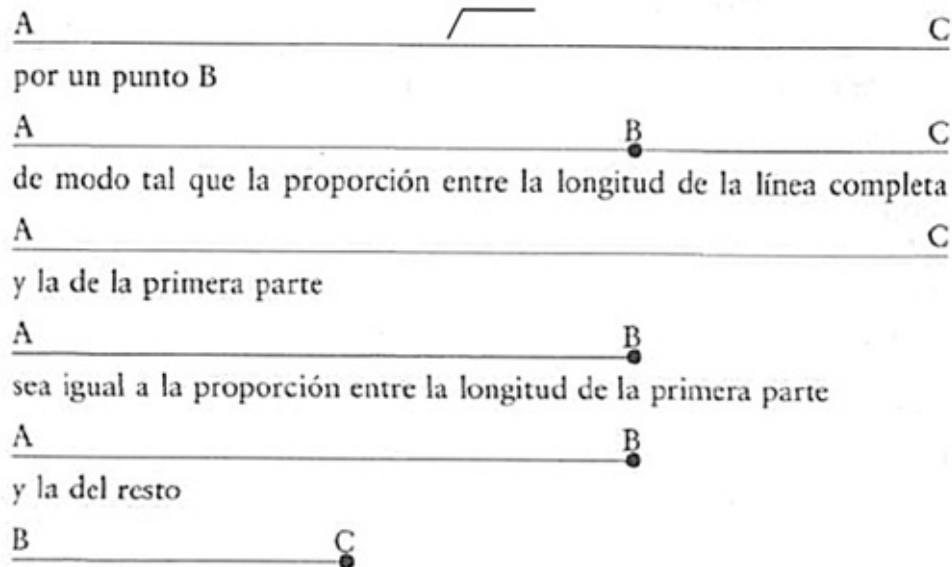
Cuando divulguemos su significado es posible que el lector se pregunte, perplejo, por qué una explicación aparentemente tan elemental ha constituido un misterio durante tanto tiempo. Pero el hecho es que la solución escapó al genio de Leonardo y de Kepler, a la inteligencia de varios biólogos modernos 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 ϕ , que las órbitas de los planetas de nuestro sistema solar presentan entre sí unas relaciones ϕ complejas, y que las proporciones de las catedrales góticas y los templos griegos se hallan regidas por ϕ .

Aunque mucho antes del trabajo de Schwaller de Lubicz varios eruditos habían observado proporciones ϕ en las pirámides y otros restos egipcios, sólo en los últimos años las han reconocido los egiptólogos. Aún 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 ϕ 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 ϕ y trataron de utilizarla (Mondrian y Le Corbusier, por ejemplo) comprendieron su significado, y sólo la emplearon con un éxito parcial.

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



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 mayor como la mayor es al todo. La razón AB/BC es igual a AC/AB, y esta razón es ϕ , o 1,6180339...

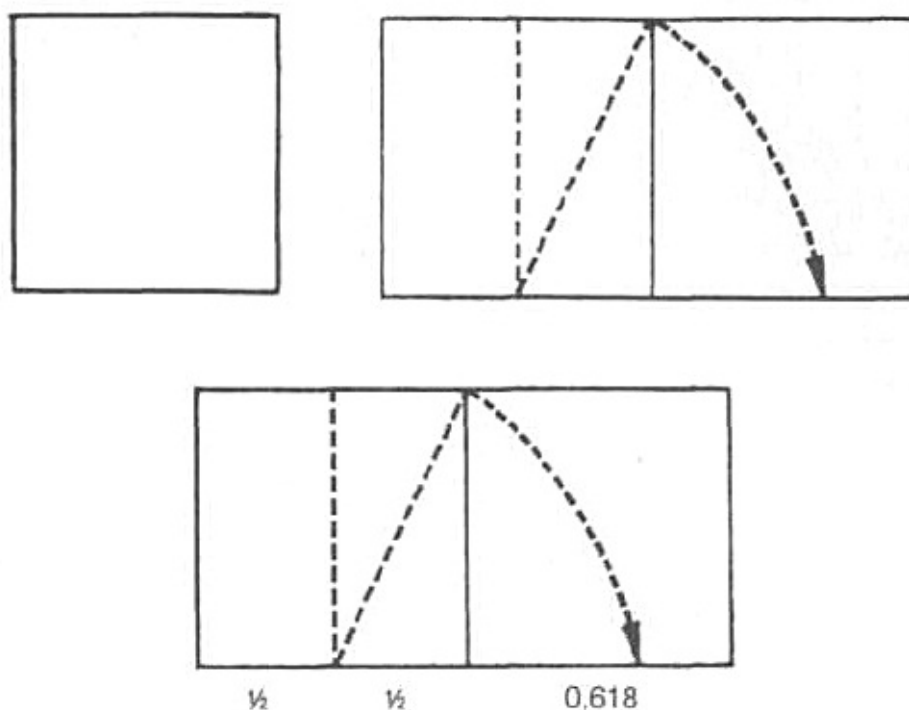
Así expresado, en términos matemáticos simples, esto puede parecer muy poco extraordinario. Pero ¿cómo saber dónde dividir la línea, dónde situar el punto B? Cuando mostremos geoméricamente cómo se llega a ϕ , y lo relacionemos con el simbolismo del número que ya hemos descrito, podremos tener una idea de su trascendencia universal.

Φ : 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 ϕ , 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 ϕ , y, a la vez, es ϕ . 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 situación. 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», $\frac{1}{2}$ 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 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, ϕ se trata como un «irracional» más,^[*] y se define como igual a $\frac{1 + \sqrt{5}}{2} \approx 1,61803398874988\dots$

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.

Pero ϕ 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.

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 $3 V \sim 2$, o 4,24 kilómetros por segundo, se alejará para no regresar jamás.

GUY MURCHIE, *Music of the Spheres*, Dover, 1961, vol. 1, p. 30.

El irracional como función

Φ no es un número: es una función. Considerar el irracional como un número, aunque sea de una clase especial, equivale a reducir el concepto 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.

ϕ , π 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 espiritual, 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 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 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.

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 «cuadrados», «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 curiosa 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 «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 rigieron dichas ideas y preceptos

durante miles de años.

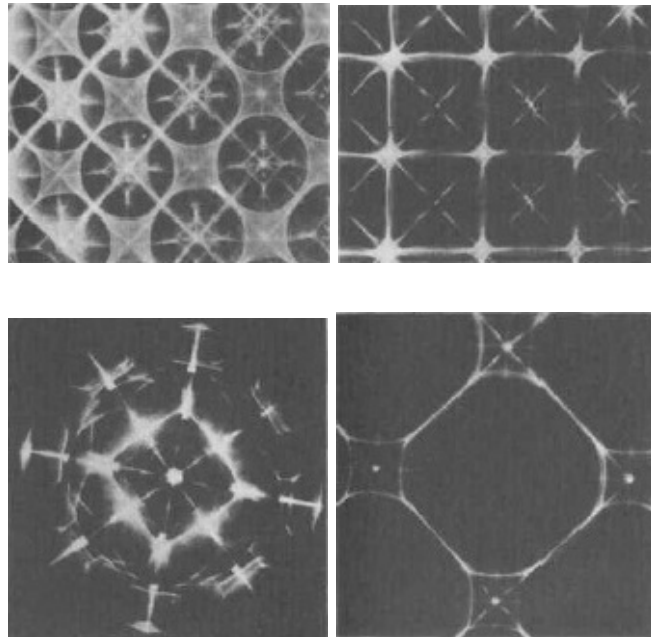
La armonía, hoy, se enseña únicamente a los estudiantes de música; y, aun en este caso, sólo como base de la música, sin aludir siquiera al hecho de que esta ordenación puramente matemática tiene una trascendencia universal. Ya hemos visto las limitaciones (desde un punto de vista pitagórico) de nuestra 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.

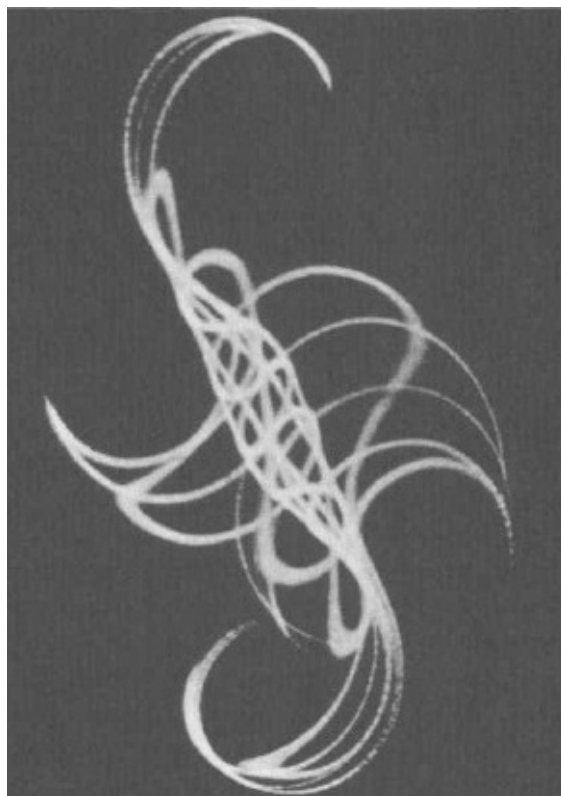
Me habría gustado presentar una versión resumida que, sin embargo, diera una idea de los actuales procedimientos operativos. Pero sólo puedo escribir sobre el Egipto de los simbolistas, seleccionando ejemplos concretos de la documentación que muestra el tipo de evidencias en las que se basa esta reinterpretación 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 consecuencia, 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.



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 frecuencia. La forma es lo que denominamos «realidad», pero esa realidad es obviamente condicional, puesto que es la estructura de 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.



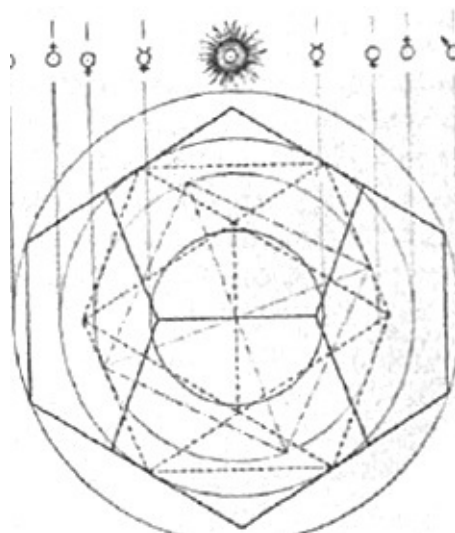
Representación de un haz de electrones sometido a dos campos magnéticos opuestos.

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 vinculadas 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 primordial 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 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 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.



Dado que los físicos modernos saben ya que la 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 lo que pretendían los pitagóricos. Kepler trató de descubrir una relación entre los sólidos perfectos, o «platónicos», y las órbitas de los planetas. Pero éstos 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

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 aparición. 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 Libro 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...».

[*]

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 Eckhard 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 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 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, 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 egiptológico, 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 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 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 entrada permiten medir al hombre. Quizás el ejemplo más

llamativo y convincente de ello sea el ojo, *Uadjit*.



El ojo de 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 $\frac{1}{2}$ a $\frac{1}{64}$. Las diversas partes suman un total de $\frac{63}{64}$. (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).

El ojo proporciona al hombre acceso al espacio, al volumen, y, en consecuencia, a la medida. En Egipto, el símbolo del ojo está compuesto por aquellos símbolos que representan las diversas fracciones del *hekat*.^[*]

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 resultan 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 dichas consecuencias, pero no medirlas.^[*]

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 valores 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 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 derecho 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 reales... todo esto carece de utilidad. Lo útil es el arte. El progreso, todo avance tecnológico, constituye, por su propia definición, una frivolidad. 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 civilización 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 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 organización especializada y deliberada). Se puede citar a ciertas tribus primitivas como ejemplos de conservadurismo, pero, en realidad, los antropólogos 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 «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 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 Beethoven, 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. 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 Zoser 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 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 contemplarlo), 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 prodigios de Egipto, de las catedrales góticas y del Taj Mahal.

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. 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 tenían 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 deslizara 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 mongomongo en el mundo?».

Esto es sentido común, un ejemplo perfecto de «pensamiento lógico y lúcido». Nuestro propio sentido común nos llevaría a una conclusión 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 contruidos con piedra mucho más blanda, y los propios templos solían construirse sobre unos cimientos francamente chapuceros.

Siguiendo un razonamiento de tipo 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 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 aseguraba 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.

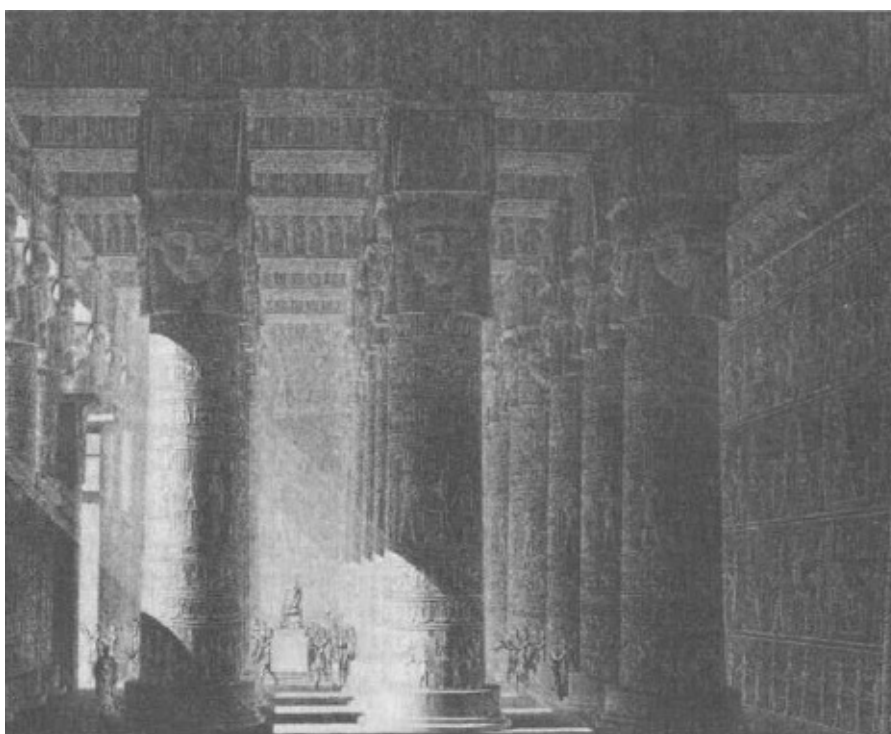
Si ojeamos cualquier examen pictórico del arte y la arquitectura egipcios, nos haremos una idea de la magnitud y la maestría de sus obras; si reflexionamos durante un momento, percibiremos la naturaleza exhaustiva de la actividad que se debió de requerir para producir aquello. Luego, si, en lugar de aceptar 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, algunos 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 griegas —escritas en una época en la que Egipto 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, 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.



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.

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 trascendencia 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 organización 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 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.



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

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 reflexionamos 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; 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 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.

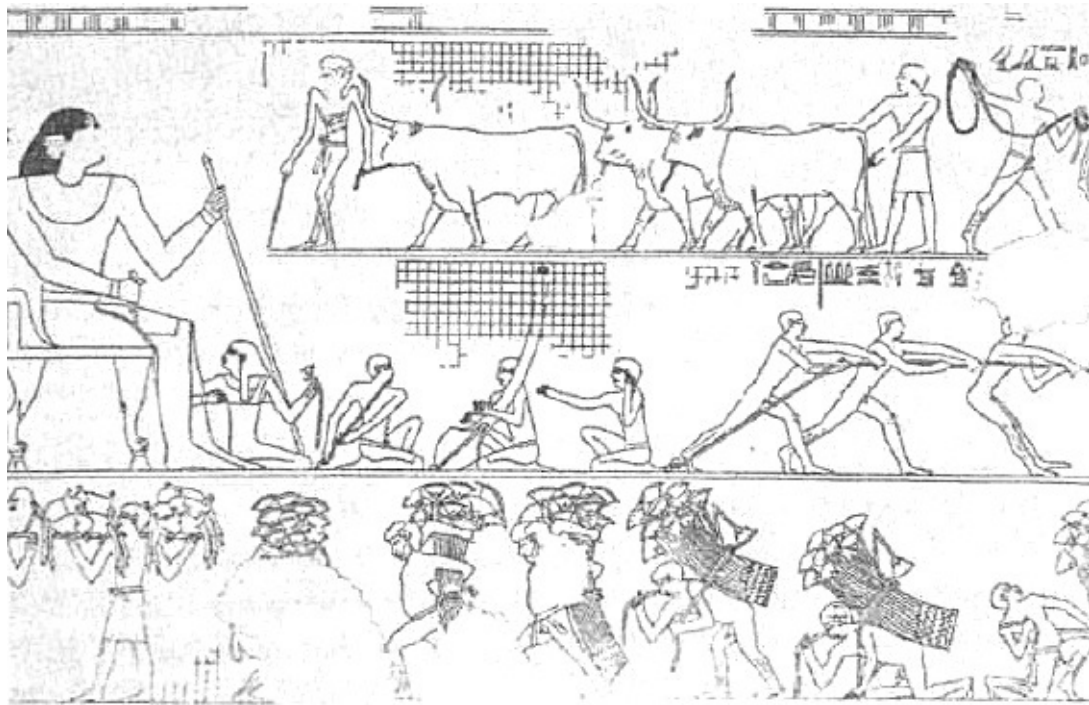
Abordar adecuadamente el tema de la reencarnación, la resurrección, la magia, el simbolismo, el alma y el espíritu es algo que queda fuera del alcance de este libro. Simplemente señalaremos que nuestra propia ciencia se halla lo suficientemente avanzada como para destruir de una vez por todas el presupuesto 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 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 muerte se 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.



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 cinc, pero sí compendia 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 manojo 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 cerros y ropajes, “único de su clase y sin rival”, aquel que domina los secretos que sólo uno conoce».

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 reproducción 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.

COLIN BLAKEMORE, en *The Listener*, 11 de noviembre de 1976, p. 596.

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 la manipulación de unas fuerzas armónicas que pueden residir fuera de nuestra percepción sensorial y que, en consecuencia, escapan al cerco de una posible medición.

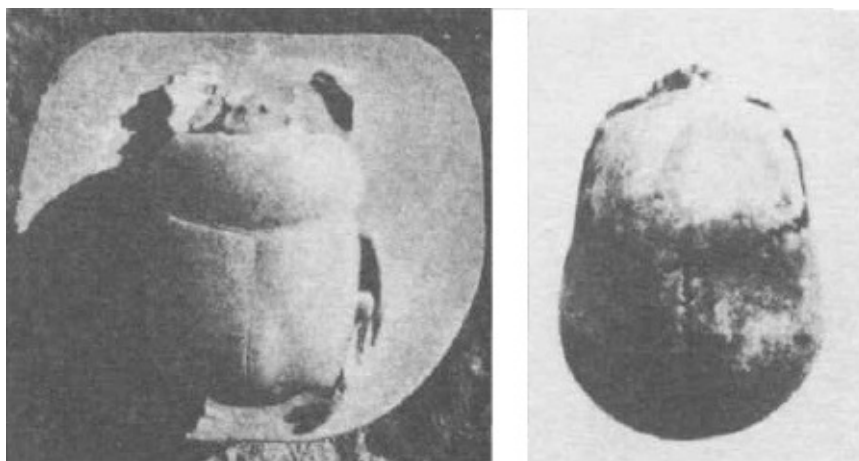
Vivimos, todavía hoy, en un mundo mágico.

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, 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 presencia de los *neters*.



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 la 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.

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 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 egipcios.

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

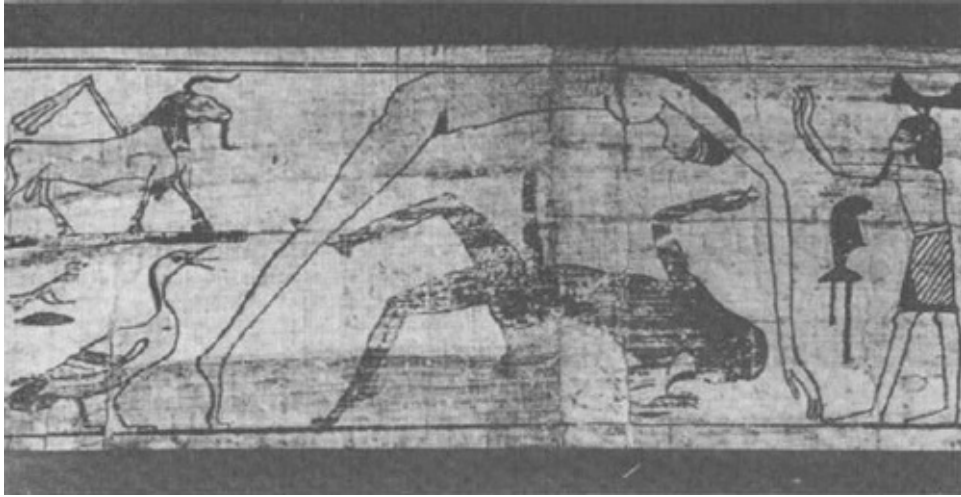
O ese principio en todos los niveles simultáneamente: desde la más simple y evidente manifestación física de dicha función hasta la más abstracta y metafísica. Por desgracia, el simbolismo de Egipto, quizás el rasgo más global y notable de su civilización, es también el que para nosotros resulta menos 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 sabrá 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 esté 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 cosas que se podrían realizar de una manera más fácil.

El egiptólogo, como un buen hijo del siglo XVIII, 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. (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 problema, 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).



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.

Cuando observamos Egipto y descubrimos que ciertos aspectos de su civilización resultan poco manejables, conservadores o innecesariamente 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 humanos más profunda de la que poseemos nosotros.

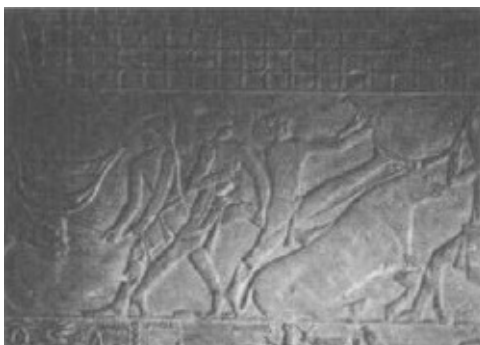


Osiris itifálico, símbolo de la regeneración. El falo está situado en el lugar del cordón umbilical. El correcto emplazamiento anatómico del falo era algo que, obvia mente, estaba dentro de las capacidades pictóricas de los antiguos egipcios; pero el falo situado en la posición del cordón umbilical simboliza 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 interpretan Schwaller de Lubicz y algunos otros autores. Sin embargo, dado que esta digresión sobre el significado y el propósito del arte egipcio 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.



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 antílopes en el desierto. Pero el antílope 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 hazas 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 da mitad», que a la vez representa la escisión primordial, la ruptura de la perfección del absoluto.



Plañideras. Tumba de Ramsés. Obsérncsc 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 Hermópolis 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 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.

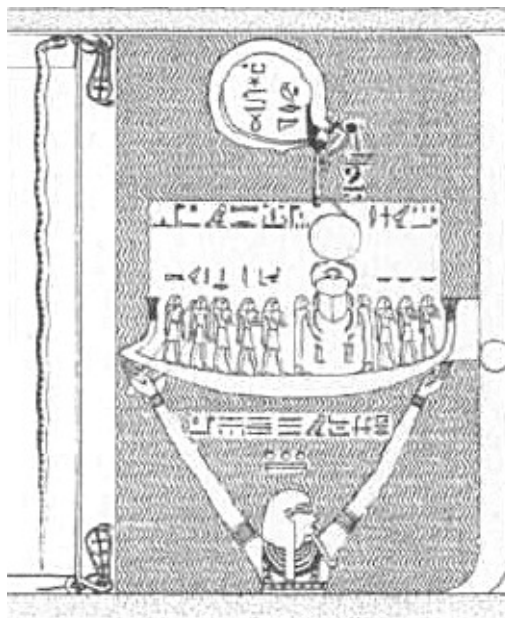
- 5. Egipto era práctico. Estrictamente hablando, el arte es práctico. Es práctico organizar una sociedad de manera tal que permita a los hombres realizar sus objetivos espirituales, e incluso les invite a hacerlo.



