

Antropología egipcia. Revisión del paso del mito al logos

Octavi Piulats. Universidad de Barcelona

Cuando los griegos en la época arcaica descubrieron Egipto quedaron estupefactos; por un lado, se les ofrecía una cultura ancestral, muy sofisticada y no sólo diferente de la griega sino a menudo opuesta a ella en usos y costumbres; por otro lado, lo que los griegos contemplaban eran tan enigmático e incomprensible para sus esquemas mentales que les fue imposible penetrar profundamente en aquella cultura. Lo sorprendente era que a pesar de esa dificultad para entender el pensamiento y el lenguaje egipcio los intelectuales griegos en general estaban fascinados por aquella cultura. Heródoto¹, uno de los primeros viajeros al país del Nilo, señala que Egipto es el país de origen de las matemáticas y la astrología y que la religión egipcia se halla en el origen mismo de toda la religión helena. Solón viaja² al delta en la época arcaica y descubre en las leyes egipcias las ideas que le llevarán a introducir su célebre reforma jurídica en Atenas. Platón, que en general admira a la cultura egipcia, introduce en sus diálogos muchos elementos egipcios: no sólo en el *Timeo* tematiza el viaje de Solón a Sais, sino que en el *Fedro* y en el *Filebo* introduce el mito egipcio de Thot y en el *Político* alaba a los sacerdotes egipcios. Platón en el *Timeo* y en otros diálogos es de hecho el que inicia la tesis de que en Egipto existe una “*Sophía*” especial, tanto de carácter exotérico como esotérico, un conocimiento que merece un viaje de “formación”. Lo mismo podemos decir del retórico Isócrates, quien en su discurso Busiris³, expresa la tesis de que el origen de la filosofía griega hay que buscarla en Egipto. Una tesis que también apoya otro viajero griego, Diodoro de Sicilia⁴, quien señala la ciudad egipcia de Tebas como ciudad de origen del pensamiento filosófico egipcio. Para dilucidar esa cuestión un griego conocido como Hecateo de Abdera escribió una *Filosofía de los Egipcios* y, aunque la obra se ha perdido, parte de sus tesis las tenemos en la “Introducción” de la *Vida y Obras de Filósofos Ilustres* de Diógenes Laercio⁵, en donde se trata precisamente la relevancia del pensamiento bárbaro en el origen de la filosofía. Entre líneas podemos leer que se atribuye a Egipto el origen de la geometría, aritmética y astrología. El centro del pensamiento egipcio lo constituye según el texto la cosmología y en concreto la creación del cosmos. La antropología es otro de los grandes temas egipcios y en especial la teoría de la inmortalidad humana; también en el campo de la ética y la legislación se atribuye a los egipcios grandes

¹ Herodoto. *Historia*. Madrid: Ed. Gredos, 1996. Libro II 82.

² Diodoro de Sicilia. Madrid: Ed. Gredos, 1998. Libro I 79.

³ Isócrates. *Discursos (IV)*. Busiris. Barcelona: Ed. Bemat Metge, 1960.

⁴ Diodoro de Sicilia. Madrid: Ed. Gredos, 1998. Libro I 50.

⁵ Diógenes Laercio. *Vida y Obra de Filósofos Ilustres*. Barcelona: Ed. Orbis. Barcelona, 1980. Introducción.

logros. Esta primera descripción de los temas intelectuales egipcios proyectada posiblemente por Hecateo de Abdera encaja perfectamente con lo que la egiptología moderna conoce sobre el pensamiento egipcio. En la época greco-romana el prestigio de Egipto crece enormemente. Con la irrupción del Neoplatonismo, autores como Plotino, Porfirio, Jámblico y el mismo Plutarco señalan de nuevo la relación entre filosofía griega y pensamiento egipcio. En los prolegómenos del Cristianismo cambia el paisaje abruptamente, la destrucción del templo de Serapis en el 390 d.Cr. y el asesinato de la neoplatónica Hipátia por los monjes cristianos marca el final de la influencia del país del Nilo en Occidente.

En el Renacimiento y de la mano de las traducciones del *Corpus Hermeticum* realizadas por Ficino en Florencia tendremos un breve resurgir de la relevancia del pensamiento egipcio, aunque esta vez ya mezclado con elementos griegos; esta fase culminará con G. Bruno⁶ y su tesis que la religión egipcia presenta el paradigma de la verdadera religión y es superior a la cristiana. Pero ya en el Barroco y la Ilustración la cultura occidental rechaza cualquier influencia egipcia. Winckelmann proclamará la supremacía del arte y la cultura griegas sobre Egipto y Herder verá en los jeroglíficos un intento infantil de acercarse al lenguaje⁷. Pero el veredicto final negativo sobre la cultura egipcia lo emitirá Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.

La esfinge... es lo espiritual que comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural, y a tender más lejos su mirada, pero aún no está libre del todo, sino que permanece preso en la contradicción. El hombre surge del animal, mira en torno, pero todavía no se sustenta sobre sus propios pies, todavía no puede liberarse de las cadenas de lo natural... Así la esencia egipcia aparece como la esfinge misma, como un enigma o jeroglífico, la respuesta es: ser enigmática. La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema en la historia universal y el fracaso de su solución⁸.

Hegel termina pues con el debate de dos mil años en torno a la cultura egipcia. La filosofía es algo genuinamente griego, y lo que hacen los griegos es solucionar los enigmas irresueltos del pensamiento egipcio. El problema de Egipto es su método de pensamiento, es decir la mezcla de lo racional y lo lógico con lo irracional; no son los griegos los que son niños, como apunta Platón en la anécdota del *Timeo*⁹, sino que los egipcios son los niños y los griegos los adultos.

Aunque el Romanticismo a través de Novalis y en parte Hölderlin¹⁰ intentará ver a la tradición egipcia con mejores ojos, el juicio de Hegel se impondrá hasta nuestros días en la filosofía occidental. Los críticos del sistema hegeliano como

⁶ G. Bruno. *La expulsión de la bestia triunfante*. Madrid: Alianza Universidad, 1979.

⁷ Winckelmann. *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y en la escultura*. Madrid: Ed. Península, 1987; Herder. *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. Sämtliche Werke*. Reclam- Stuttgart, 1950.

⁸ G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Ed Revista de Occidente, 1978. p. 357.

⁹ Platón. *Timeo*. En: *Obras Completas*. Madrid: Ed Aguilar, 1968. 22/b.

¹⁰ Novalis. *Die