La red para capturar aves salvajes. 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.



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.



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 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 aplicados a un plan predeterminado.

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 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 cuestión 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 —incluyendo 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, 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 (I 4).

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.

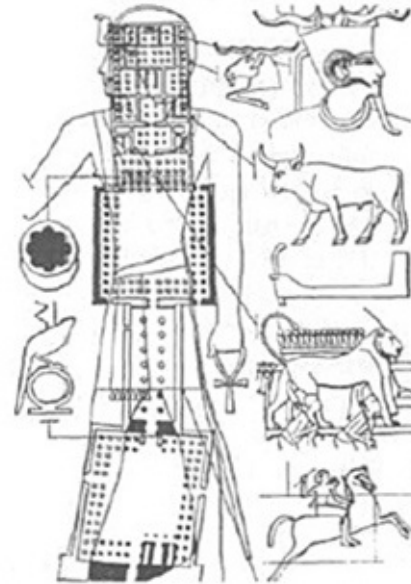
Como ya hemos visto, partiendo de la Escisión Primordial y avanzando a través del estudio del número, comprendemos los fenómenos físicos como los resultados de funciones y procesos que interactúan entre sí. Para dotar de significado al revoltijo de impresiones comunicadas por los sentidos, clasificamos 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, 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.

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.



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 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.

La 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 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 «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 interactúan entre sí y son interdependientes; la desorganización en los reinos inferiores perturba y puede destruir al superior.

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 destructiva 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 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— pudieron 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 originalmente 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 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 helíaca» 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 totalmente.

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:

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

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 señala la fascinante equivalencia de 25 años y 309 meses lunares: ; y esta elección del número que determina el ciclo no puede ser accidental. (Un doble ciclo, que expresaría la sección áurea, comprendería 50 años: $618 = (0 - 1) \times 1.000$. 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, ϕ , 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 bisiesto», 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 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 heliaca de Sirio con el solsticio de verano se puede determinar 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 estableció, pues, en el año 4240 a. C. 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.

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.

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Le roi de la théocratie pharaonique*, Flammarion, 1961, p. 142.

Aún 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 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 desbordamiento 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 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 piramidología, la hipótesis de Neugebauer, indefendible y carente de fundamento, 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 imposible 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 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 alrededor del cual orbitan nuestro Sol y todo el sistema solar.

El punto de partida de la creación es la estrella que gira en torno a Sirio, denominada la «estrella Digitaria»; 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.

MARCEL GRIAULE Y G. DIETERLEN, *African Worlds*, Daryll Forde, Oxford, 1954, pp. 83-110.

[Entre los dogon] Saturno se conoce como «la estrella que delimita el lugar», asociada de algún modo a la Vía Láctea.

R. TEMPLE, *The Sirius Mystery*, Sidgwick & Jackson, 1976, p. 29.

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 éstos se juntan aproximadamente en sesenta días... Stonehenge posee sesenta piedras en su círculo más externo... [Este] círculo exterior es 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 manifiestan 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 epagómeno (72 x 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 «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].

S: Sirio
B: Prepucio
A: Cuchillo



El símbolo dogon relaciona el rito de la circuncisión con la órbita de Digitalia 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. 258.

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* = estrella). *Po* es una gramínea... cuyo nombre botánico es *Digitaria exilis*. Al hablar de la estrella *po*, Griaule y Dieterlen la denominan «Digitaria».

Ibid., p. 21.

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.

Ibid., pp. 24-27, 44.

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 posibilidad de que los recientes descubrimientos de la astronomía y la física sugieran otro papel 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).

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Le roi de la théocratie pharaonique*, Flammarion, 1961, p. 38.

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 inferiores, 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 conocimiento de sus implicaciones permitiría a una civilización tomar medidas para facilitar y mejorar aquellos aspectos favorables a sus propios fines, y minimizar los desfavorables. No

conocemos tales implicaciones, pero parece que Egipto sí las conocía. De otro modo resulta difícil 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 consideramos el cielo como un telón de fondo estrellado, a causa de esta «oscilación» de la Tierra respecto a su eje cada año el equinoccio 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 II 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 atraviese 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, 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 o de que las considerara importantes. Pero al estudiar el curso del simbolismo egipcio, Schwaller de Lubicz encontró evidencias de que, desde las primeras dinastías, era la precesión a través de los signos del zodiaco lo que guiaba el curso de la política artística y arquitectónica egipcia.

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

sistema solar; pero el diámetro del sistema solar es quizás únicamente 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 solar 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, especialmente 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 gradación de estrellas, dos de las cuales resultan sugerentes 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 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.

RODNEY COLLIN, *The Theory of Celestial Influence*, Stuart, 1954, pp. 14-15.

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 sótico, marca también el paso precesional de Géminis a Tauro. Aunque se sabe poco de este Egipto predinástico, no cabe duda de la importancia 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 Tefnut. 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 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 arquitectura 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 astrológico 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 Acuario (esto puede ser en su mayor parte constructivo 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 Mentuhotep I al V. En el templo consagrado a Mentu por Mentuhotep II se representa al rey como un anciano. En general, el término hotep 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 Antiguo 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, desaparece, y es sustituido por el carnero, Amón. La arquitectura pierde su simplicidad 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).

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 Ajmenu, 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].

PAUL BARGUET, *Le temple d'Amon. Re a Karnak*, El Cairo, 1962, p. 2 ss.

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.

G. SANTILLANA y H. DECHEND, *Hamlet's Mill*, *op. cit.*

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 egiptólogos consideran esta afirmación una figura retórica ritual, con la que se pretendía manifestar el respeto a la tradición del pasado.

El zodíaco de Dendera está representado de una forma más o menos reconocible para nosotros, y en la época en la que se construyó Dendera el zodíaco 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 zodíaco, así como determinados caracteres jeroglíficos cuyo significado han eludido los egiptólogos, indicaban que no se invocaba a Imhotep por razones rituales, sino reales.

El zodíaco 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 zodíaco. 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 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.

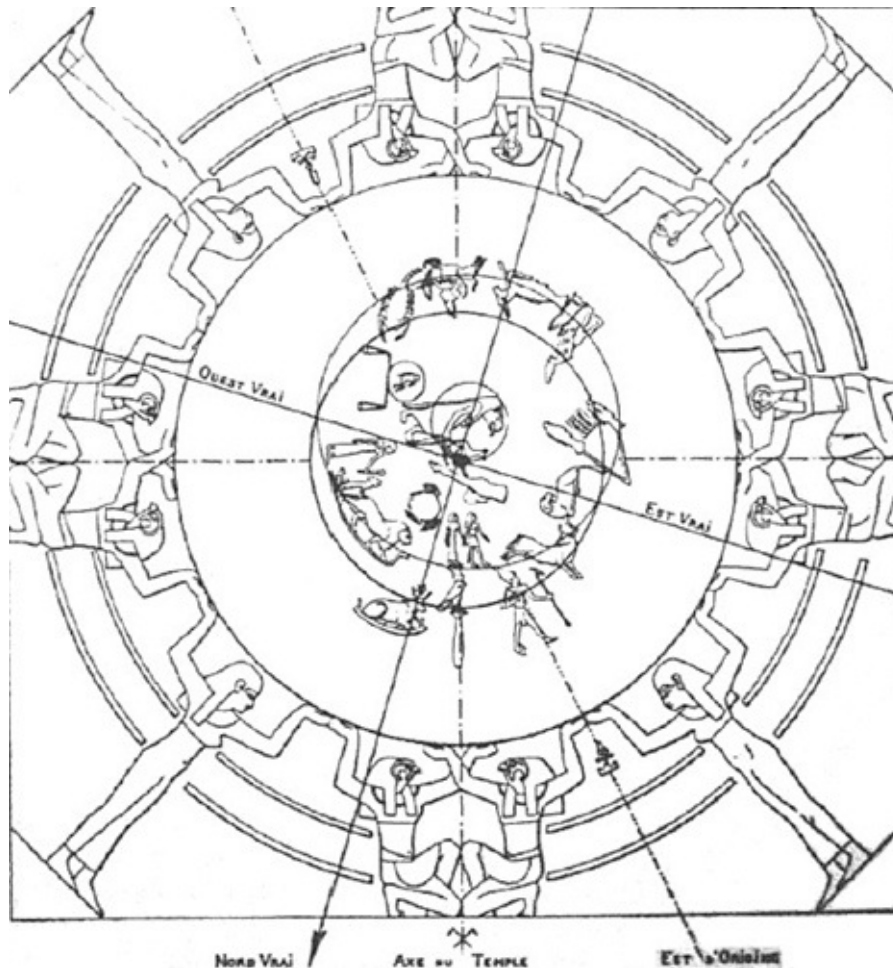
Hay algunas evidencias directas, y muchas más indirectas, que muestran la existencia de dichas correspondencias, que a menudo corroboran viejas «supersticiones». Diversos experimentos realizados por los seguidores del místico y erudito alemán Rudolf Steiner muestran que las soluciones de determinados metales

colocadas sobre un papel de filtro reaccionan a las conjunciones de determinados 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 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.



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 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 Barget, 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 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 deliberadamente cuando su trascendencia simbólica 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 configuración 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 alineamientos, 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 insuficientes— 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 cereales 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 comprendían 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 explícitamente, 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 suponía una compleja tecnología y un íntimo conocimiento teórico de una serie de campos.

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 egiptólogos 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, Ahmose, 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.

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 $2\frac{3}{4}$ y 7 respectivamente. En este problema, el multiplicador $\frac{1}{2}$ está escrito como si realmente fuera $\frac{1}{2}$ *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 logró resolver este problema, mostrando que se relacionaba con el conocimiento del *tetractys* y de la proporción. Nota del autor].

Ibid., p. 95.

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 si se esperara que el estudiante la descubriera por sí mismo. En otras palabras, las matemáticas 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*. Se me añade una séptima parte. Regreso plenamente satisfecho» (problema 38).



Un problema 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 Mían 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 serian en absoluto susceptibles de expresión geométrica.

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 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 respuesta...

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.

R. J. GILLINGS, «The Addition of Egyptian Unit Fractions», *Journal of Egyptian Archaeology*, 51, pp. 95 y 97.

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 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.

WILLIAM TEMPLE, *Nature, Man and God*, Macmillan, 1934, p. 149.

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 avanzadas, 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 argumentos 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 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 matemáticas 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 cuadrada de menos uno, cero o infinito constituyen abstracciones sin correspondencia en ese reino 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 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 algunos 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 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, en Bibliografía).

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 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 atisbar ese ángulo concreto.

A pesar de las semejanzas descriptivas, los métodos y los objetivos de la mística son distintos. Para el místico, el planteamiento «voyeurista» 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 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.

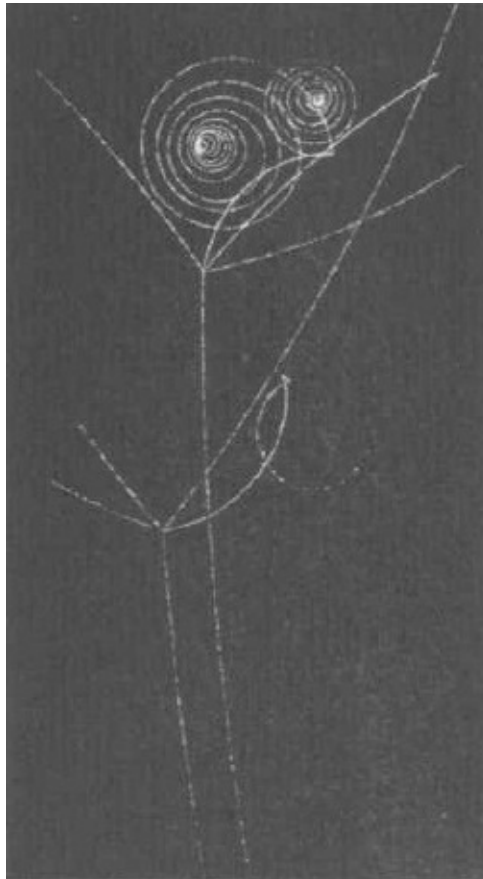
En el mundo de la física subatómica el tiempo y el espacio en el sentido corriente pierden su significado, y el lenguaje ya no les sirve a los físicos para expresar lo que descubren en términos comprensibles para el intelecto racional. Así, partículas que al mismo tiempo son ondas pueden estar en dos «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 probabilidad de que algo se pueda determinar estadísticamente con un cierto grado de certeza mediante las matemáticas. Pero eso es lo máximo 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, 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 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 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.



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.

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 Hindu Temple* (Universidad de Calcuta, 1946), Stella Kramrisch ha demostrado que las proporciones del templo hindú están regidas por una comprensión del número, la 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).

El problema que se planteaba era el de saber si esta onda asociada a las partículas (electrones o fotones) medía (por su intensidad) la probabilidad 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 Heisenberg y de Bohr). Esta controversia aún no ha finalizado. De ahí el gran interés del debate actual, aireado aquí por el profesor Espagnat...

J. PECKER, en *L'Astronomie*, junio de 1975, p. 230.

Así, bajo una forma u otra, los principios cuánticos fundamentales dominan el mundo de la física. Éstos han permitido no sólo el progreso, 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 honores]. Éste es nuestro primer ejemplo del hecho de que el pensamiento científico es un pensamiento universal... Una vez se ha descornado el velo, nos enfrentamos... a sorprendentes perspectivas que, de hecho, nos 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. 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. ESPAGNAT, en *L'Astronomie*, junio de 1975, 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 fenómenos vitales de la superficie de la Tierra.

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Symbol et Symbolique*, El Cairo, 1951, passim

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 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.

1	359
2	718
4	1436
8	2872
16	5744
32 . . .	11488
64 . . .	22976
128 . . .	45952
256 . . .	91904

El sistema egipcio de multiplicación mediante duplicación era un sistema lento, pero seguro; resulta sorprendente con qué sencillez, e, incluso, con qué rapidez se pueden construir los multiplicadores más complicados mediante este método.

Es cierto que se tarda más en escribir $1+8$ 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 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 modernos 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 matemáticos 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 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 fracción — 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 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 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 $\frac{2}{n}$ 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.

¿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.

A. BADAUWY, *op. cit.*, p. 34.

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.

Ibid., p. 60.

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’Egypte*, 35, pp. 120-139) fue fácilmente respondido por Schwaller de Lubicz poco antes de su muerte (en *Chroniques d’Egypte*, 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.

La excepción: $\frac{2}{3}$

En Egipto, las fracciones con numeradores distintos de 1 resultaban inadmisibles; con la excepción de $\frac{2}{3}$.

¿Y por qué $\frac{2}{3}$? ¿Qué tiene de especial esta fracción? En el sistema de factorización egipcio, $\frac{2}{3}$ se divide fácilmente en $\frac{1}{2} + \frac{1}{6}$. Y si $\frac{2}{3}$ es una fracción legítima, entonces ¿por qué no lo son $\frac{2}{5}$ o $\frac{2}{29}$? ¿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, $\frac{2}{3}$ no es en realidad una fracción, un aspecto sutil que se refleja en su propio carácter jeroglífico. El carácter que representa, por ejemplo, a $\frac{1}{7}$ es  mientras que el que representa a $\frac{2}{3}$ es . Es decir, que $\frac{2}{3}$ 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 una idea de la extraordinaria coherencia que impregna toda la civilización egipcia. Cuando escribimos el signo moderno $\frac{1}{7}$, éste no evoca nada más que una cantidad matemática. Pero en Egipto el símbolo de la unidad, del 1, es  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 racionalmente ni comprender cerebralmente. El carácter jeroglífico  se podría traducir como: «Uno emite siete». Pero $\frac{2}{3}$, representado por , 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 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, $\frac{2}{3}$ es una expresión de la hembra frente al macho, de la materia frente al espíritu. La proporción $\frac{2}{3}$, en su conjunto, se puede contemplar como la «estructura» del cinco, el número sagrado de los pitagóricos. Y el intervalo de $\frac{2}{3}$ 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 momento de compenetración fundamental entre materia y espíritu, entre hembra y macho.

Como ha mostrado Schwaller de Lubicz, en Egipto la proporción $\frac{2}{3}$ 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 $\frac{2}{3}$. 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 $\frac{2}{3}$ 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, $\frac{2}{3}$ 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 pudiera 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 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.

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... 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 indulgente comprensión una medicina que, como se ve, no era simplemente «demoníaca» o «escatológica».

GUSTAVE LEFEBVRE, *Essai sur la Médecine Egyptienne*, Presses Universitaires de France, 1956, p. 197.

No importa cómo aprendieron los egipcios la eficacia específica de ciertos

remedios: el hecho sigue siendo que los conocían. Quizás la superstición y las ideas de la magia les llevaron a su elección original. Una serie de estos remedios reflejan este hecho de manera 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 hiel 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 Benjamin 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 sustancias 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...

JURGEN THORWALD, *The Science and Secrets of Early Medicine*, Thames & Hudson, 1962, pp. 84-86.

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 *Herrën 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 médicos 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 sistemática. 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 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 resultara 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 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 dejado 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 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 tener 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 resolver, y algunos de ellos son irresolubles.

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.

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.

BRUCE POMERANZ, en *New Scientist*, 6 de enero de 1977, p. 13.

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.

COLIN RONAN, *Lost Discoveries*, MacDonald, 1973, pp. 83-84.

En segundo término están las dificultades inherentes a la traducción. Aunque en

la mayor parte de las demás áreas casi todos los jeroglíficos 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 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 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 sistemático. 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 veces se han escrito por separado. Una de las caras del papiro de Edwin 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. 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 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 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 ha olvidado, se ha enturbiado o se niega.

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 sugestionaciones no fracasen, ya que, una vez que el sujeto comience a dudar del poder de la hipnosis, empezará a dudar de la sugestión hipnótica de que él es sugestionable, y el círculo se romperá.

NICK HUMPHREY, en *New Scientist*, 2 de septiembre de 1976, p. 486.

La magia es una ramificación bárbara de la religión, y un intento de influir en los poderes que presiden el destino de la humanidad.

A. ERMAN, *A Handbook of Egyptian Religion*, A. Constable, 1907, p. 148.

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 armonía.

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 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 orgánicas 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 receptivo, resultaría bastante factible que el conjuro 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 observamos la magia egipcia, no hay modo alguno de distinguir la ciencia de la superstición. Pero el principio implicado es válido, y se puede relacionar 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 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.

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.

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.

New Scientist, 11 de noviembre de 1976, p. 334.

Pero el cerebro es un todo, y la información obtenida por estos medios nunca podrá 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.

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 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 función 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 «secretada» físicamente, sino también «sagrada», como un santuario o un templo. 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 denominamos «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, utilitarios 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 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. Aún hoy, las personas hablan instintivamente 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 las esferas terrestres como de las extraterrestres, era posible sintonizarlo de nuevo convocando los fenómenos armónicos concretos pertinentes al caso.

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 *neter* (o principio) tiene su aplicación: en medicina y astronomía, como en teología, que es la metafísica de la transformación y del retorno.

Por qué el significado subyacente al mito se ha desvanecido totalmente, por qué la facultad de elaborar mitos ha desaparecido prácticamente de la inventiva humana, constituye un misterio. Sin embargo, cuando se contemplan los papeles universalmente aplicables del número, 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. 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.

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 la clave. Mucho antes, incluso, de que se inventara 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].

GIORGIO DE SANTILLANA y HERTHA VON DECHEND, *op. cit.*, p. XI.

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. 312.

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.

Ibid., p. 49.

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 ϕ , el poder creador inmanente en Atum, 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 (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 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.

Sin embargo, aunque el lector moderno no espera que un texto sobre mecánica celeste se lea como una canción de cuna, insiste en la capacidad 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 logros visibles de las culturas antiguas —por mencionar únicamente las pirámides y la metalurgia— deberían constituir una razón convincente para concluir que tras ellos se halla el trabajo de hombres serios e inteligentes, hombres que con toda seguridad utilizaron una terminología técnica.

Ibid., p. 57.

La aparente incoherencia de los mitos y de la teología egipcios resulta ser, pues, un solo sistema interrelacionado, aunque prodigiosamente 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 experiencia 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 mujer puede ser una sirena para su amante, una cruz para su 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.

Un acto de asociación que tuviera como resultado dos Horus que funcionaran al mismo tiempo iba contra esta doctrina, pero no hay ningún 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.

SIR ALAN GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, 1961, p. 130.

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 y enemigo implacable, Set. ¿Qué puede significar 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 reconciliarse 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 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

En relación al mito, la erudición moderna se divide en dos bandos principales: el de Jung, Eliade, etc., considerablemente menos excluyente 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 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 empleaba en Egipto, el simbolismo es directo y exacto. Es el lenguaje, y especialmente el lenguaje científico, el que resulta ser indirecto y engañoso.

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 III a. C., evidentemente conocía los principios en los que se basaba el sistema jeroglífico. Nota del autor].

A. DEIBER, *Clement d'Alexandrie*, IFAO, El Cairo, 1904, p. 22.

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 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 retornando 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».

R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, «Le temple de Karnak», artículo inédito.

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 bandera norteamericana es, pues, un símbolo arbitrario. Como cualquier otra, en tiempo de guerra puede servir de punto de referencia de 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 funcional del partido o el 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 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.

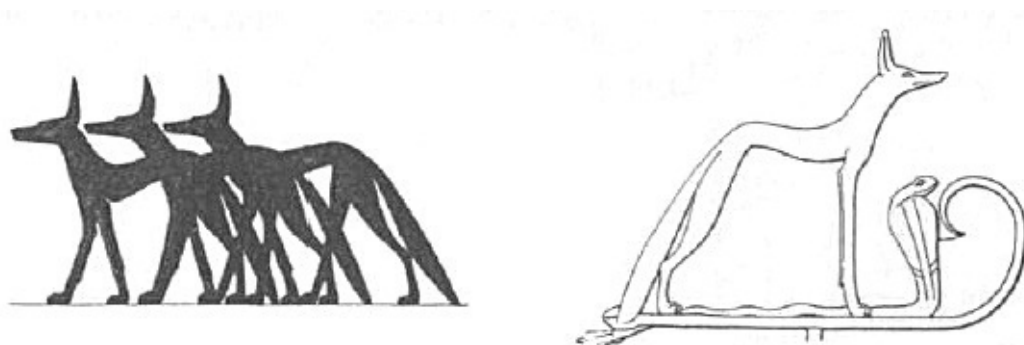
La imagen es concreta (ave, serpiente, perro, etc.), y representa una síntesis, un conjunto de cualidades, funciones y principios. Normalmente, el estudio detallado de los símbolos revela la razón por la que se eligió un símbolo determinado, y no algún otro. Así, el ave representa lo volátil, o «espíritu». 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 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, 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).



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».

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 sabiduría y práctica ocultas, que tiene sus fuentes en un pasado extremadamente remoto, mucho más allá del alcance de la investigación histórica ordinaria».

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the Mexican Pyramids*, Harper & Row, 1976, p. 165.

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.

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, creación.

El símbolo del Alto Egipto es Mut (o Nejebet), el buitre, que representa (en todos sus aspectos) la gestación, la reconciliación primordial.

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 distinción, 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 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

el lenguaje simbólico— una rica variedad de datos a la vez físicos, fisiológicos, psíquicos y espirituales. Y estos datos se hallan siempre en acción.



El rey hace una ofrenda. Su papel es totalmente activo: tiene dos manos derechas.

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 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 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).



El rey posee vida y fuerza que le son otorgadas por los *neter*.
Su papel es completamente pasivo: tiene dos manos izquierdas.

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 incomprensidos por los extraños, a la luz del análisis demuestran ser de una extremada sutileza en sus implicaciones.

G. DIETERLEN, Prefacio a MARCEL GRIAULE, *Conversations with Ogotemmel*, Oxford, 1965, p. XIII.

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.

J. GWYN GRIFFITHS, en *Journal of Egyptian Archaeology*, 51, p. 220.

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: 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 desmembración duraba de tres a siete días: durante este tiempo el candidato permanecía en estado de movimiento suspendido, como un cadáver, en un lugar solitario.

ROBERT LAFONT, *Encyclopédies des Mystiques*, 1972, p. 7.

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, 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!, recibe tu agua, reúne tus huesos.

R. O. FAULKNER, *Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969, pp. 13, 14.

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 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 tonoscopio, la vocal «o» aparecía como una «o» perfecta. Dada la importancia 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 esfuerza 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 benéfica, 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 «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 mundo natural, este estado superior, su destino por derecho de nacimiento, es «innatural».

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 profundamente 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.

NOAM CHOMSKY, en *Psychology Today*, agosto de 1976, p. 51.

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 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 significado, no hay, ni puede haber, justificación alguna para el galimatías que se pretende hacer pasar por la traducción de la producción intelectual 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 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, *Ancient 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 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 bii, geoffnet sind die Thurflügel des Himmels.

502b Verschlossen sind die Tburflügel des Himmels, der Weg gehtüber die Feuersglut unter dem, ivas die Gütter schöpfen.

503a Was jeden Horus hindurch gleiten Hess, damit werde auch W. indurch gleiten gemacht in dieser Feuersglut unter dem, was die Góttter schöpfen.

503b Sie Machen dem Weinen Weg damit W. aufihm 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. Augustin, Hamburgo, 1962).

502 Tire ceci (le verrou) (o) Babi! 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 cette 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, Babi! 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.

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).

Le phallus de Babi est tiré, les portes du del peuvent s'ouvrir, les portes du del
peuvent se fermer. Ounas a deberouillez (?) le chemin qui passe 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 Babi se ha echado atrás, las puertas del cielo se pueden abrir, las
puertas del cielo se pueden cerrar. Unas ha desatrancado (?) el camino 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'Égyptologie*, 22, Ed. Klincksieck, 1970).

Todas estas traducciones tienen poco en común aparte de una profunda
incoherencia. Las radicales diferencias entre las distintas interpretaciones darán al
lector una idea de las extremas dificultades a las que se enfrentan los egiptólogos.
Así, el término *ceci*, que para Speleers significa «esto», «eso», aquí traducido por el
enclítico «lo», significa «falo» para todos los 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 significado 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 pudieran permitir a los eruditos descubrir los significados más difíciles mediante la comparación.

Tres dificultades principales obliteran el sentido de las fórmulas. La primera es la referencia «al camino (que pasa) sobre el fuego», una designación 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 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...

PAUL BARGUET, en *Revue d’Egyptologie*, tomo 22, 1970.

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 hacernos 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 Barguet 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 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 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 claramente distinta de la original. Faulkner y Barguet han seguido en su mayor parte a Sethe, pero cada uno de ellos ha dado una interpretación individual a determinadas palabras, frases y construcciones gramaticales, y ha tomado diferentes elementos de la larga versión de Sesostris 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!
¡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 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 Heracleópolis, 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 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 destructivo. En el contexto abreviado del texto de Unas, la conexión generadora o fálica no se halla siquiera implícita, y mucho menos explícita. Sethe, 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 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!

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 demasiado 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).

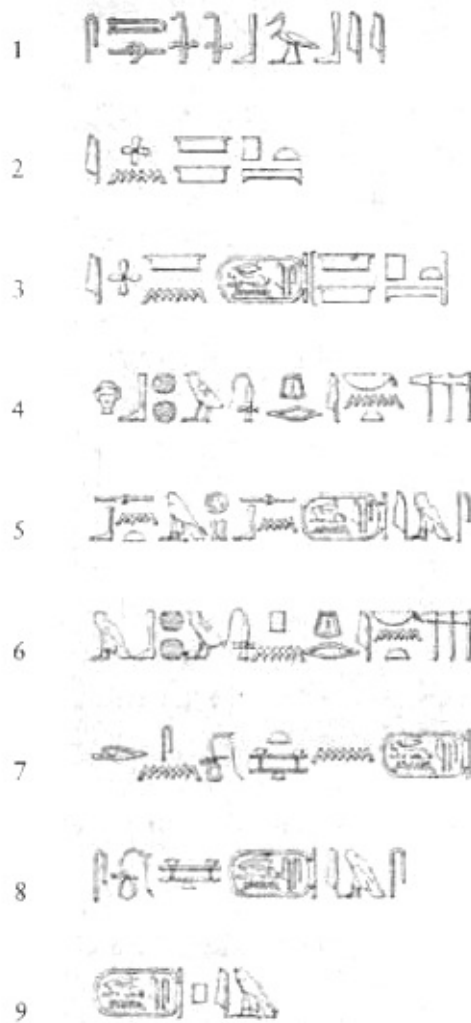


El pez del Nilo, *sbw*, nadando boca arriba.

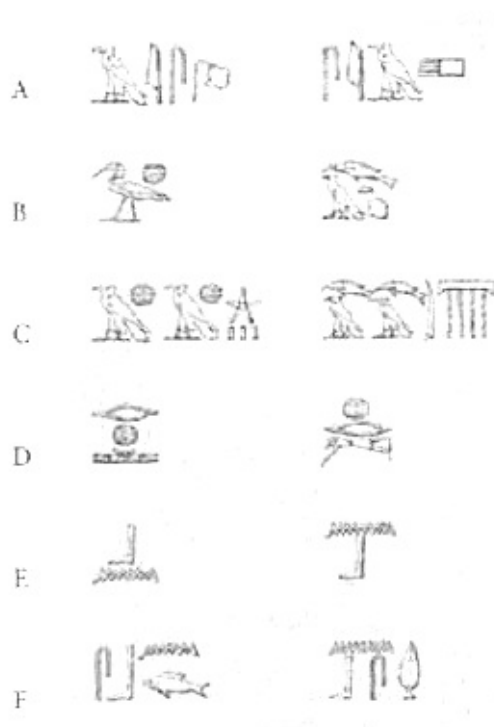
La llama es «espíritu», el fuego espiritual, o «aliento de fuego» arrastrado hacia el cielo por los dioses.

Seben (*sbw.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 prácticamente se impone por sí mismo. El determinativo para *sbw.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 representa 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\ \Seben!*».



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, conjuro 502).



Caracteres jeroglíficos individuales: A) *Ais*: vísceras (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) *Ajaj*: 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 ramnácas (*Zizyphus spina Christi*). El *Zizyphus* inclina su cabeza ante ti (el difunto). (Pir., 808, 1723).



Variaciones: 1) *El falo de Ba-bi se echa atrás.*
 2) *Los postigos del cielo se abren.* (Pir. de Sesostri I, en List.).

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 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 añadida a la hora de convertir estos textos sagrados en un equivalente en nuestra lengua.

Aun cuando nadie sabe cómo se debía de 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 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 lenguaje 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 diccionarios declaran que el origen de esta conocida fórmula cabalística es «incierto», Harold Bayley, en *The Lost Language of Symbolism* (Williams & 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... [*]

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 semejanzas 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 dicha 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 literatura, sino, en el mejor de los casos, mero periodismo. No hay que esperar que los egiptólogos 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.

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 «píldora», 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 «moralidad»: 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 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 pseudoesotérico).

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. Normalmente se considera que el más sugerente de los relatos egipcios es el de Sinuhé.

Esta huida que emprendió este humilde siervo, yo no la preví; 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...

J. W. B. BARNES, «Sinuhé's Message to the King: A Reply to a Recent Article», *Journal of Egyptian Archaeology*, 53, p. 14.

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 predisposto 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 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 adónde va, ni por qué; un aspecto de su huida que el autor expresa, sintética y poderosamente, en algunos detalles. Así, por ejemplo, se especifica 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?

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 hecho 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 que las fábulas de Esopo, no aborda

verdades espirituales, sino más bien aspectos psicológicos.

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 tiene 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; 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 fiabilidad (?), procura una vejez honrada. ¿Se ladea una balanza? (Si lo hace), es por (medio de) sus brazos, que acarrear las cosas. No es posible 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 hombres es su balanza...».

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».

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 traducción, tienen que presentar extraordinarias dificultades... Sin embargo, el número de textos moralizadores que actualmente poseemos no es 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.

SIR ALAN GARDINER, en *Journal of Egyptian Archaeology*, 9, p. 6.

Estas críticas tipifican la actitud de los egiptólogos, que no pueden comprender la popularidad de la que gozaba esta historia en Egipto.

Sin embargo, para apreciar *El campesino elocuente* 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 no es 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 igualmente 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 Ionesco, 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 propósito del relato, y leída por un narrador capacitado, es posible que, aún hoy, *El campesino elocuente* provocara una incontrolada e inevitable hilaridad en la audiencia, ya que se trata del chiste largo más antiguo del mundo.

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 interactúa con el todo. La analogía de una civilización y sus diversos aspectos 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.

En su relato, la civilización dogon aparecía como algo semejante a un enorme organismo, cada una de cuyas partes tenía sus propias funciones 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.

MARCEL GRIAULE, *op. cit.*

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.

E. DRIOTON, en *Pages d'egyptologie*, El Cairo, 1957, pp. 111-112.

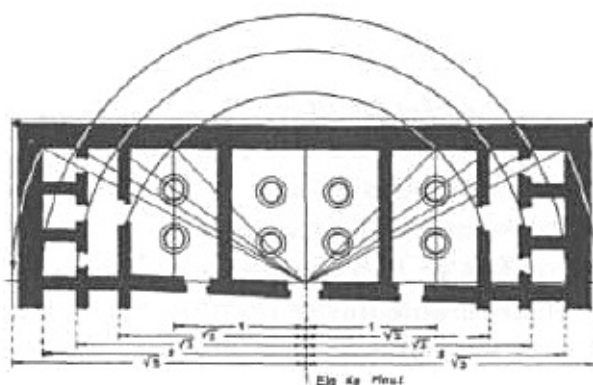
El ilustre egiptólogo belga Jean Capart me dijo hacia el final de su vida: «Se sabe todo sobre la religión egipcia, todo excepto lo esencial: su Alma».

MAX GUILMOT, *Le message spirituel de l’Egypte Ancienne*, Hachette, 1970, p. 21.

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 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.



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 en el hecho innegable de su existencia. Las proporciones de la cámara interior se ajustan a la razón 8:9 (es decir, el tono musical).

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 ocultaba 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 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, 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. Barguet, 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 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 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).

J. YOYOTTE, *Dictionary of Egyptian Civilisation*, Ed. G. Posener,

Methuen, 1962, p. 276.

Quizás debido a su intrínseca peculiaridad, este aspecto del trabajo de Schwaller de Lubicz —que constituye su culminación y su tema central— 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 predominado 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, 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 tratar 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 l'Homme* 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 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.

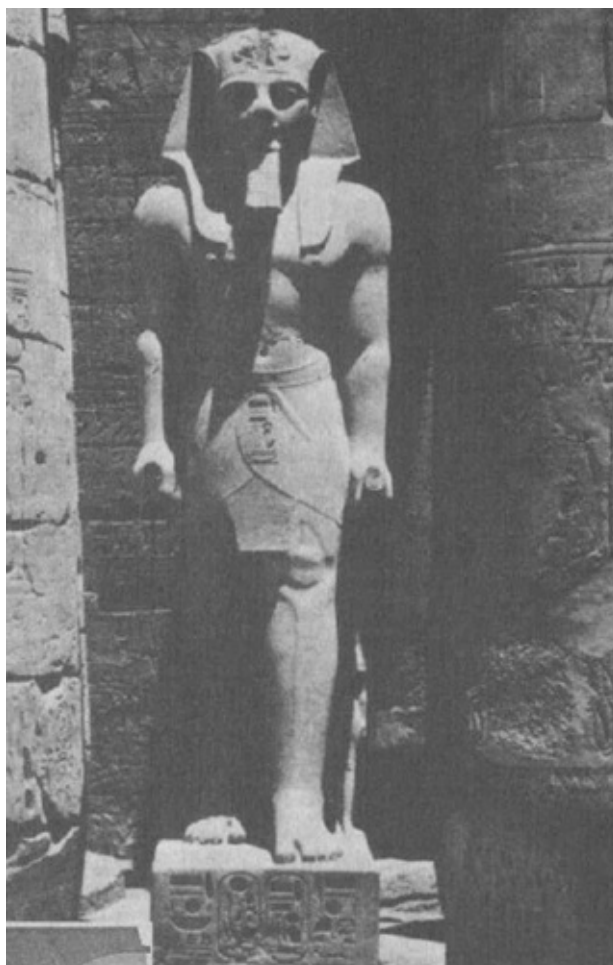
Resultaba imposible argumentar de manera eficaz contra esta convicción. Entonces le pregunté si podría darme un ejemplo en el que, aun sin una refutación formal, él pudiera comprobar un error. Él admitió que, en realidad, no había leído *Le Temple de l'Homme*, ni sabía de ningún otro egiptólogo que lo hubiera hecho.

En la época en la que tuvo lugar la entrevista yo ya estaba al corriente de la

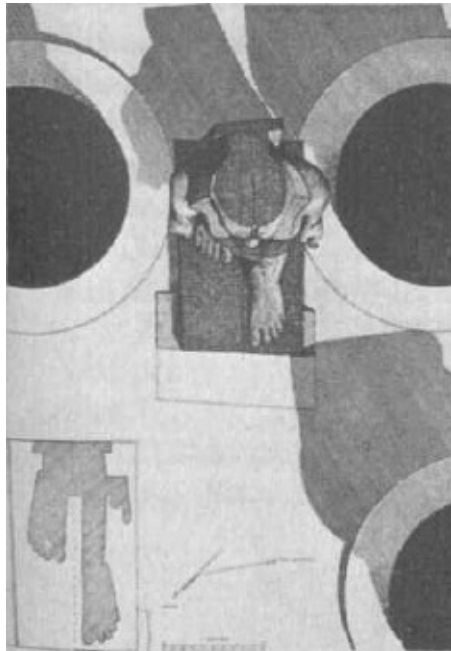
polémica que rodeaba a la aparición del libro. Señalé entonces que había al menos un respetado egiptólogo ortodoxo con un cargo de responsabilidad, Arpag Mekhitarian, secretario de un instituto egiptológico de Bruselas, que, sin adherirse a los puntos de vista de Schwaller de Lubicz, había dicho públicamente que la obra merecía un estudio serio y la cortesía de una refutación formal, si ello era posible.

—¡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.

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.

ARPAG MEKHITARIAN, en *Cahiers du Sud*, n.º 358, diciembre de 1960, pp. 335, 346.

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 Lubicz nadie podía explicar este extraño plan de manera satisfactoria. Algunos creían que obedecía 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).

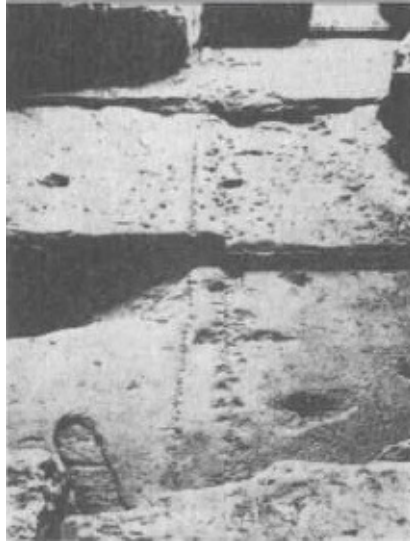
Sin embargo, Schwaller de Lubicz logró mostrar que el plan, en toda su integridad, estaba ya completo desde su mismo comienzo. Este conjunto, curiosamente torcido, se halla estrictamente alineado en función de tres ejes distintos. Cada muro, columnata, sala y santuario, sin excepción, se halla rigurosamente 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 tratarlos 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 rigurosamente alineada con los invisibles ejes.

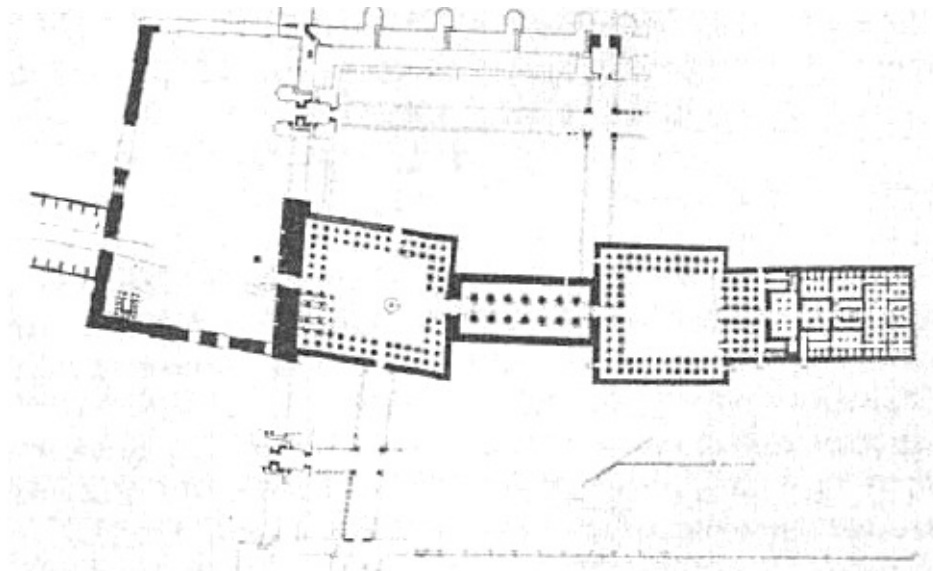
La naturaleza de la tesis simbolista es tal que algunos de sus aspectos se prestan mejor que otros a una sólida documentación. Dado su carácter de prueba para presentar ante un jurado de lectores imparciales, la cuestión de los ejes resulta importante; de hecho, es posible utilizarla como la base sobre 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 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.

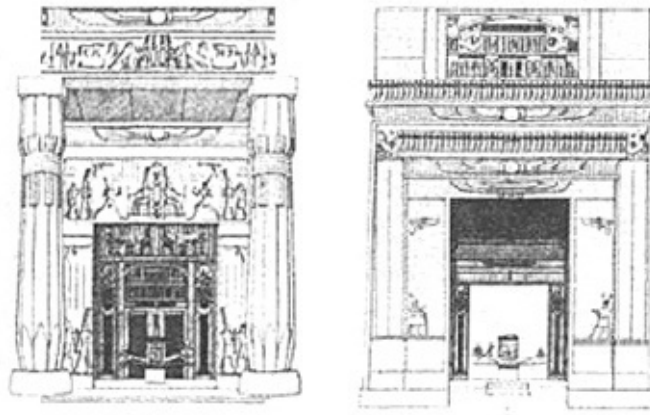
Puesto que no hay nada en nuestra propia sociedad que se corresponda remotamente con el templo de Luxor, resulta difícil comprender por qué Egipto debía de utilizar tan infinitos genios y esfuerzos en lo que, en última instancia, no es sino un gesto, una expresión simbólica. Y aún resulta más difícil 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.



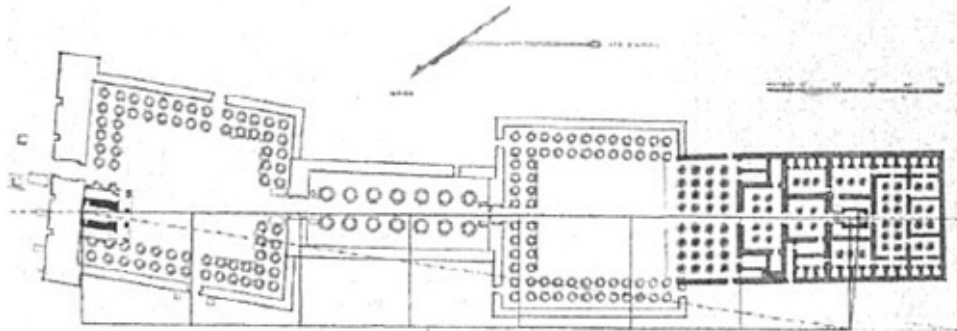
Schwaller de Lubicz encontró los dos ejes principales del templo de Luxor cincelados en el subsuelo, empezando en el sanctasanctórum. Nuestra foto, tomada unos veinticinco años después, muestra los mismos ejes, pisoteados por una multitud de visitantes, pero todavía visible. La presencia de los ejes 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.

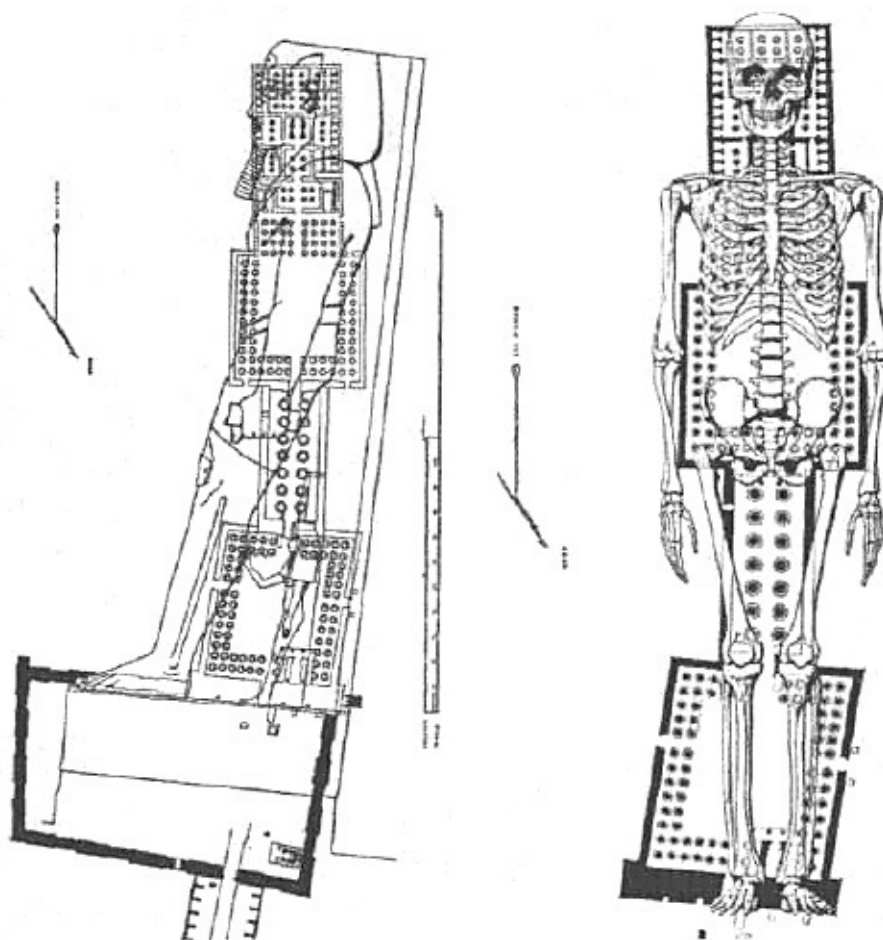


Es la geometría del plano la que sorprende a la vista, y la que subraya la importancia de los descubrimientos de Schwaller de Lubicz. Éste encontró que la posición del «reflejo de Amón» venía determinada al milímetro por la hipotenusa de un triángulo 1:7. Si este hallazgo es correcto, constituye una 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 «antropocosmos», 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 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 Lubicz 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 iniciáticas, 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»; 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 expresión 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 biométricas 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 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?

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 explicaba 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.

J. L. DECENIVAL, *Living Architecture, Egyptian*, Oldbourne, 1964, *passim*.

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 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 espectador 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 canon formal: la proporción no ha sido nunca una cuestión de preferencia artística individual. 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.

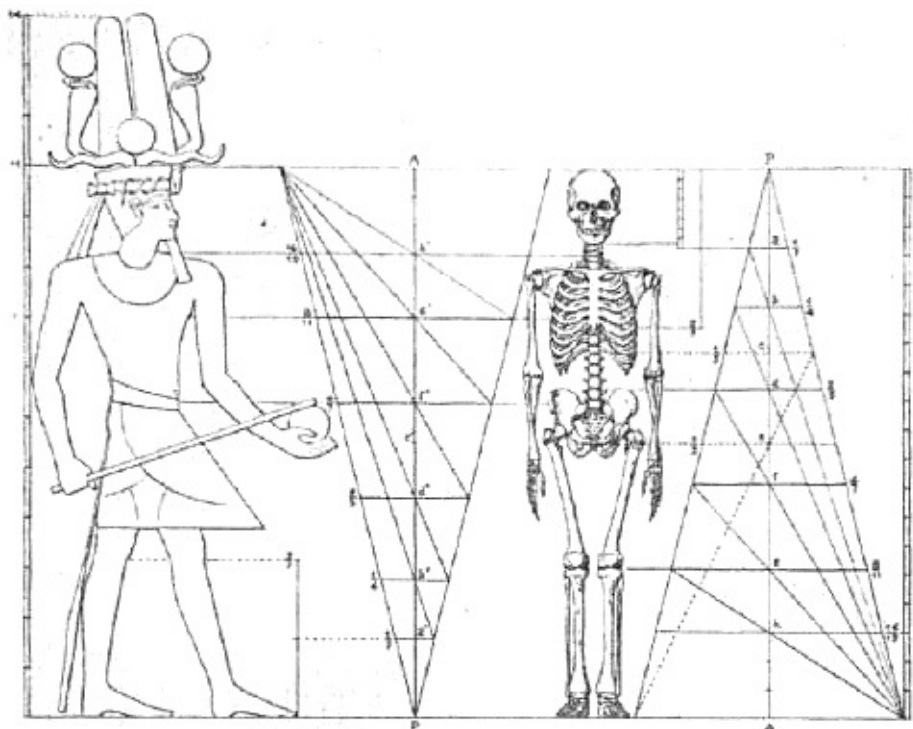
A veces directo e inequívoco, y otras extremadamente sutil, este simbolismo adopta numerosas formas, todas las cuales están concebidas para evocar en el espectador una vivida comprensión; no hay nada que sea el resultado de una decisión arbitraria, del capricho individual o, siquiera, de una preferencia 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.

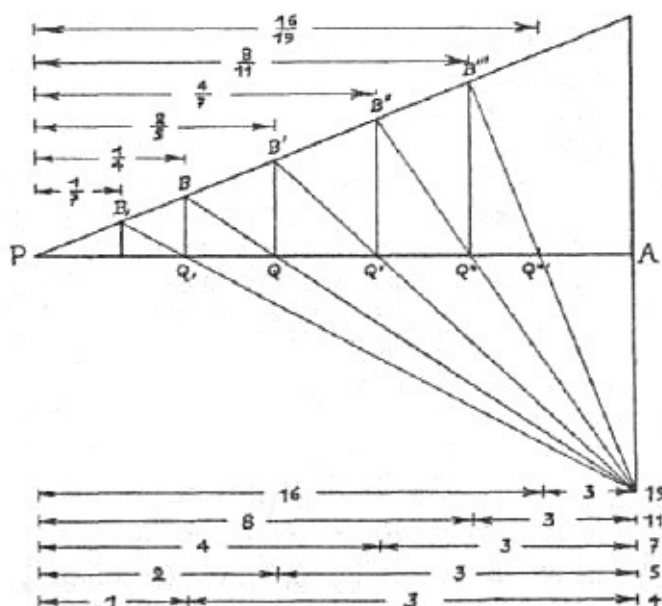
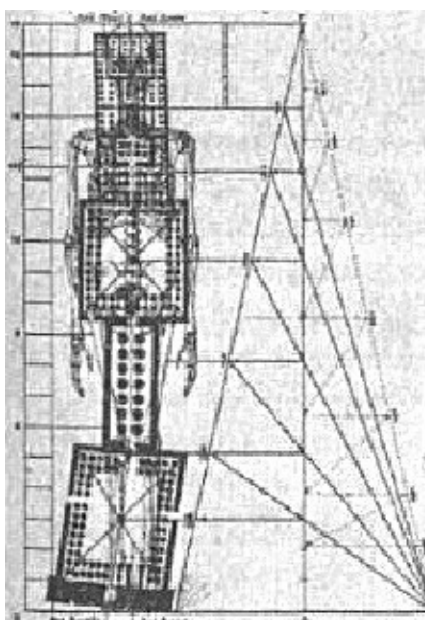
En la boca aparecen escritos todos los nombres de los *neters*; es decir: la Gran Enéada creadora a través de la Palabra. En la sala correspondiente a los centros de percepción se acentúa la importancia del tiempo y la medida, la orientación y el «cruce» o inversión característica de estos centros. La 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-uia, 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.

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 arquivados del patio de Amenofis III, qué era lo que estaba escrito exactamente en el punto en el que la proyección situaba el ombligo.

«Es aquí, el auténtico lugar del nacimiento del rey, donde pasó su infancia, y desde donde partió, coronado...», respondió Varille.

Nota personal de Lude Lamy

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 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 significado cósmico.



En el arquitrabe 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.

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 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 destacar; 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 orgullosamente 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.

SIR ALAN GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, 1961, *passim*.

Si se pregunta dónde hemos de buscar nuestro mejor material histórico, nuestra respuesta puede parecer casi una contradicción en sus propios 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.

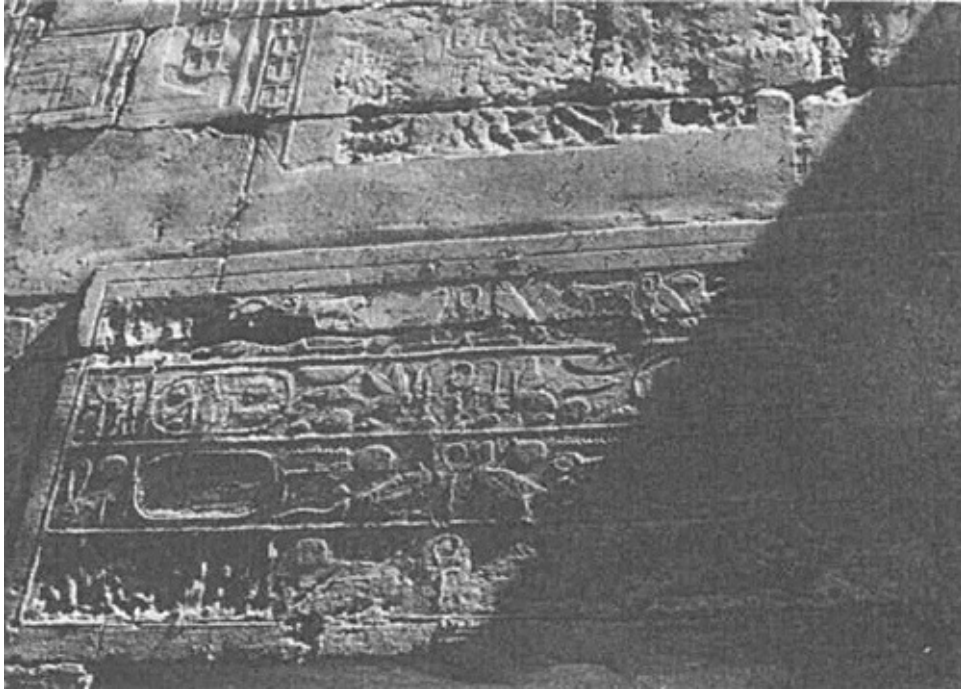
Ibid., p. 61.

No cabe duda de que estos nuevos entusiastas del culto solar consideraban injusto honrar al dios que habían elegido con la misma magnificencia que los soberanos de la IV dinastía habían otorgado a su propia glorificación; por ello, desplazaron el escenario de sus actividades constructivas algunos kilómetros al sur de Gizeh, donde las comparaciones odiosas resultaban menos factibles.

Ibid., p. 85.

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 ombligo». 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 matemática 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... Akenatón quería demostrar que Tebas no tenía razón al pretender ser el centro geodésico de Egipto y que él había elegido el centro geodésico conforme a una interpretación absolutamente religiosa del *maat*, 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.

L. C. STECCHINI, Apéndice a PETER TOMPKINS, *Secrets of the Great Pyramid*, Harper & Row, 1971, pp. 338, 343.



El santuario correspondiente a las cuerdas vocales aparecen grabados los nombres del rey sobre las tres entradas que comunican con el muro exterior

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 capricho del faraón. Hay poderosas evidencias que sustentan esta afirmación.

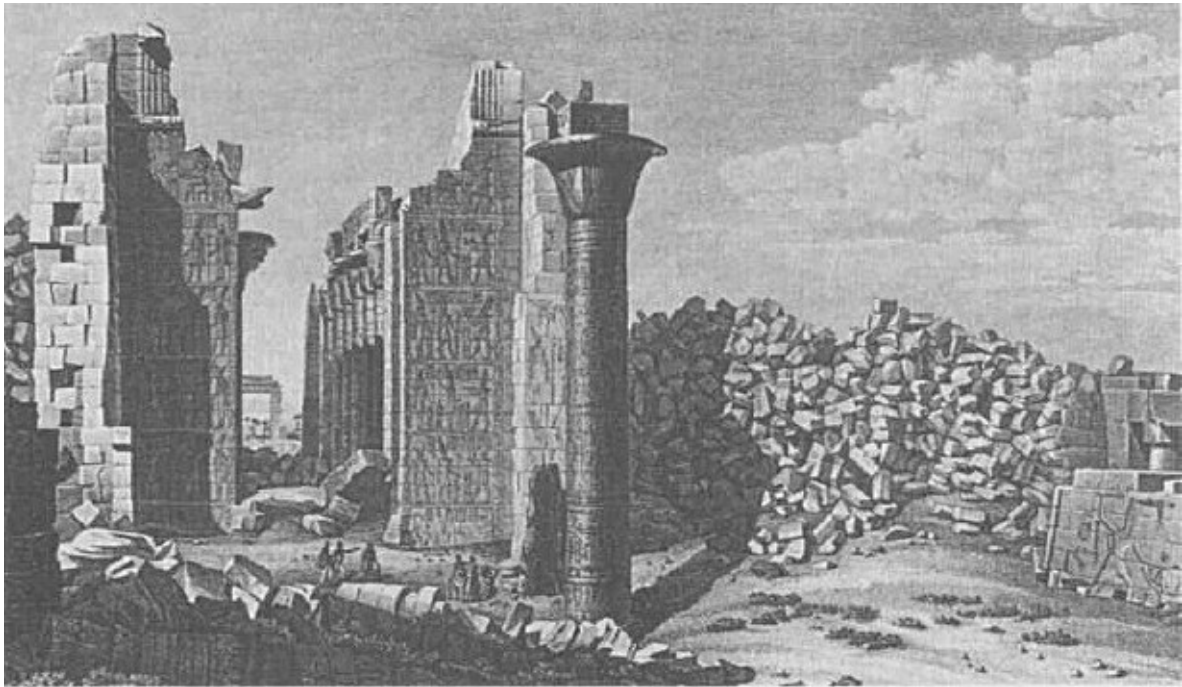
Ciertos templos egipcios se han convertido total o parcialmente en ruinas debido a causas naturales. Otros han sido deliberadamente desmantelados. Resulta bastante fácil distinguir entre ambos tipos de destrucción. Los templos destruidos por la naturaleza (terremotos, por ejemplo) presentan ante los arqueólogos un 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 lo que ha podido caer por medios naturales. Una vez limpio el emplazamiento, no quedan restos que hagan

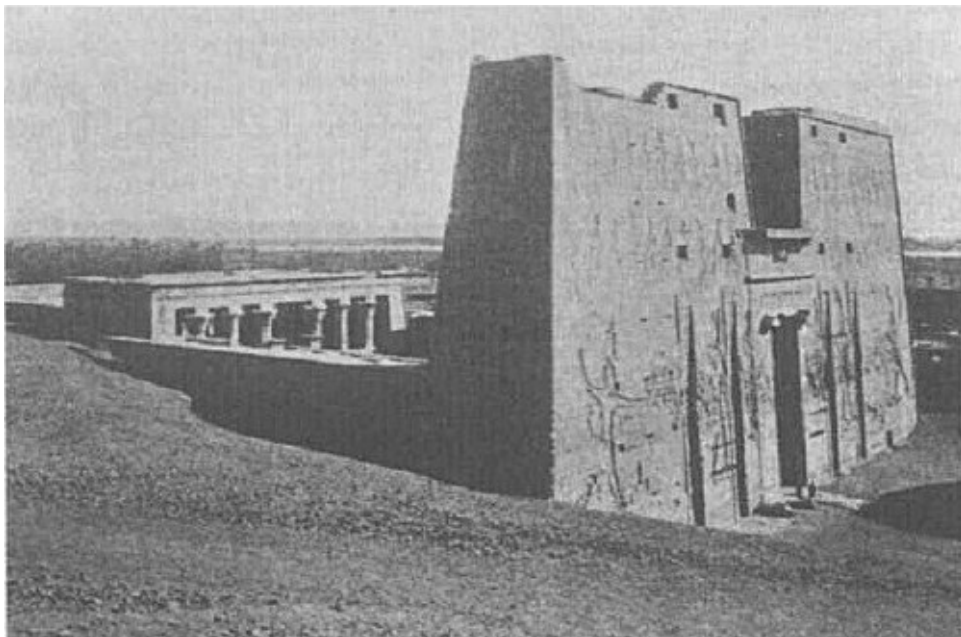
la restauración posible.



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.



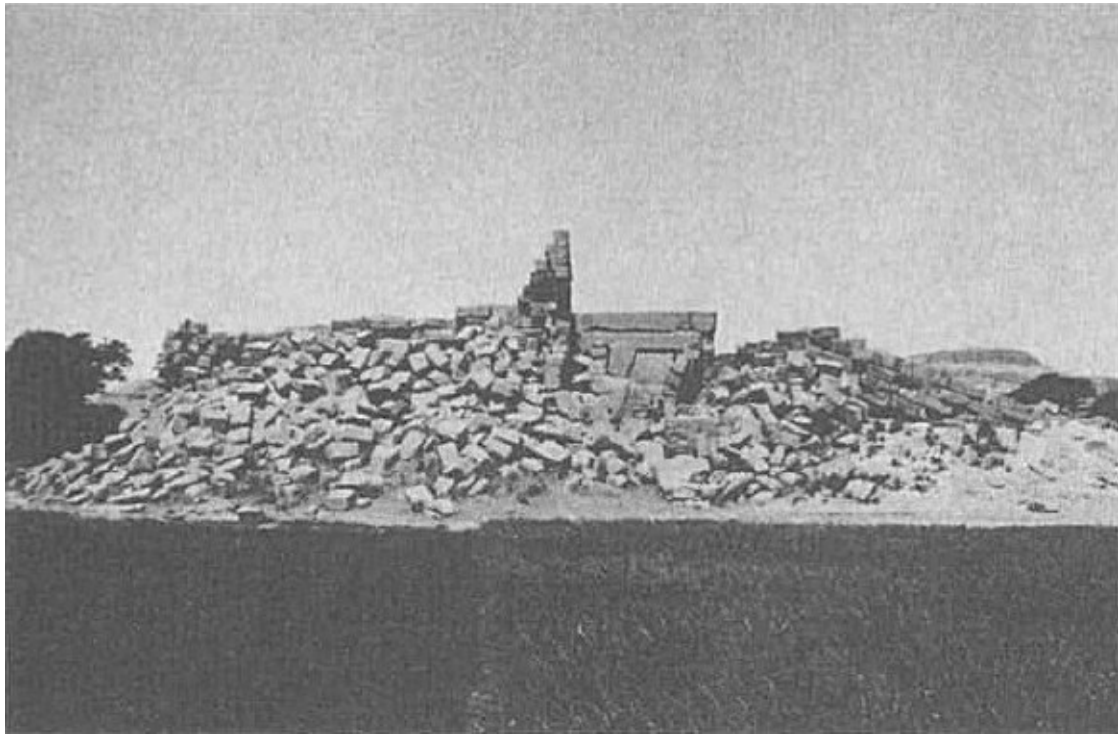
Schwaller de Lubicz afirmaba que el tiempo de vida de los templos y monumentos egipcios se conocía por adelantado, y se basaba en consideraciones simbólicas y astrológicas. Los templos no se derribaban y se reemplazaban por otros para saciar el ego de un nuevo faraón, sino que se dismantelaban y eran 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.





Fotografías tomadas a finales del siglo XIX, antes de la excavación. Obsérvense los arquiteabes caídos y la ausencia de cualquier otro tipo de escombros.





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.

Se podría argumentar que las piedras que faltan fueron saqueadas por las civilizaciones cristiana 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, 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.

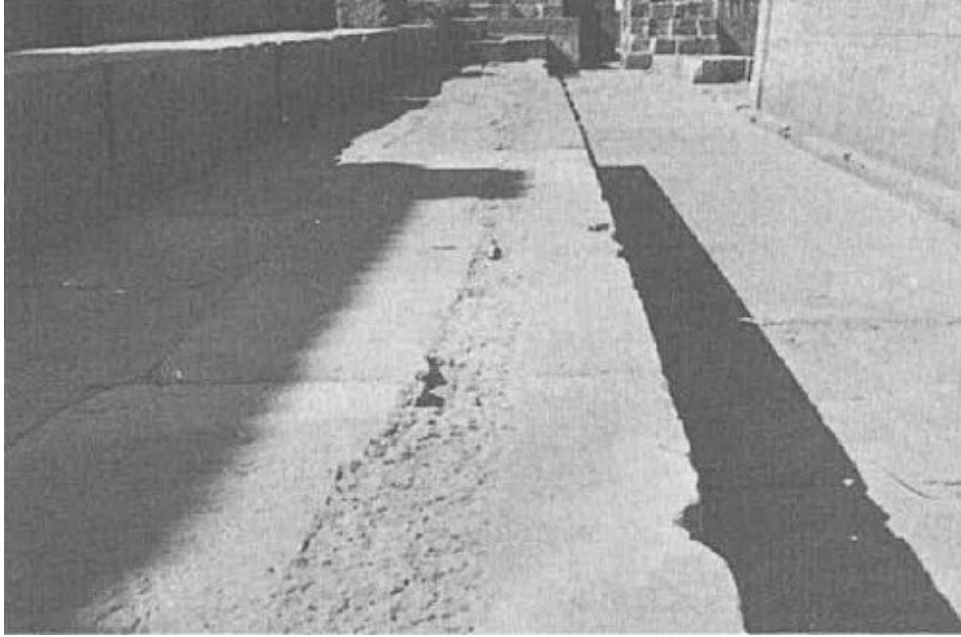
Había que cortar los «nervios» del templo. Y, dado que el «sistema nervioso» del templo se había elaborado cuidadosamente desde el principio, y se había ejecutado a lo largo de un considerable período de tiempo, ahora se requería un proceso inverso.

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).

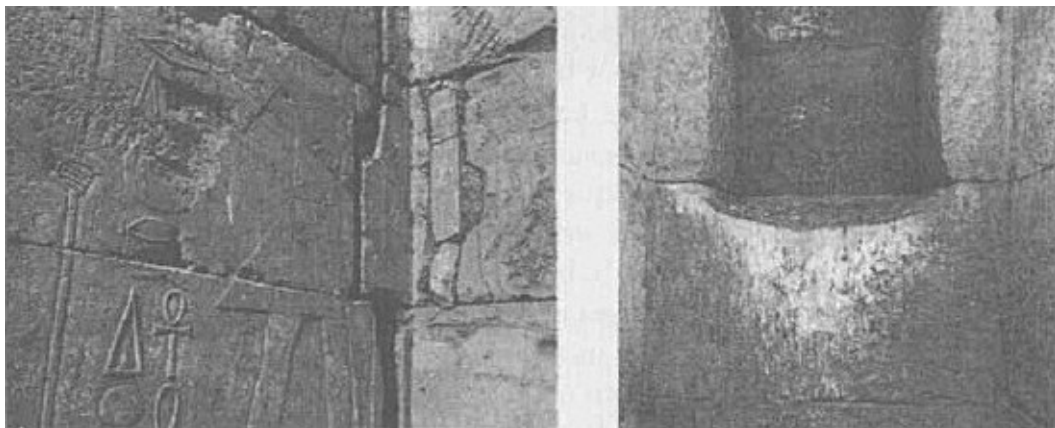
En ocasiones los egiptólogos han cuestionado estas muescas, en las que no se

encuentra nunca ningún material de unión, y han supuesto que en un tiempo tuvieron espigas de madera insertadas, que posteriormente se pudrieron. 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, arquitectónicamente 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.

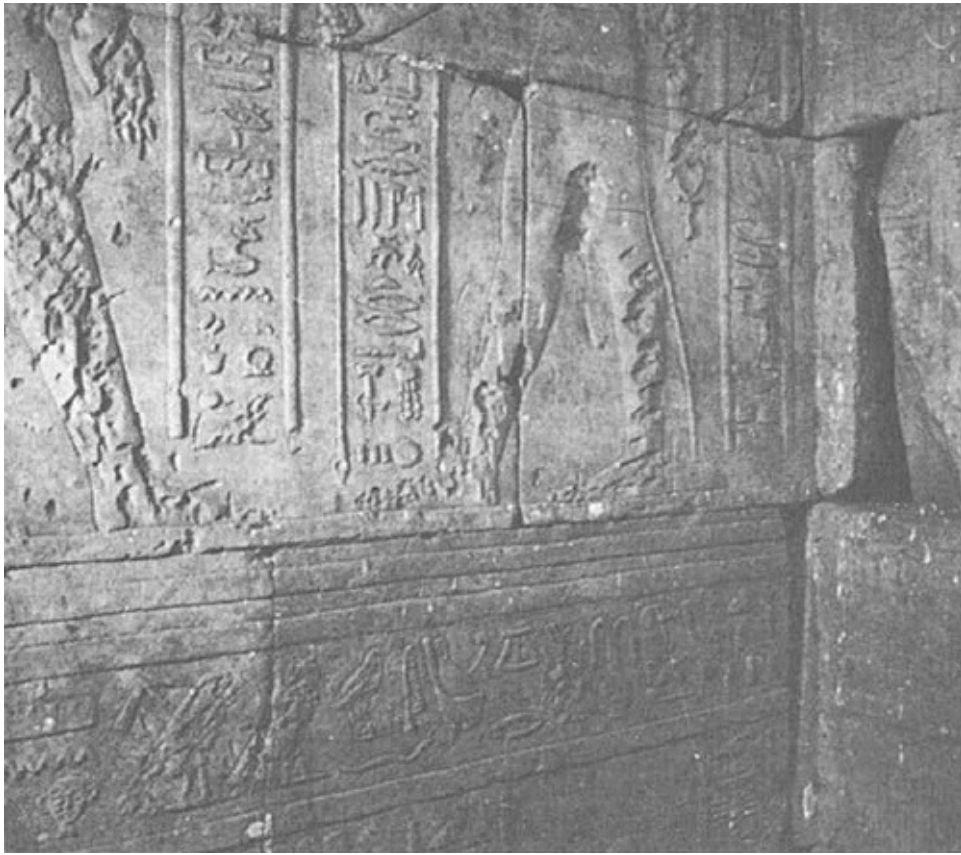
El procedimiento era sistemático, y se puede observar en todos los templos que se desmantelaron (Kom Ombo, el templo del Imperio Nuevo en Edfú, y muchos otros), mientras que se halla ausente en los templos que se han desmoronado de forma natural (Luxor, Karnak). La misma práctica se aplicaba para desmantelar 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

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 construían 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.

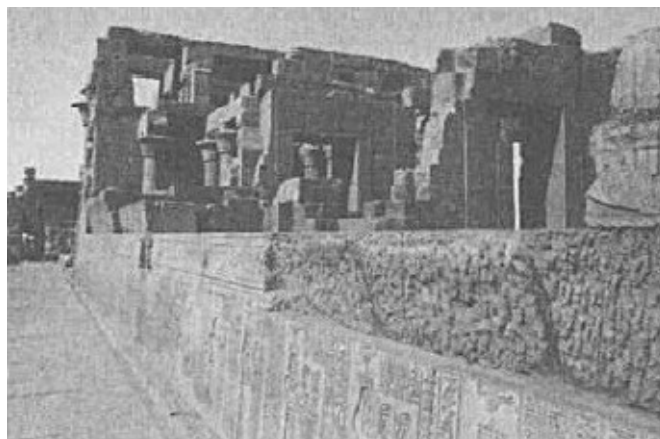
Como suele ser el caso, un examen más detallado revela la insuficiencia del pensamiento académico cuando se aplica a Egipto.

Schwaller de Lubicz examina con detalle el 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

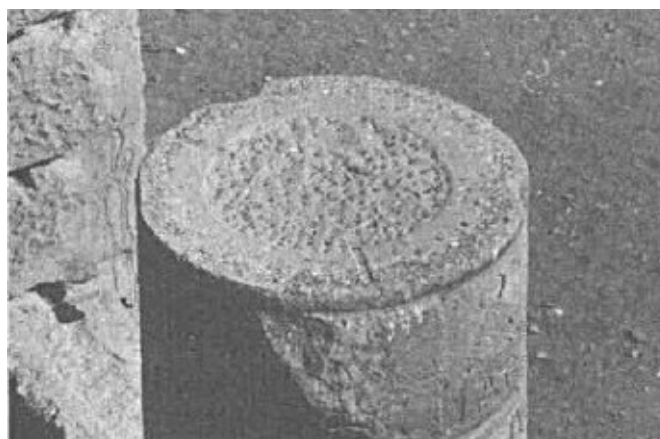
predecesores. Pero esta demostración constituye una cuestión bastante delicada y no podemos tratarla aquí con detalle.

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.

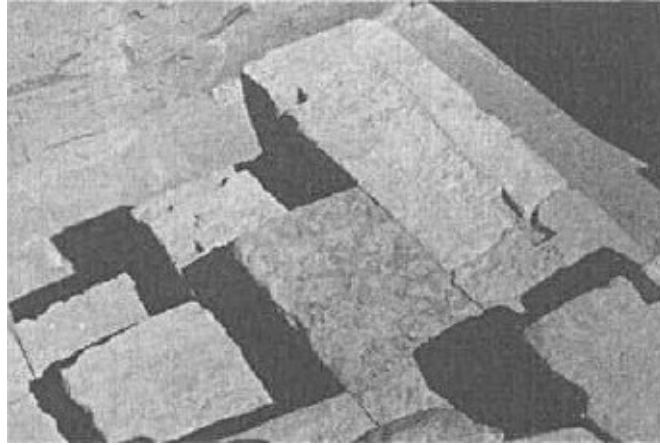
Aquí, como en otros lugares, sólo se han borrado algunas figuras. ¿Por qué se borró a unos «dioses», y no a otros? Los fanáticos raras veces son selectivos. Cuando los puritanos de Cromwell emprendieron su «caza de ídolos», cortaron las cabezas de todas las estatuas que encontraron y rompieron todas las vidrieras a las que pudieron llegar.



Kom Ombo. Una hilera de jeroglíficos cuidadosamente eliminada a martillo. El resto del muro se ha dejado intacto. 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 eliminadas 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.



Kom Ombo. Una columna limpiamente truncada. Un círculo grabado a martillo la anula.



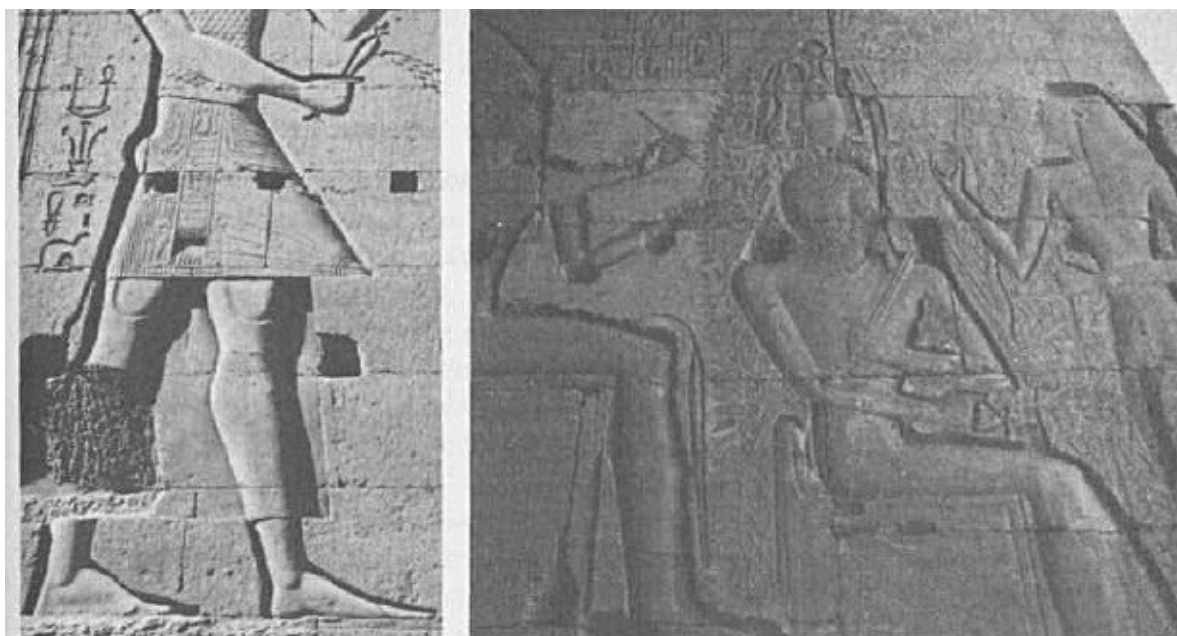
Kom Ombo. Muecas simbólicas unen los bloques. Una hilera de martillazos sigue el sistema nervioso anulándolo.



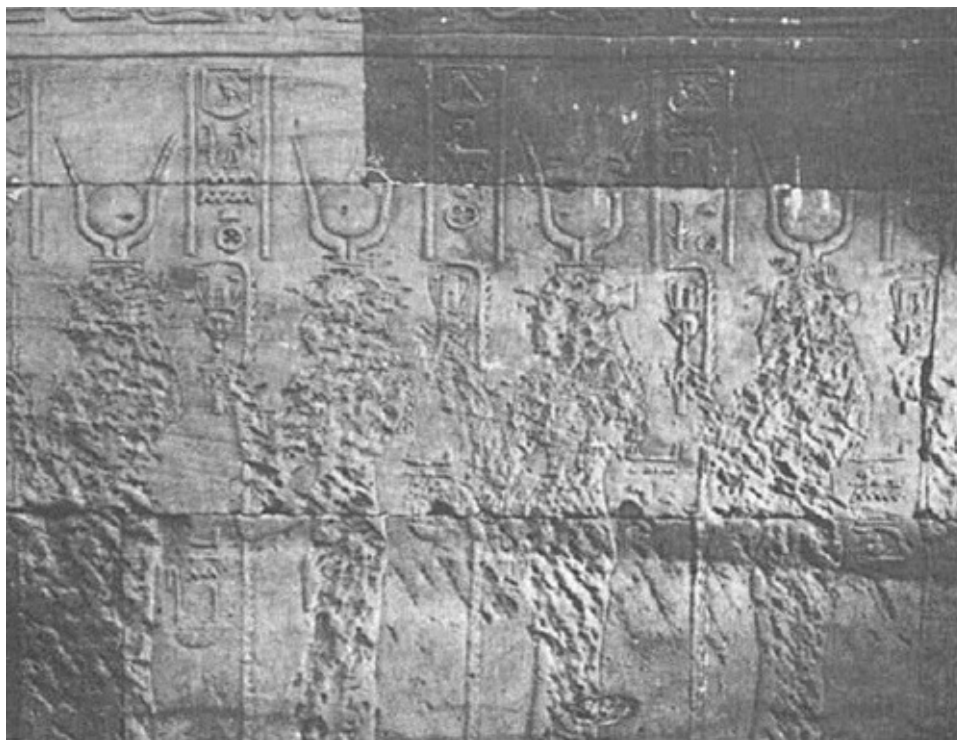
La batalla de Qadesh; Ramesseum, Luxor. El rostro, los brazos y el arco del rey han sido borrados, así como algunos detalles concretos y la cabeza de su caballo. ¿Qué interés religioso podría tener el caballo del rey para los cristianos coptos?



Kom Ombo. Columnas limpiamente truncadas, halladas en estas condiciones durante la excavación.



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 limpieza, 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.

colosal y fanática obra, 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 meticolosa 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 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 parte 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 borrado las inscripciones jeroglíficas hace que resulte sumamente improbable hallar dichas evidencias. La misma eliminación selectiva se ha practicado con los jeroglíficos, y, obviamente, esto no puede ser obra de los cristianos. La lectura de los jeroglíficos constituyó siempre un privilegio de la clase sacerdotal egipcia. Resulta poco menos que inconcebible que los coptos 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.

No cabe duda de que las exigencias políticas dictaban en cierta medida tanto la envergadura como el momento de la construcción. Obviamente, 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 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.

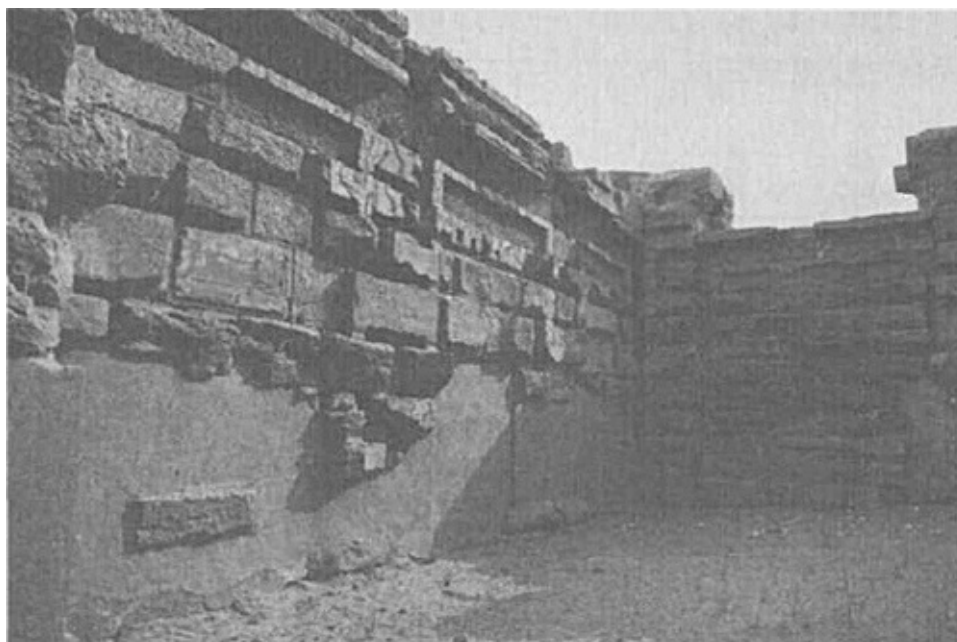
Resulta difícil decir qué lograba realmente Egipto con esta práctica: el arte, o la ciencia, o la magia de la «genética» arquitectónica nos resultan desconocidos. Pero las evidencias no dejan lugar a dudas en relación al hecho de que la reutilización del material viejo era deliberada, sistemática y orientada 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 «antropocósmicos» 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 categórica: o están, o no

están. Si están, no hay nada en la egiptología clásica que pueda explicarlas.

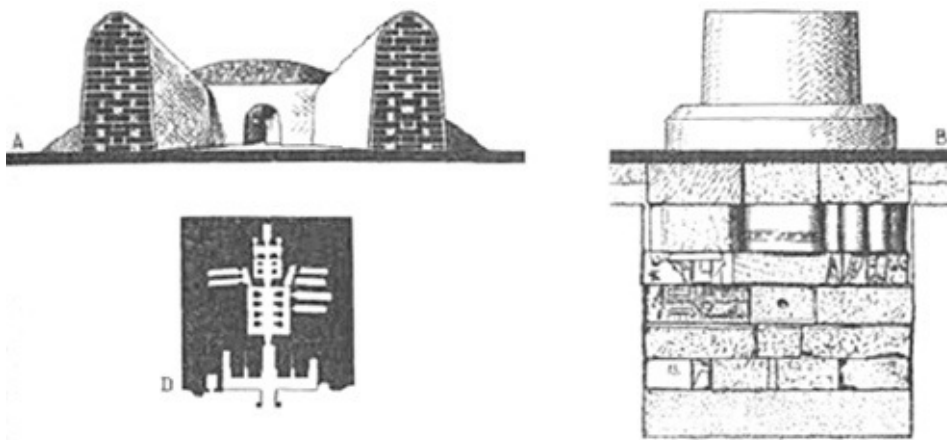
Si no están —si, aunque sea en un solo caso, las evidencias de Schwaller de Lubicz demuestran ser falsas—, entonces se puede cuestionar toda su interpretación. Quienes defienden la escuela simbolista aceptarían gustosos una comprobación independiente de la documentación; los egiptólogos se han negado constantemente a proporcionarla.



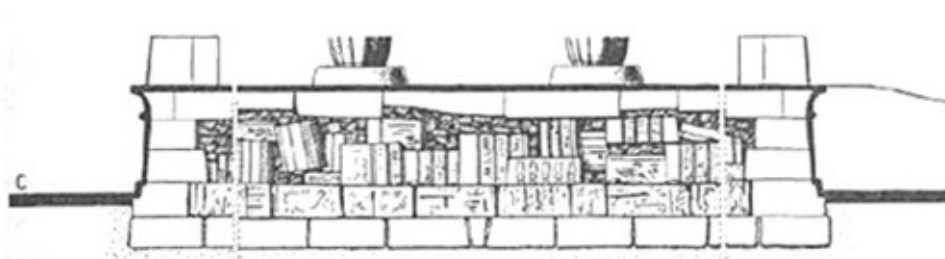
Medinet Habu, construida por Ramsés III, aparentemente tras un período de desórdenes (indeterminados). El muro exterior está construido íntegramente con bloques de un templo más antiguo situados sin orden aparente. Parece razonable atribuir este hecho a consideraciones económicas (al menos, hasta que se estudie el resto del templo a la luz de esta idea).



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.



Estos dibujos, representaciones exactas de cimientos típicos egipcios, se muestra la colocación de material procedente de templos viejos y ya obsoletos, como «semilla» 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 capricho del artista.

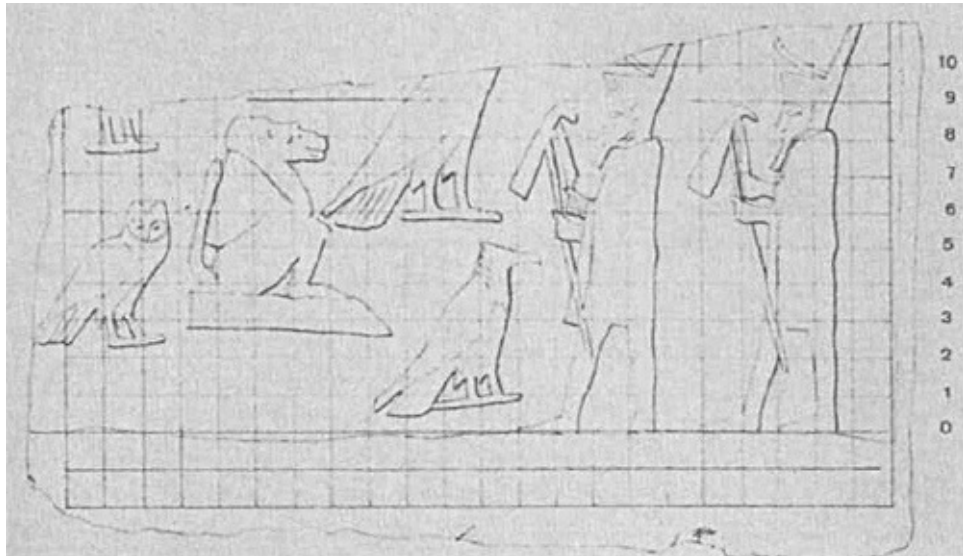
En una serie de obras de arte egipcias se pueden encontrar marcas geométricas, y durante unos cien años los egiptólogos han tratado de explicarlas.

ELSE CHRISTIE KIELLAND, *Geometry in Egyptian Art*, Alee Tiranti, 1959, p. 4.

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, debió de haber estado dispuesto a experimentar, a utilizar la iniciativa individual. El codo, la medida estándar en Egipto, constaba de siete palmos, 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 biometría; el diecinueve alude también a las medidas cósmicas, a los ciclos del tiempo y a los doce signos del zodiaco.



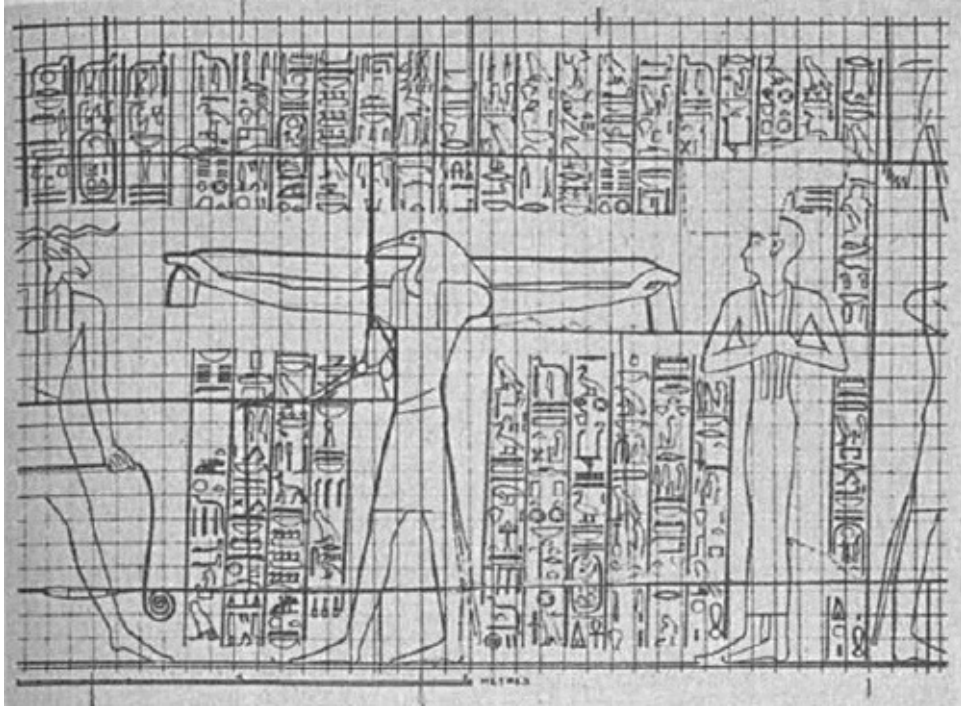
Placa de piedra caliza procedente de la I dinastía. La cuadrícula está dibujada al dorso, pero aquí se ha superpuesto para mostrar el sistema de proporciones empleado y ya plenamente desarrollado a comienzos del Egipto dinástico.

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 siempre 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.

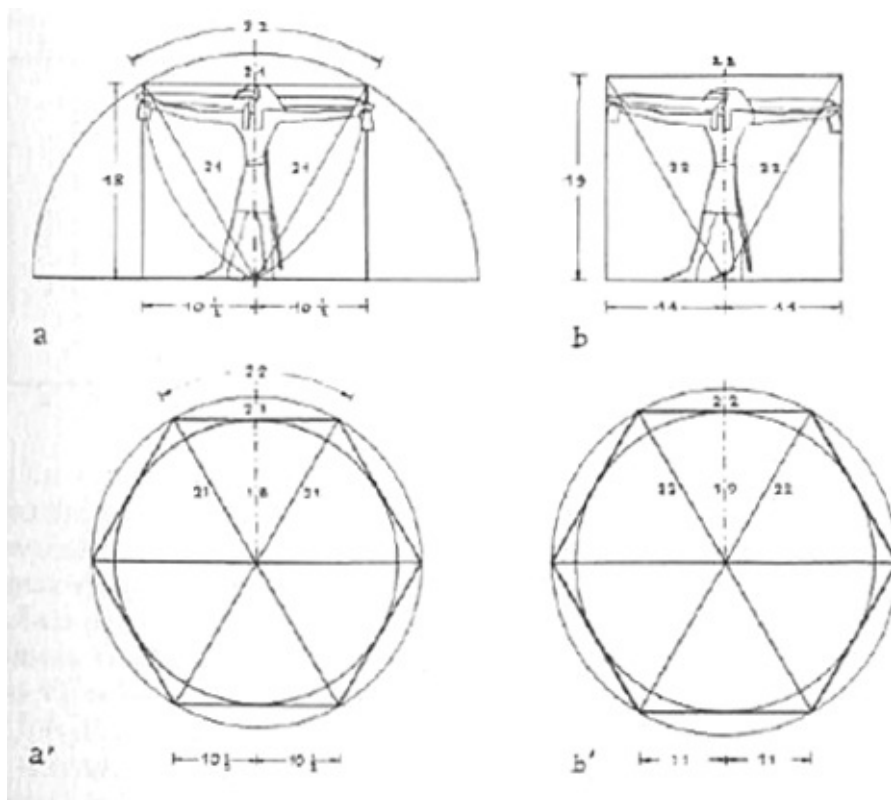
El delantal real

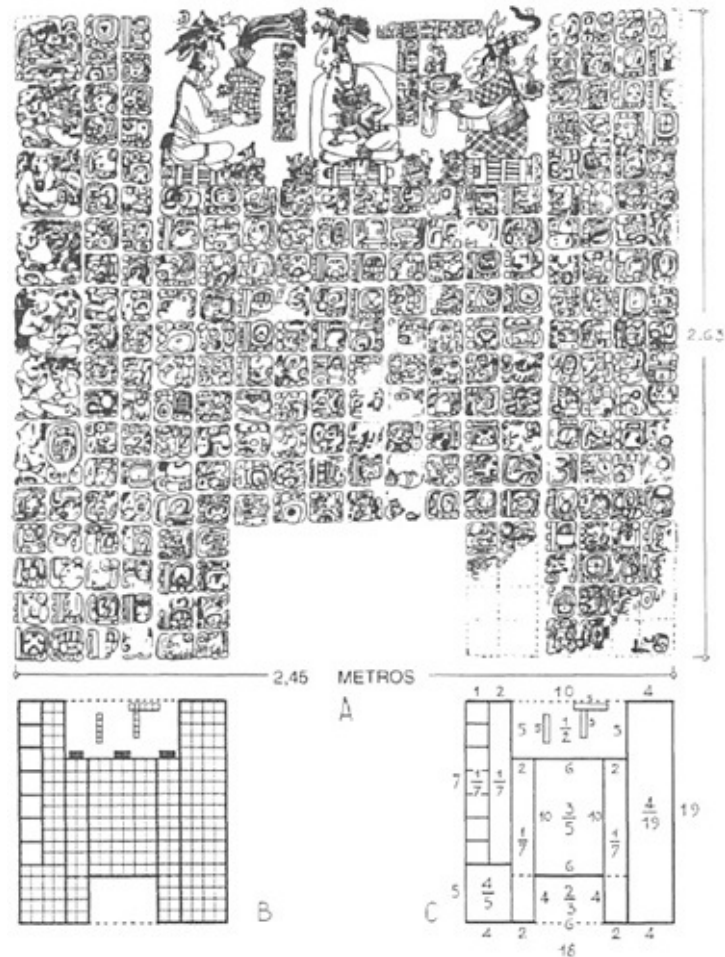
Este curioso objeto es característico del arte egipcio. Su configuración geométrica resulta evidente, pero nadie antes de Schwaller de Lubicz parece haberse preguntado si el delantal tenía una significación especial.

Schwaller de Lubicz midió cuidadosamente 72 de estos delantales —casi todos ellos en la parte cubierta del templo de Luxor—, y descubrió 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.

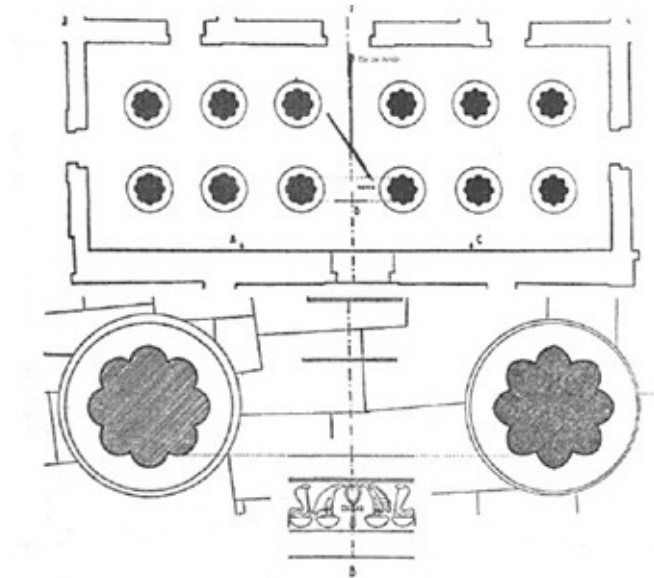


El Thot con cabeza de ibis es el señor de las medidas, y Schwaller de Lubicz descubrió que varios hexágonos circunscritos sobre la cuadrícula de 18:19 determinaban las inusuales dimensiones de Thot.

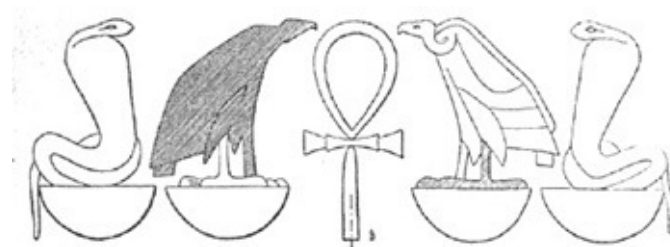




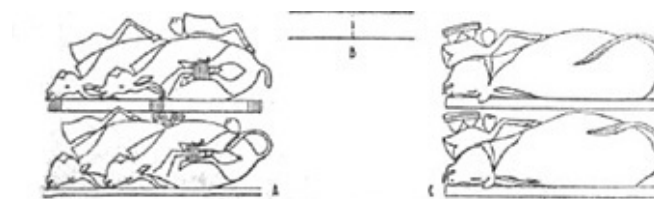
Muchas personas han tratado de hallar vínculos entre los mayas y las culturas pre-mayas, por una parte, y el antiguo Egipto, por la otra, aunque no se ha aceptado de manera unánime ninguna prueba concluyente. Schwaller de Lubicz sometió a un análisis matemático este famoso texto maya (hasta hoy todavía 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 $\frac{2}{3}$, $\frac{4}{5}$ y $\frac{1}{7}$. 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.



La Sala de las 12 columnas, en Luxor (véase la flecha en el plano general), corresponde a los centros de percepción, y las doce columnas representan los doce horas del día. Las estrías de las columnas del lado este son semicirculares (basadas en un centro); las de las columnas del lado oeste son ojivales (basadas en dos centros). El este simboliza el origen, el nacimiento; el oeste simboliza el acabamiento.



El buitre de la pared oriental se ha dejado inacabado, mientras que el de la pared occidental está completo (y el buitre simboliza la asimilación).



Los toros sacrificiales del lado este se representan atados mirando hacia la sala; los del lado oeste aparecen atados de espaldas a la sala. Atribuir estos hechos a la «casualidad» sugiere una fe de tal intensidad en este *neter* racionalista que los pobres místicos no pueden por menos que envidiar, acosados como están por las dudas y las preguntas internas.

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 armónicas, 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 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 categórica: 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 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. En la pared occidental de este santuario (que antaño 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 musical, 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, permitiendo 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. Encarna 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 incompreensión 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.

La gente primero niega una cosa; luego la minimiza; luego decide que ya se sabía desde hacía tiempo.

ALEXANDER VON HUMBOLDT, citado por G. SANTILLANA y H. DECHEND en *Hamlet's Mill*, p. XII.

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, matemáticas, 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 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, interrelacionado 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 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.

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 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.

T. ERIC PEET, *The Rhind Mathematical Papyrus*, Hodder and Stoughton, 1923, p. 9.

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.

Dictionary of Egyptian Civilisation, ed. G. Posener, Methuen, 1962, p. 125.

Aun los textos más antiguos muestran que el lenguaje escrito había trascendido el uso de signos para representar palabras que eran 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.

W. EMERY, *Archaic Egypt*, Pelican, 1961, p. 192.

(Ojos incrustados, Clase X) Este tipo de ojo se conoce desde la IV dinastía... Constituye una admirable imitación del ojo natural, del que reproduce todos los rasgos esenciales... y es mucho mejor que los ojos realizados en cualquier otro período, o por cualquier otro pueblo antiguo. 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 XVIII.

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 variedad 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.

A. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, Edward Arnold, 1962 (4.^a ed.), *passim*.

Un enfoque realista del misterio sugiere alternativas que resultan inaceptables para la mente ortodoxa. La primera es que la 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 interrelacionado— 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 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 historia 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.



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 gigantescos 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 gigantescos, 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.

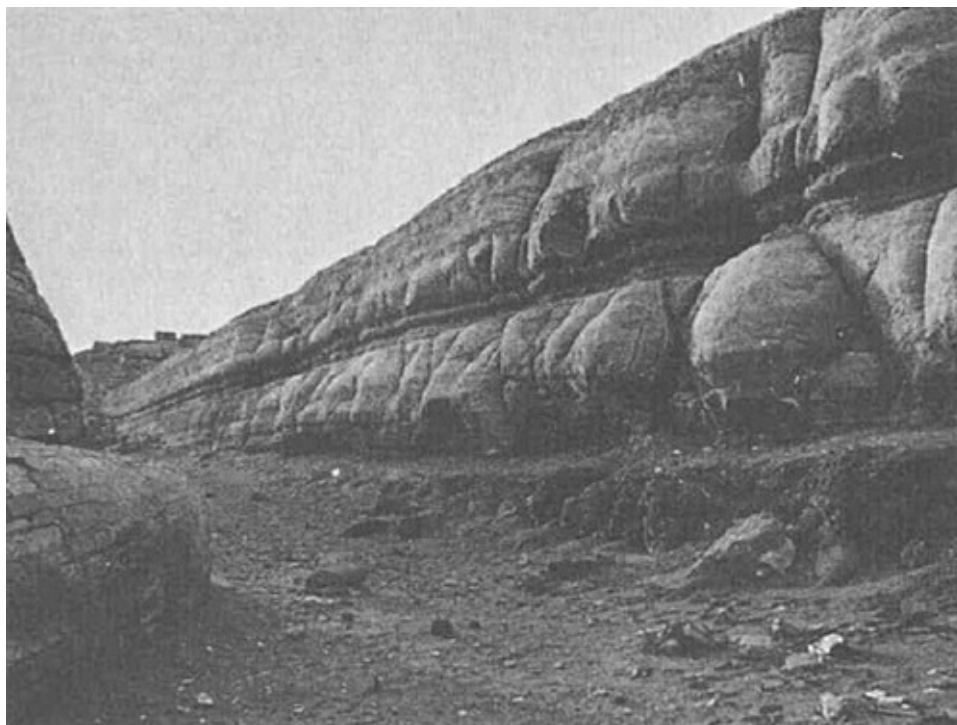
La evidencia: dos enfoques

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 momento, 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 arena podría mostrarse asombrosamente similar a la debida al agua.



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.

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 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. Caviglia 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 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 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. 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.



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. Obsérvese 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.





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.

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.

E. A. WALLIS BUDGE, *Egypt and her Asiatic Empire*, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1902, pp. 80, 86.

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 durante estos siglos se la dejara enterrada en la arena, 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 Ramsés II dos siglos después, lo que indica que durante todo este tiempo la Esfinge se mantuvo constantemente limpia de 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.

Después desaparece de los registros. Cuando Herodoto visita Egipto, en el siglo V a. C., se 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 cobertura 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 reemplazaron 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 cifras resultantes son, pues:

	<i>Años</i>	<i>Esfinge sepultada</i>
Kefrén - Tutmosis IV	c. 1.300	1.000
Tutmosis IV - Tolomeos	c. 1.100	800
Tolomeos - cristianismo	c. 600	0
cristianismo - actualidad	c. 1.700	1.500
Kefrén - actualidad	c. 4.700	3.300

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 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 manifestará por el desgaste de la parte inferior del monumento.

F. W. HUME, *Geology of Egypt, Egyptian Survey of Egypt, 1925-1948*, pp. 3, 27.

Desde comienzos del pleistoceno todos los cambios geológicos han sido pequeños. Se ha producido la denudación de las gravas más antiguas, 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.

KARL W. BUTZER y CARL L. HANSEN, *Desert and River in Nubia*, Wisconsin, 1968.

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.

B. W. SPARKS, *Geomorphology*, Longmans, 1972, p. 254.

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.

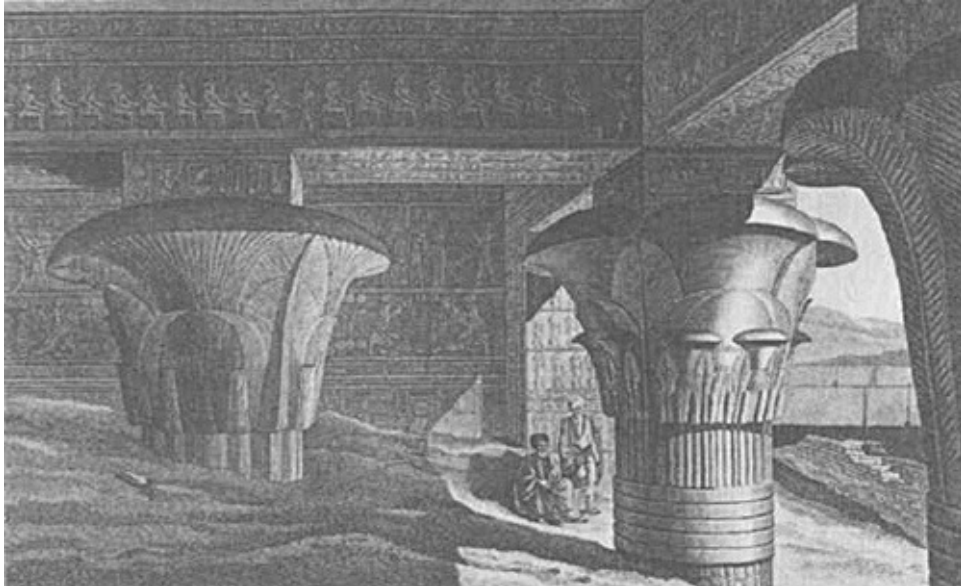
Ibid., p. 334.

Estos cálculos, ciertamente algo laboriosos, no se han realizado por ociosa curiosidad, aunque, en cierto sentido, resultan superfluos. Al suponer 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 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 excavadas o «vaciadas» en su base, pero intactas en su parte superior.



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.

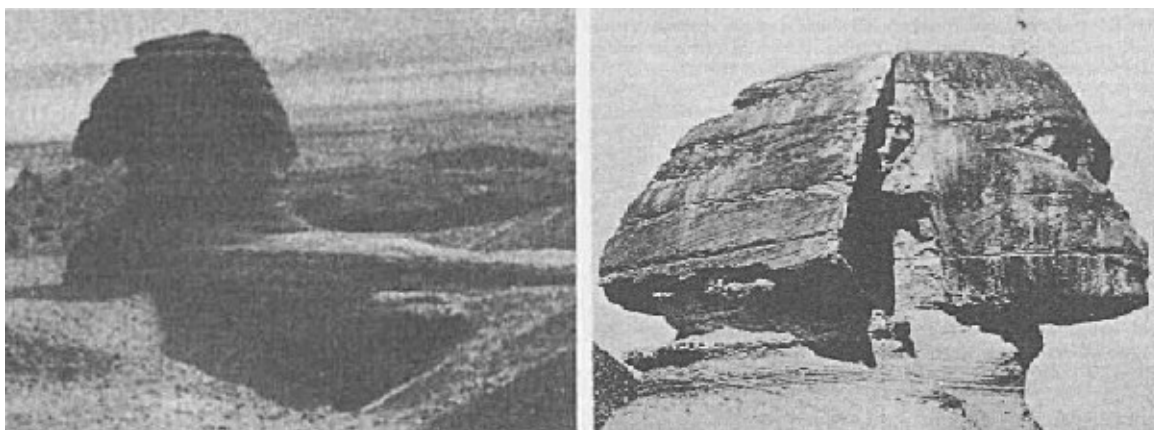


La Esfinge y sus templos no muestran evidencia alguna de estos efectos típicos. El desgaste es muy marcado, y, a simple vista, presenta un aspecto uniforme. Sólo en un lugar hay evidencias de la típica erosión debida a la arena arrastrada por el viento, y se trata de una zona en la que esto se podría 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 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.

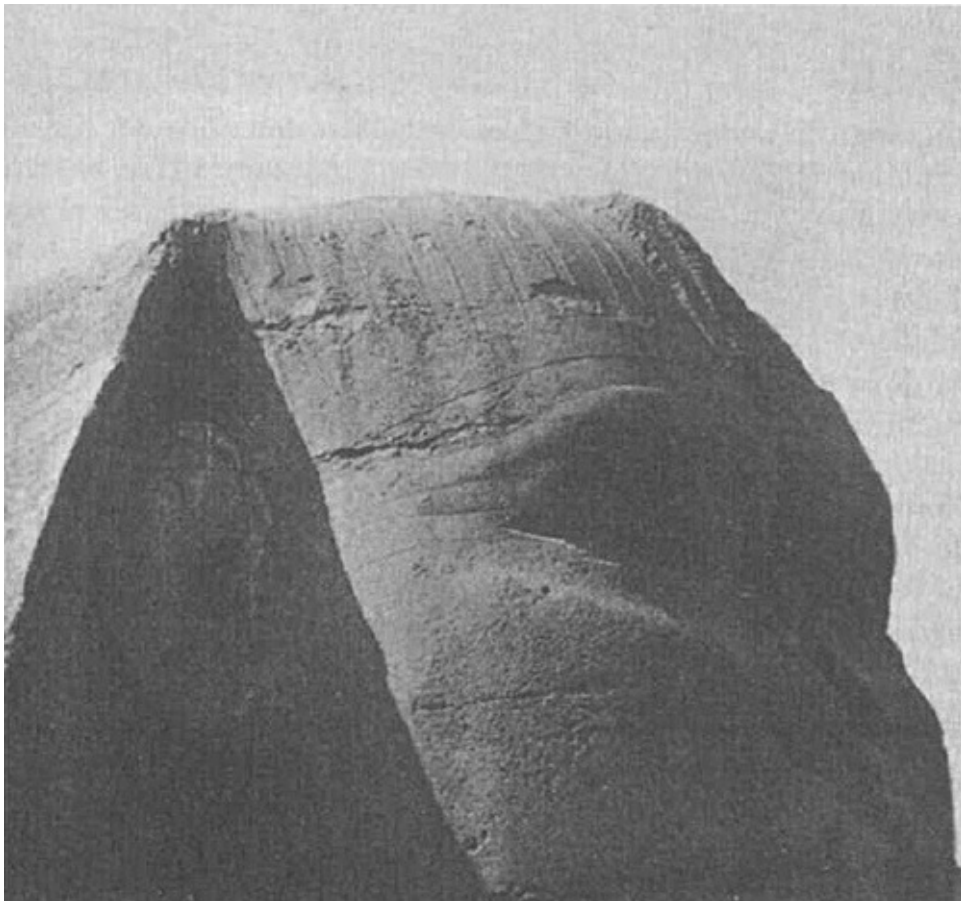
Esto nos lleva al segundo factor condicionante fundamental. Si en sólo 1.400 años el viento y la arena han reducido a la Esfinge a su actual condición, entonces cabría esperar que se hallaran evidencias similares o, al menos, un deterioro comparable en otros monumentos egipcios contruidos con materiales parecidos y expuestos al *jamsin* durante un período de tiempo similar.



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.



Aquí se muestran también dos hileras de bloques profundamente desgastados del templo de la Esfinge.



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).

Las formas rocosas talladas en las enormes piedras areniscas situadas junto a Gebel Silsila, al final de la época prehistórica, se hallan notablemente bien

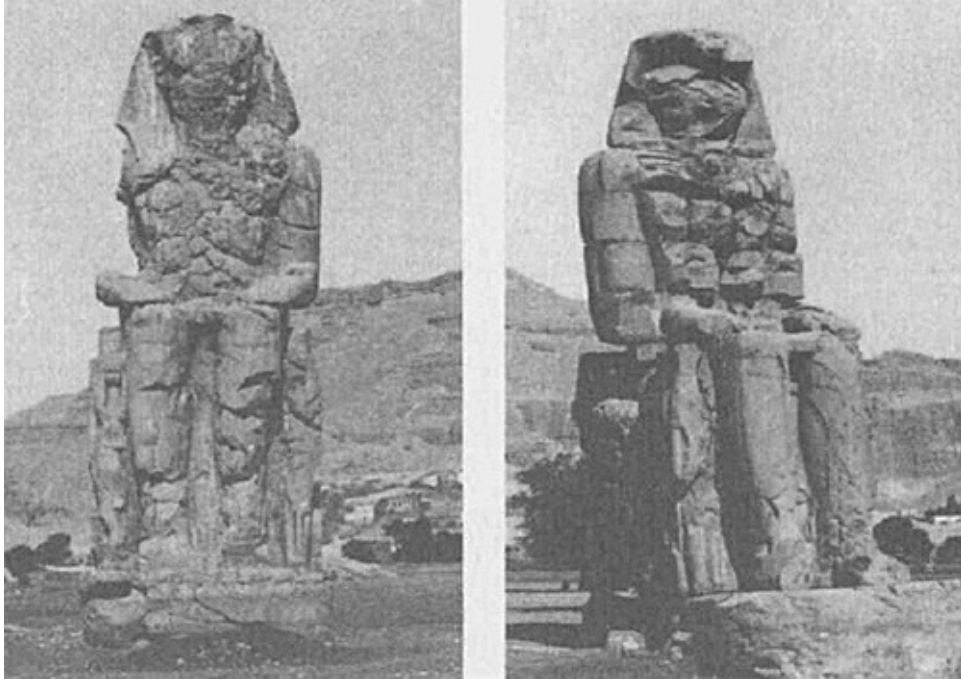
conservadas... Todo ello sugiere que el desgaste reciente ha sido, de hecho, muy lento.

BUTZER y HANSEN, *op. cit.*, p. 77.

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 pilonos 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 desmenuzado, 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).



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 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 profundidad, mientras que otras variedades más duras, expuestas el doble de tiempo, ni siquiera muestran deterioro en los relieves y jeroglíficos que tienen grabados.



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

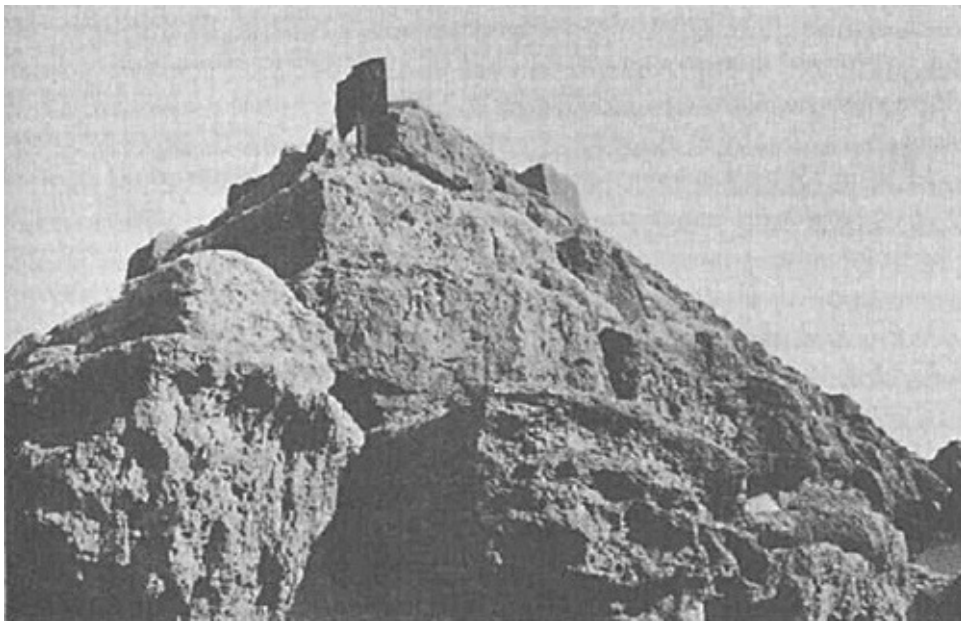
El enfoque negativo de la evidencia requiere la eliminación de todos los agentes erosivos conocidos, excepto el agua. Si la Esfinge no puede haber sido erosionada por la arena y el viento, todavía cabría esperar que mostrara los efectos de la insolación (interceptación de la energía solar) y de la acción 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, quizá, 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.

Es posible que haya un límite a la acción del desgaste, a menos que los productos de dicho desgaste sean constantemente retirados.

B. W. SPARKS, *op. cit.*, p. 37.

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.

F. W. HUME, *op. cit.*, p. 13.

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 arquivadas de los templos parecen poco dañados aunque hayan estado plenamente 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. Las capas superiores del dorso de la Esfinge, así como las correspondientes 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.

Los enormes bloques del templo de la Esfinge proporcionan una evidencia que corrobora 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 el 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 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

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].

J. H. BREASTED, *ibid.*, vol. II, p. 323.

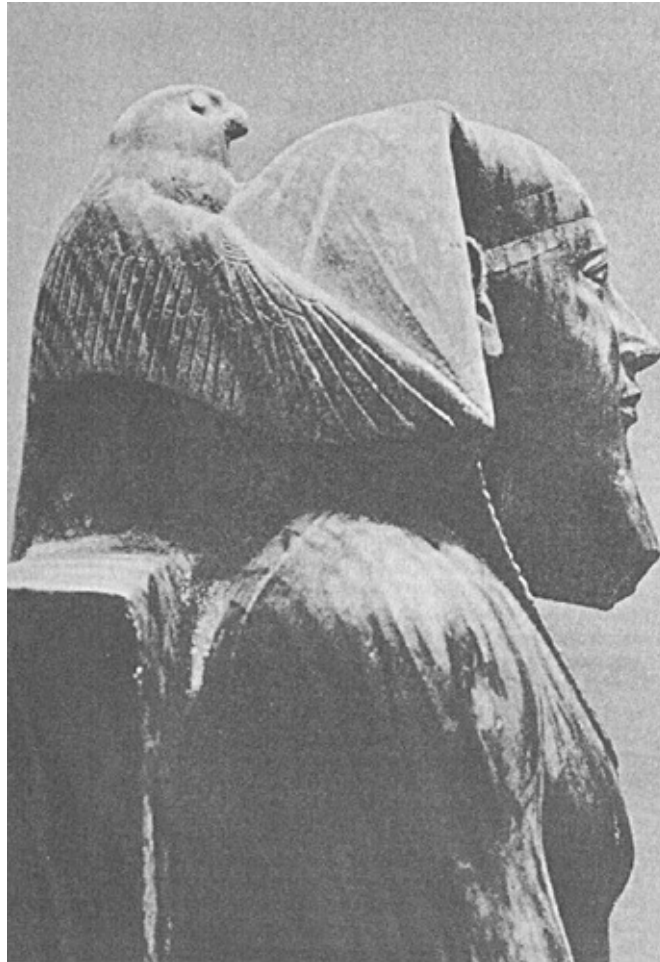
ha visto afectada por este efecto es simplemente porque ha permanecido sepultada, no durante los últimos 5.000 años, sino durante mucho más tiempo.

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.

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 época de Keops (es decir, antes de Kefrén).



Estatua de Kefrén. Museo de El Cairo.

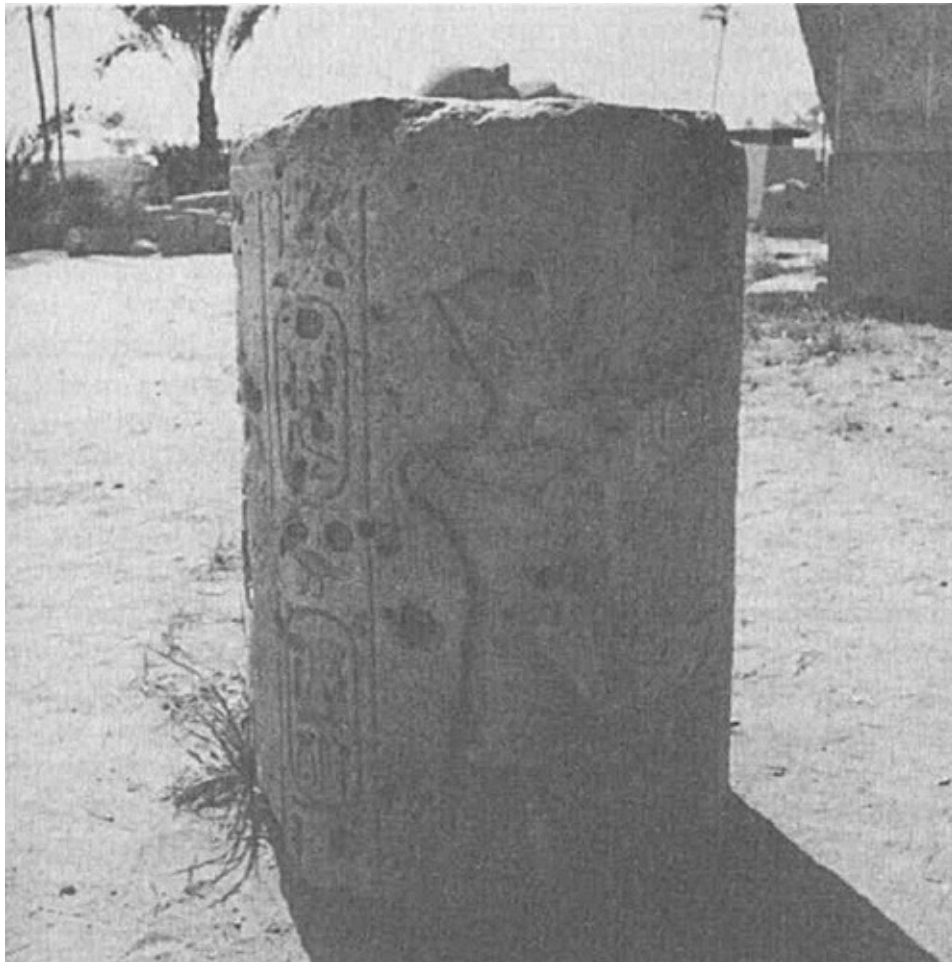
La estela de la Esfinge muestra, en su línea 13, el cartucho de Kefrén en medio de una laguna... Creo que para indicar una excavación realizada por dicho príncipe, de lo que se deduce casi con certeza que la Esfinge estaba ya sepultada bajo la arena en la época de Keops y de sus predecesores.

G. MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient Classique*, París, 1895, vol. I, p. 366.

- 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 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 registro 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 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. 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 fisionómico 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.



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.

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 simbólicas y astrológicas). En un hecho conocido en egiptología que, durante el largo curso de la historia egipcia, en diversos momentos se hicieron 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 presentan 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 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 Esfinge, 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 realizada con el teleobjetivo sugiere que la textura de la piedra que corresponde al rostro es más fina y más 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.

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 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 contruidos 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 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 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 técnicas modernas más sofisticadas. Por otra parte, los canales que la erosión ha excavado en la Esfinge tienen cerca de 60 centímetros de profundidad. 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 se enseña, necesita una seria revisión.

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 siglo XVIII 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 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).

Aunque los problemas planteados por la cabeza de la Esfinge complican las cosas, no disminuyen el peso de los argumentos anteriormente planteados. El desgaste del rostro, y especialmente de la parte posterior de la cabeza —tal como se muestra en las fotografías antiguas 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 bordes 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 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 databa 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 descartar 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 impusieron a sí mismos una serie de problemas arquitectónicos y de ingeniería de una magnitud 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 ninguna 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, aparentemente 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 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 ejecución: 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 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

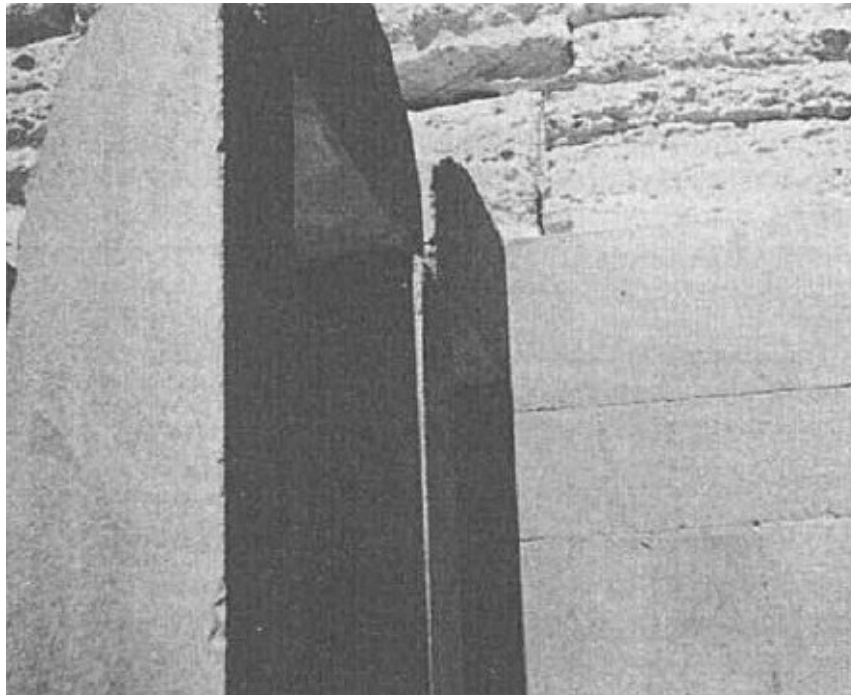
¿Y por qué los constructores preegipcios de la Esfinge habían de emplear bloques labrados de 50 toneladas para construir el muro de un templo?

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 había para imponer tales esfuerzos, aparentemente irracionales.

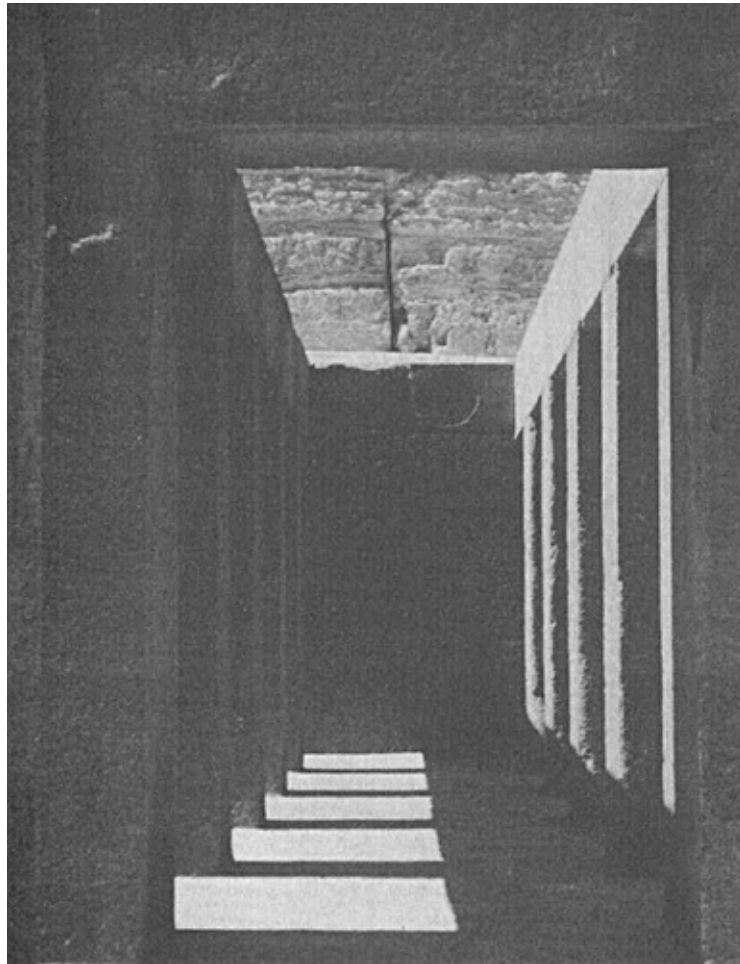
La tecnología no constituye un fin en si misma, ni siquiera el hombre moderno. Los misterios del espacio exterior despiertan nuestra curiosidad, y, en consecuencia, desarrollamos naves espaciales. No nos ponemos en órbita porque sí. Y es poco probable que una raza antigua, famosa entre los eruditos por 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 sólo para ver si era posible hacerlo.



Detalles del templo de granito adyacente a la Esfinge, atribuido a Kehén 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.

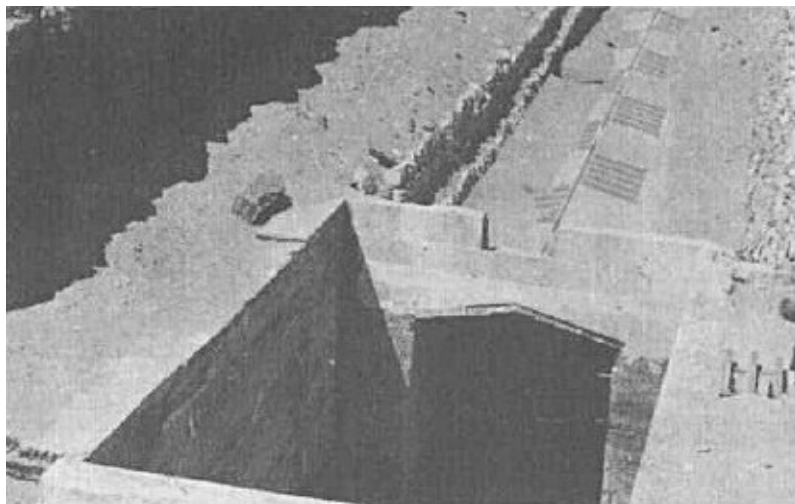


Es bien sabido que, en un estado de crisis, los hombres normales y corrientes pueden realizar hazañas consideradas imposibles aún para los hombres más fuertes en circunstancias ordinarias. Los músculos de una persona sometida a hipnosis responden fácilmente a la sugestión, y se pueden someter a presiones 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?

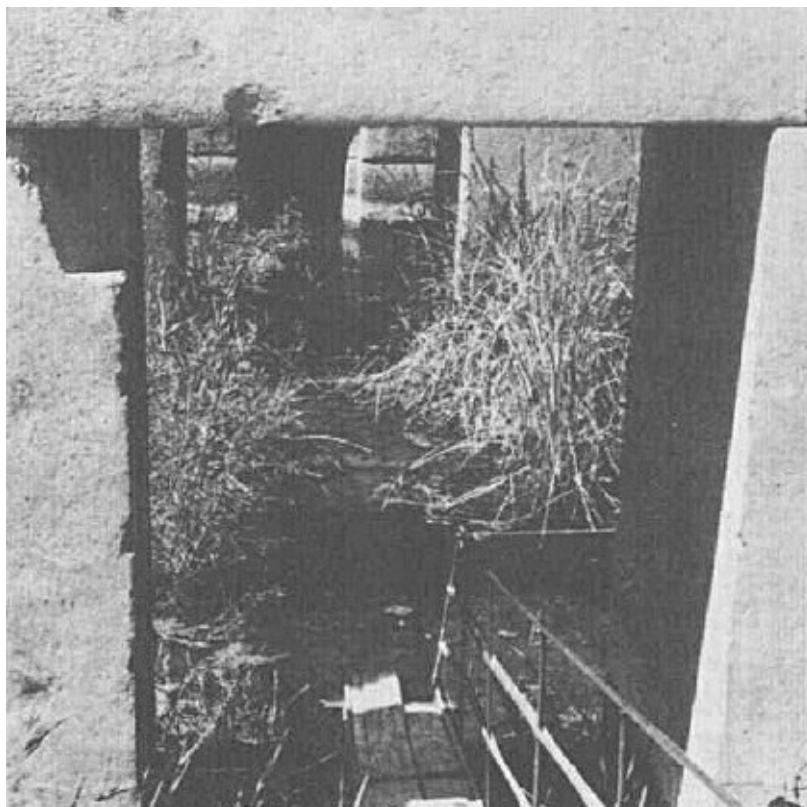
Resumen

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 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.
- 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.



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 —sepultadas 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.

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 pseudociencia 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

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 Creta— 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 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 apariencia 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 responder de manera satisfactoria, aunque se da 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 databan 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 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 dichas tablas. Por desgracia, no disponemos de ninguna tablilla o papiro completos de aquellas cruciales y remotas épocas, y las fuentes presentan numerosas incoherencias.

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. 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.

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».

PETER TOMPKINS, *Mysteries of the Mexican Pyramids*, Harper & Row, 1976,

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 concuerda 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 «catastrofistas» en los círculos geológicos y otros círculos científicos; las correspondencias culturales, científicas, lingüísticas y matemáticas descubiertas entre las 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.

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 apariencia 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 estrellas, 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], sus 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 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 firmas hechas de piedras preciosas, y con instrumentos de hierro, y vasijas de tierra, y con un metal que no se oxida, y con cristal que se puede doblar y, sin embargo, no se rompe, y con extraños conjuros, y con varios tipos de akakirs [sic], 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 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 occidental 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.

JOHN GREAVES, *The Enduring Mystery*, Pyramidographia, 1646.

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 «encontraran 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 circuito de las esperanzas del siglo xx.

Reseña de LEWIS MUMFORD, *The Myth of the Machine Time*, 9 de junio de 1969.

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 resulta esencialmente indistinguible de las más toscas creencias en la eficacia de la magia.

J. G. BENNETT, *The Dramatic Universe*, Hodder & Stoughton, 1956, vol. I, 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 irreplicable y lo excepcional, que tan importante lugar ocupan en nuestra experiencia estética.

Ibid., p. 29.

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. Ningún sistema de pensamiento puede ignorar la calidad sin correr el riesgo de una esterilidad que es, además, mortal por ser con frecuencia presuntuosa y ciega a sus propias limitaciones.

Ibid., vol. I, 1956, p. 30.

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.

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 ante 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 funcionamiento 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.

En un bosque lleno de robles muertos se necesita una vista muy aguda para distinguir los brotes 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.

Los devastadores terremotos de China, la inundación del Colorado, la misteriosa enfermedad que afligió a los legionarios 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.

Time, 16 de agosto de 1976

Hasta hoy, la interpretación que Schwaller de Lubicz hace de Egipto nos proporciona la única descripción coherente, consistente y estructuralmente 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, diversos 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 serenidad. El hecho de que la historia nos proporcione evidencias exactamente de lo contrario constituye simplemente un reflejo del 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 contradicen 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 que el desgaste se debe a la reacción del agua con las sales naturales presentes 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 conclusiones.

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 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 imposibilidad 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 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 mortuario», 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 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 mortuario. Asimismo, lo habría hecho de una manera extremadamente selectiva, puesto que, entre la miríada de mastabas y otras estructuras construidas en la meseta en la época del Imperio Nuevo, sólo el templo mortuario 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 mortuario. 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 ± 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 Kefrén, 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 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 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 equivocarme, 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 principio 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 establishment 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 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 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 mortuario» (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 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 piedra caliza de la estatua. En privado estaba 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 absolutamente 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 probable, 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. 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 historia 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 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.

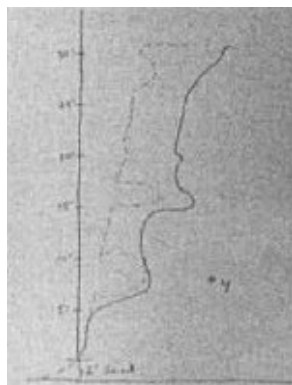
Una de las objeciones que me había planteado el establishment (en las raras ocasiones en las que obtuve siquiera una respuesta) había sido la siguiente cuestión: ¿cómo podía la Esfinge ser la única reliquia de aquella civilización supuestamente desaparecida? Evidentemente, yo nunca he dicho que lo fuera. 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.

Ahora nuestro equipo incluía a un geofísico, el doctor Thomas L. Dobecki — asociado a una respetable firma de Houston, McBride-Ratcliff & Associates—, y, extraoficialmente, arquitecto y fotógrafo aficionado 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» profundas 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 parecía 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.



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 de 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 Roben M. Schoch*).

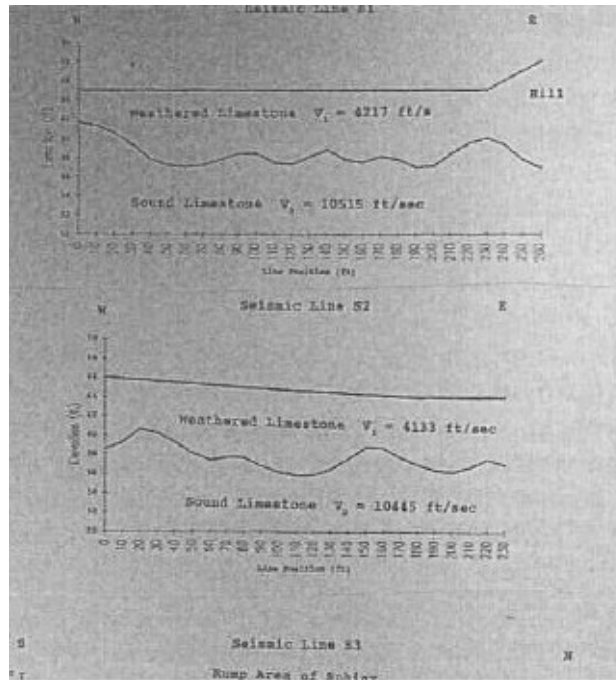
Ampliamos nuestra investigación a algunas de las evidencias que yo había reunido anteriormente, pero que necesitaban del respaldo de un geólogo experto. En Saqqara, situada a unos 11 kilómetros al sur de la Esfinge, se hallan unas tumbas reales, construidas con adobe, que datan de la I dinastía (c. 3000 a. C., o 500 años antes de la época de Kefrén). Los adobes permanecen estables y siguen siendo reconocibles. ¿Era posible 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.

Unos meses más tarde, los datos geofísicos de Dobecki, una vez procesados, proporcionaron nuevas e importantes sorpresas (véase el diagrama). 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 profundidad 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 unos 120 centímetros en 4.500 años, ello significaba 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 10000 a. C. y 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; Çatal 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.

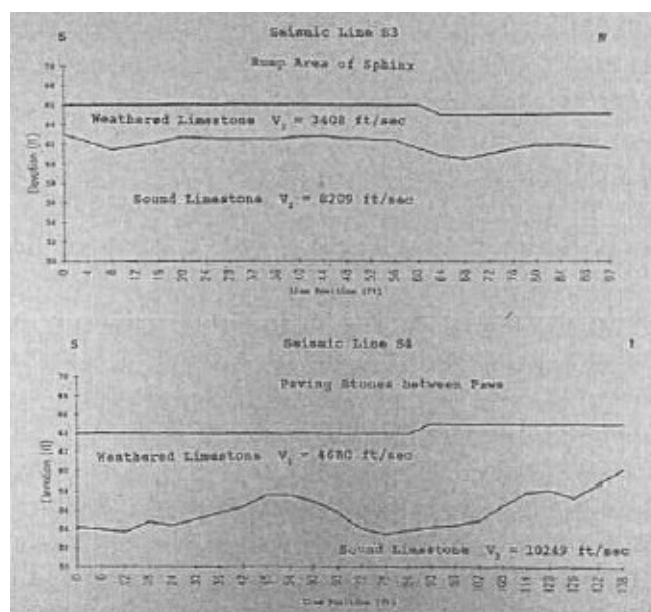


Perfiles de refracción sísmica. Las figuras aquí rotuladas como S1, S2 y S4 muestran los perfiles de desgaste del subsuelo a ambos lados y delante de la Esfinge. S3 muestra el perfil detrás de la Esfinge. La franja superior de las figuras muestra la profundidad de la capa superior de la piedra caliza, 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.

Sin embargo, personalmente sigo estando convencido de que la Esfinge tiene que ser anterior al final de la última glaciación. La tecnología utilizada tanto en ella como en los templos adyacentes es de un orden exponencialmente superior al de cualquier elemento de Çatal Huyuk o de Jericó. Si en Egipto se hubiera dispuesto de una tecnología de este orden, creo que veríamos 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 «supercopa» 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 (53) 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).

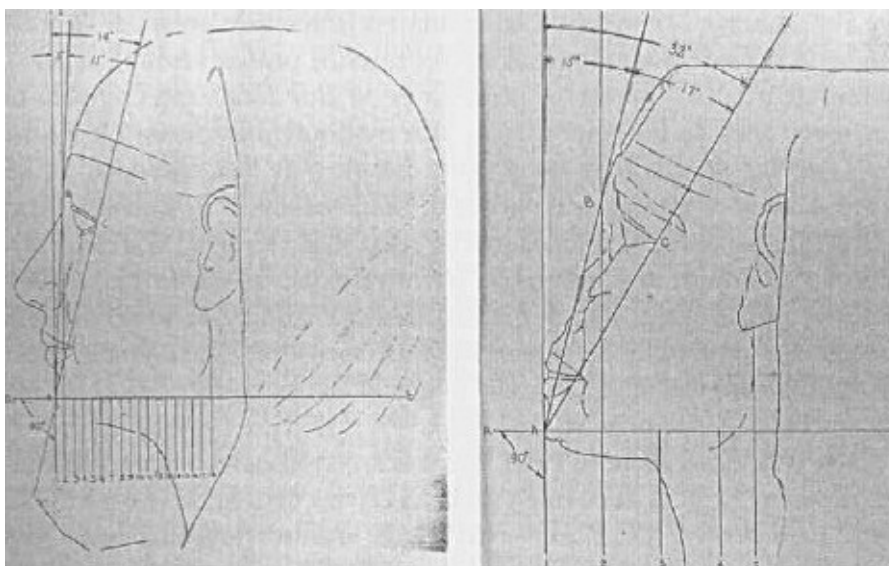
Habíamos iniciado nuestra estrategia ya desde el primer estudio oficial, en abril, cuando Schoch reconoció públicamente que la teoría era geológicamente razonable. Aunque no enviamos exactamente notas de prensa, sí estábamos haciendo que el asunto se difundiera. Un artículo publicado en *Akbar el Yom*, 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 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 monumentos más antiguos en la misma zona.

Y definitivamente no fueron construidos por hombres del espacio o de la Atlántida. Es un sinsentido, 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 periodistas científicos y los de los principales medios 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 Globe*, 23 de octubre de 1991) —. Miles de eruditos han estudiado este tema durante cientos de años, y la cronología está bastante establecida. 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 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.

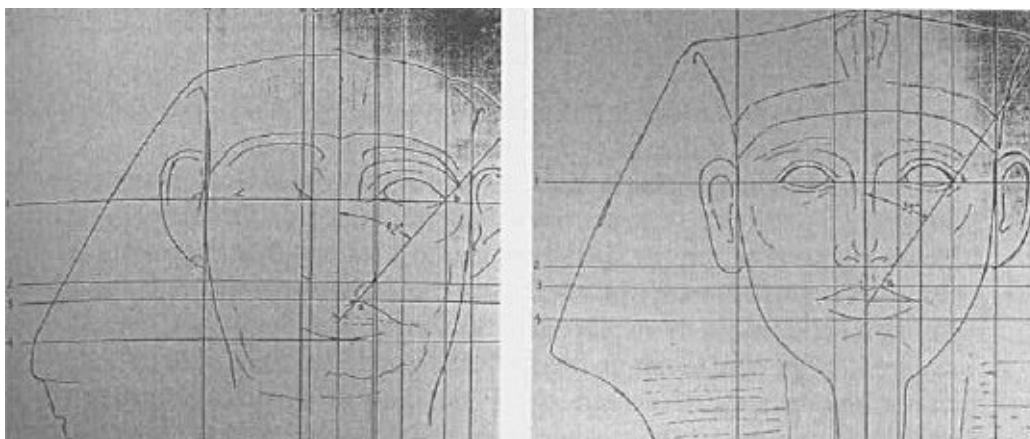


Estudios comparativos, realizados por el detective Frank Domingo, de la estatua de Kefrén del Museo de El Cairo y la Gran Esfinge. Aquí se compara la estructura facial del perfil de ambas estatuas. A pesar del deterioro sufrido por la Esfinge, está claro que la estructura de ambos rostros es radicalmente distinta.

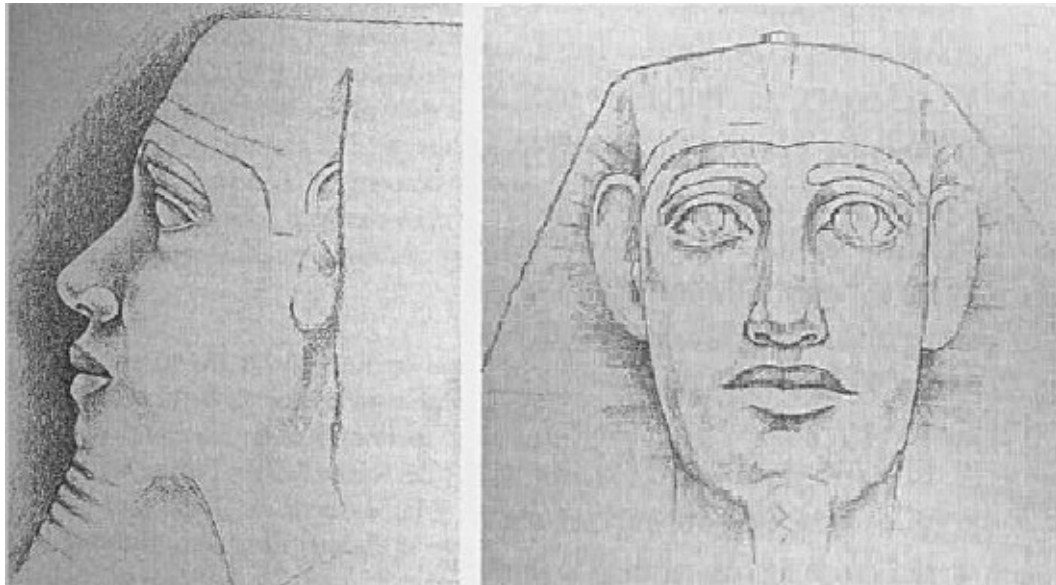
Felizmente, la prensa se mostró algo más interesada. Para cuando terminó el congreso de la GSA habían aparecido ya importantes menciones en cientos de periódicos de todo el mundo; estábamos en la CNN, en los informativos y en la radio. Habíamos superado ya la línea de medio campo, y seguíamos avanzando.

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 escultores, 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 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 ampliamente 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.



Las ilustraciones permiten comparar el rostro de las estatuas visto de frente.



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 concuerda 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 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 proporcionar 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 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 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 establishment 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 contó 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, 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 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 trabajos de reparación más recientes, completados en 1998, han ocultado la mayor parte de las evidencias de erosión más prominentes, eliminando 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 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 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 se halla bastante más profundamente desgastado 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 drásticamente 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 satisfactoriamente 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 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 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 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, arqueólogo/egiptólogo, director de la meseta de 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, 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 afloramiento 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 los escultores de Kefrén.

Sin embargo, para producir el cuerpo de la Esfinge se hubo de extraer también piedra de los alrededores, que no constituye (ni constituyó nunca) un yardang. Aparte de la cabeza (que originariamente pudo serlo), el cuerpo de la Esfinge se hallaba bajo la superficie del desierto, 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 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 Khentkaus, 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 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 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 apariencia 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 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 estructura más antigua.

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 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 período? 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, profascista y antisemita. Para ello se basan en un único y oscuro libro, profundamente parcial, titulado *Al-Kemi*, escrito por André Vandembroeck, 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 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 gangsters, 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 Vandembroeck. 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 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 Vandembroeck en su libro fue el de hacer saber a sus lectores que él, Vandembroeck, 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 encontrarme!) 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 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 depender 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 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 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 terrícolas 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 terrícolas 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 (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 excepción 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 el 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 ambicionan. 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 científicos. Los egiptólogos y los arqueólogos son probablemente los peores de entre el batallón de truhanes académicos. A los 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, obviamente, nunca han aprendido por sí mismos) que la ciencia avanza a 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 o predecir. En otras palabras, por su propia naturaleza la egiptología no puede ser una ciencia en el sentido en que lo son la física, la biología o la geología.

Los egiptólogos y los arqueólogos actúan con la convicción errónea de que utilizar un método sistemático para obtener los datos es, por sí solo, suficiente para hacer ciencia. Si éste fuera el caso, también la frenología y la astrología serían ciencias.^[**]

En la vida real, los egiptólogos realizan su trabajo tan científicamente como Jackson Pollock, pero hablan como si fueran Einstein. Así, la objeción más común y más fuertemente pregonada a la teoría de Esfinge —no sustentada por la geología y la geofísica (ciencias tan teóricas como la que más)— es que no tiene «ninguna base científica»,^[***] que se trata de «seudo-ciencia».^[****]

Las evidencias de la interpretación simbolista de Schwaller de Lubicz se han ido presentando a lo largo de este libro. Pero el lector del responder a la cuestión fundamental por sí mismo: ¿fueron construidos los templos de Egipto por unos hábiles pero supersticiosos primitivos como afirman los egiptólogos académicos?, ¿o fueron construidos por inspirados sabios y artistas, en nombre de una ciencia sagrada extremadamente sofisticada?

En el momento de escribir este epílogo han transcurrido treinta y cinco años desde la publicación de *Le Temple de l'Homme*, y quince desde la primera edición de este libro. Sería estimulante poder decir que el pensamiento de Schwaller ha logrado abrirse paso en el *establishment* egiptológico. Por 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 reemplazados 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.

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 encuentran 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 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 asunto al público literario de la revista *Le Mercure de France* (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, 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. Rousseaux 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 egiptólogos, 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 lugares 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 único portavoz oficial. Prácticamente todos los ejemplares de *Le Temple dans l'Homme* fueron destruidos en un terremoto, a primeros de la década 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 dans l'Homme*.

Entonces, Rousseaux volvió a sacar a luz la cuestión, esta vez en la revista trimestral literaria y filosófica *Les Cahiers du Sud* (número 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 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 aquella (normalmente) 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 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 sonríen 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 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.

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 Mekhitarian, 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 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 explicar. 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 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 Adolphe 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 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).

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 Schwaller, 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 demostraron 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 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 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.

La fortaleza egipcia

En todo el ámbito académico prevalece un acuerdo tácito territorial. Los bioquímicos no se meten en sociología; los eruditos shakespeareanos 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 indescribiblemente 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 inexpugnabilidad 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 desechables también lo son. Pero ¿y los egiptólogos...?

Posiblemente sean los más peligrosos de todos; y ello, porque las ideas falsas son 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 responsable 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.

¿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 Victor 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 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 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 distante recuerdo de ella. El «frente común de silencio»

académico no puede borrar la teoría de la Esfinge de la conciencia pública. De momento 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 *establishment* 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.

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 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 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* arqueológico/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 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.

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?

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 únicamente 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 castellana.

A) Obras de R. A. Schwaller de Lubicz y los simbolistas

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).

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).

Le roi de la théocratie pharaonique. (Trad. ingl.: *The King of the Pharaonic Theocracy*, Inner Traditions International, Nueva York, 1982).

Le miracle égyptienne. (Trad. ingl.: *The Egyptian Miracle*, Inner Traditions International, Nueva York, 1985). (Los dos últimos libros son ensayos que profundizan en diversos aspectos de Egipto ya tratados en *Le temple de l'homme*. Un conocimiento previo de la obra de referencia facilita su lectura).

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).

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 l'homme*, a quienes se sientan ahuyentados por el precio y el tamaño de la obra clave, ésta les proporcionará una introducción útil y relativamente accesible).

Reed, Bika: *Rebel In the Soul*, Inner Traditions International, Nueva York, 1978.

Lamy, Lucie: *Egyptian Mysteries*, Inner Traditions International, Nueva York, 1981. (Trad. cast.: *Misterios egipcios*, Eds. del Prado, Madrid, 1996).

Lawlor, Robert: *Sacred Geometry*, Crossroad, 1982. (Trad. cast.: *Geometría sagrada*, Eds. del Prado, Madrid, 1996).

West, John Anthony: *The Traveller's Key to Ancient Egypt*, Alfred A. Knopf, 1985.

B) Gurdjieff y sus discípulos

GURDJIEFF, G. I.

All & Everything, Routledge & Kegan Paul, GB, 1949.

Meetings with Remarkable Men, Routledge & Kegan Paul, GB, 1959.

OUSPENSKY, P. D.

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).

A New Model of the Universe, Routledge & Kegan Paul, GB, 1931.

Tertium Organum, Alfred A. Knopf, EEUU, 1947. NICOLL, MAURICE

The New Man, Stuart & Richards, GB, 1952...

The Mark, Stuart & Richards, GB, 1954.

Living Time, Vincent Stuart, GB, 1952. BENNETT, J. G.

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 determinación 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

Aurobindo, Sri, *The Life Divine*, Sri Aurobindo Lib., Nueva York, 1951.

Berdyayev, Nicolas, *The Meaning of the Creative Act*, Gollancz, GB, 1955.

Burckhardt, Titus, *Alchemy*, Stuart and Watkins, GB, 1967. (Trad. cast.: *Alquimia*, Paidós, Barcelona, 1994).

Capra, Fritjof, *The Tao of Physics*, Wildwood, GB, 1975. (Trad. cast.: *El tao de la física*, Sirio, Málaga, 1996).

Castañeda, Carlos, *The Teachings of Don Juan*, Penguin, GB, 1970. (Trad. cast.: *Las enseñanzas de don Juan*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993).

—, *A Separate Reality*, Penguin, GB, 1973. (Trad. cast.: *Una realidad aparte*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991).

—, *Journey to Ixtlan*, Penguin, GB, 1975. (Trad. cast.: *Viaje a Ixtlán*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990).

—, *Tales of Power*, Bodley Head, GB, 1976. (Trad. cast.: *Relatos de poder*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993).

Eckhardt, Meister, *Selected Treatises and Sermons*, Fontana, GB, 1963.

Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, Oxford University Press, GB, 1968.

Griaule, Marcel, *Conversations with Ogotemmel*, Oxford, GB, 1965.

Guénon, Rene, *The Reign of Quantity*, Penguin, GB. (Trad. cast.: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Paidós, Barcelona, 1997).

—, *The Symbolism of the Cross*, Luzac, GB, 1958. (Trad. cast.: *El simbolismo de la cruz*, Obelisco, Barcelona, 1987).

Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*, Chatto, GB. (Trad. cast.: *La filosofía perenne*, Edhasa, Barcelona, 1997).

Kenton, Warren, *The Tree of Life: Introduction to the Kabbala*, Rider, GB, 1972.

Mead, G. R. S., *Fragments of a Faith Forgotten*, University Books, GB, 1960.

Merton, Thomas (trad.), *Chuang-Tzu*, Alien & Unwin, GB, 1972. (Trad. cast.: *Por el camino de Chuang Tzu*, Debate, Madrid, 1999).

Neihardt, J., *Black Elk Speaks*, Paladin, GB, 1970. (Trad. cast.: *Alce Negro habla*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1998).

Reps, Paul, *Zen Flesh, Zen Bones*, Penguin, GB, 1971.

Santillana, G., y Von Dechend, H., *Hamlet's Mill*, Gambit, EEUU, 1969.

Shah, Idries, *The Sufis*, Doubleday, EEUU, 1960. (Trad. cast.: *Los sufts*, Kairós, Barcelona, 1997).

Sheldrake, Rupert, *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*, Blond, GB. (Trad. cast.: *Una nueva ciencia de la vida: hipótesis de la causación formativa*, Kairós, Barcelona, 1990).

—, *The Presence of the Past*, Collins, GB, 1988. (Trad. cast.: *Presencia del pasado*, Kairós, Barcelona, 1990).

Laozi, *El libro del Tao*, trad. J. I. Preciado, Alfaguara, Madrid, 1990.

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 Ogotemmel*, 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

Tompkins, Peter, *Secrets of the Great Pyramid*, Harper & Row, EE UU, 1971. (Sólidamente documentada. Explica todas las teorías, ortodoxas y heterodoxas, que han surgido en torno a este tema).

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).

Mendelssohn, Kurt, *The Riddle of the Pyramids*, Thames & Hudson, GB, 1975. (Convincente demolición de la teoría ortodoxa de la «tumba», aunque la que propone el autor en su lugar no es mejor).

Smyth, Charles Piazzi, *Life & Work at the Great Pyramid*, Edmonton & Douglas, GB, 1867.

—, *New Measurements of the Great Pyramid*, R. Banks, GB, 1884.

Davidson, David, *The Great Pyramid. Its Divine Message*, Williams and Norgate, GB, 1932.

Lauer, J.-R., *Le Problème des Pyramides d'Égypte*, Payot, París, 1948.

E) Obras generales y de divulgación

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).

De Cenival, C. B., *Egyptian Architecture*, Oldbourne, Living Architecture 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).

Desroches de Noblecourt, C., *Tutankhamen*, Penguin, GB, 1965. (Trad. cast.: *Tutankhamen*, Noguer y Caralt, Barcelona, 1967). (Excelentes ilustraciones y valiosos detalles).

Erman, Adolf, *A Handbook of Egyptian Religion*, Constable, GB, 1907. (Una obra corriente. Información útil).

Gardiner, Sir Alan, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, GB, 1961. (Trad. cast.: *El Egipto de los faraones*, Laertes, Barcelona, 1994). (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).

Lefebvre, G., *Romans et Contes Egyptiennes*, Adrien-Maison-neuve, París, 1949. (Preferible a las recopilaciones del mismo material publicadas en inglés).

Maspero, G., *Popular Stories of Ancient Egypt*, trad. C. H. W. Johns, H. Grevel, GB, 1915.

Masters, Robert, *The Goddess Sekhmet: Psycho-spiritual Exercises of the Fifth Way*, Llewellyn Publications, 1991. (Un lúcido estudio de los desconcertantes «cuerpos espirituales» del antiguo Egipto).

Montet, Pierre, *Eternal Egypt*, Mentor Books, 1964. (Interpretación ortodoxa. Se critica a De Lubicz, pero no se hace ninguna referencia bibliográfica ni se menciona ningún nombre).

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).

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.

Antoniadi, Eugéne Michel, *L'astronomie égyptienne depuis les temps les plus recules*, Gauthiers-Villars, París, 1934.

Badawy, A., *Ancient Egyptian Architectural Design*, University of California Publications, Near Eastern Studies, EE UU, 1965.

Borchardt, Ludwig, *Die Annalen und die Zeitlichen Festlegung des Alten Reiches der Aegyptischen Geschichte*, Verlag Von Behren, Alemania, 1917.

Breasted, James Henry, *Ancient Records of Egypt*, Russell and Russell, GB, 1962.
—, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, Chicago, EE UU, 1930.

Champollion, M., el Joven, *Lettre a M. Dacier relative a l'alphabet des hieroglyphs phonetiques*, Firmin Didot, París, 1832.

Clarke, Somers y R. Engelbach, *Ancient Egyptian Masonry*, Oxford, GB, 1930. (Trad. cast.: *Construcción y arquitectura en el antiguo Egipto*, Lepsius, Valencia, 1995).

Faulkner, R. O., *Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, GB, 1969.

Gardiner, sir Alan, *Egyptian Grammar*, Oxford University Press, GB, 1950. (Trad. cast.: *Gramática egipcia*, Lepsius, Valencia, 1995).

Gillain, O., *La science égyptienne*, Bruselas, 1927.

Hume, W. E., *Geology of Egypt*, Ministry of Finance, Egyptian Survey of Egypt, 1925-1948.

Hayes, William C., *Most Ancient Egypt*, Chicago, EE UU, 1965.

Kielland, Else Christie, *Geometry in Egyptian Art*, Alee Tiranti, GB, 1959.

Lefebvre, G., *Essai sur la médecine égyptienne*, Presses Universitaires de France, 1956.

Lucas, A., *Ancient Egyptian Materials and Industries*, Edward Arnold, GB, 1962.

Mayer, Eduard, *Chronologie égyptienne*, Annales du Musée Guimet, 1912.

Peet, T. Eric, *The Rhind Mathematical Papyrus*, Hodder and Stoughton, GB, 1923.

Tannery, R., *Memories scientifiques*, Gauthiers Villars, París, 1915.

Weill, R., *Chronologie égyptienne*, Geuthner, París, 1926.

G) Pauta, proporción y número

Albarn, Keith, *The Language of Pattern*, Thames & Hudson, GB, 1974.

Critchlow, Keith, *Order in Space*, Thames & Hudson, GB, 1964.

Doczi, Gyorgi, *The Power of Limits: Proportional Harmonies in Nature*, Art & Architecture, Shambhala, 1981.

Gardner, Martin, *The Ambidextrous Universe*, Penguin, GB, 1970.

—, *Mathematical Puzzles and Diversions*, Penguin, GB, 1970.

—, *Further Mathematical Diversions*, Alien & Unwin, GB, 1970.

Ghyka, Matila, *Le nombre d'or*, Gallimard, París, 1930.

—, *Essai sur le rythme*, Gallimard, París, 1938.

—, *The Geometry of Art and Life*, Sheed & Ward, EE UU, 1948.

Jenny, Hans, *Cymatics 1 & 2*, Basileus Press, Basilea, 1967, 1972.

Mitchell, John, *The Dimensions of Paradise: The Proportions and Symbolic Numbers of Ancient Cosmology*, Harper & Row, 1988.

Stevens, Peter S., *Patterns in Nature*, Penguin, GB, 1976. (Trad. cast.: *Patrones y pautas en la naturaleza*, Salvat, Barcelona, 1995).

Thompson, D'Arcy, *On Growth and Form*, 2.^a ed., Cambridge University Press, 1942.

Young, Arthur M., *The Reflexive Universe*, Delacorte, 1976.

H) Atlántida y civilizaciones perdidas

Braghine, coronel A., *The Shadow of Atlantis*, Rider, GB, 1938.

Clube, Victor y Bill Napier, *The Cosmic Serpent*, Universe, 1982.

Cohane, John, *The Key*, Turnstone, GB, 1973.

Donnelly, Ignatius, *Atlantis: The Antediluvian World*, GB, 1889.

Lee, J. Fitzgerald, *The Great Migration*, Skeffington &c Son, GB, 1933.

Mavor, James, *Voyage to Atlantis*, G. P. Putnam's Sons, EE UU, 1969.

Temple, Robert, *The Sirius Mystery*, Sidgwick & Jackson, GB, 1976. (Trad. cast.: *El misterio de Sirio*, Timun Mas, Barcelona, 1998).

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

Addey, John, *Harmonios in Astrology*, Fowler, GB, 1976. (Resultados de la investigación realizada por el autor para descubrir y restablecer la base armónica y numérica de la astrología).

Gauquelin, Michel, *Cosmic Influences Upon Human Behaviour*, Garnstone Press, GB, 1974. (Resultados de un estudio estadístico, realizado durante toda su vida, que demuestra las correspondencias entre la personalidad humana y las posiciones de los planetas al nacer).

Jerome, Laurence B., *Objections to Astrology*, Prometheus Books, EEUU, 1976.

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).

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

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Gollancz, GB, 1936. (Trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Universidad de Valencia, Valencia, 1991).

Bronowski, Jacob, *The Ascent of Man*, BBC, GB.

Crick, Francis, *Of Molecules and Men*, University of Washington, 1968.

Haldane, J. B. S., *Science & Life: Essays of a Rationalist*, Humanist Library, GB, 1968.

Medawar, P. B., *The Art of the Soluble*, Methuen, GB, 1967.

Morris, Desmond, *The Naked Ape*, Cape, GB, 1968. (Trad. cast.: *El mono desnudo*, RBA, Barcelona, 1993).

Monod, Jacques, *Chance and Necessity*, Collins, GB, 1972. (Trad. cast.: *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona, 1989).

Russell, Bertrand, *Wisdom of the West*, MacDonald, GB, 1969.

Orgel, L. E., *The Origins of Life*, Chapman & Hall, GB, 1973. (Trad. cast.: *Los orígenes de la vida*, Alianza, Madrid, 1988).

Skinner, B. R., *Beyond Freedom and Dignity*, Cape, GB, 1972. (Trad. cast.: *Más allá de la libertad y la dignidad*, Martínez Roca, Barcelona, 1986).

Toffler, Alvin, *Future Shock*, Random House, EE UU, 1970. (Trad. cast.: *El shock del futuro*, Plaza y Janes, Barcelona, 1999).

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

Notas

[*] 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.]). <<

[*] Las referencias entre paréntesis en el cuerpo del texto aluden siempre a la Bibliografía. <<

[*] «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. <<

[*] 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». <<

[*] Recuérdese la definición de «irracional» que ya dimos en el capítulo anterior. <<

[*] 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. <<

[*] 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. <<

[*] 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). <<

[*] Medida de capacidad, equivalente a unos 4,8 litros. (*N. del T.*) <<

[*] *Memoires scientifiques*, Gauthier-Villars, 1920, tomo IV, p. 13. 1206. <<

[*] *Yakuto*: pueblo de Siberia oriental, de origen turco. <<

[*] El inverso de *seben*, *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. <<

[*] Traducido de la versión francesa de Sauneron y Yoyotte, en *La naissance du monde*, col. Sources Orientales, Éditions du Seuil, p. 49. <<

[*] 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. <<

[*] *El príncipe*, capítulo 6: «De los 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. <<

[*] 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 cuantitativamente 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. <<

[*] 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 Faruk; debido a ello fue declarado *persona non grata* en Egipto, y hubo de abandonar sus planes. <<

[*] 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 basándose en errores menores se desacreditan o ignoran vidas enteras de trabajo. <<

[*] ¿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*). <<

[*] 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 Alternative 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 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. <<

[*] 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, 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 europeas 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. <<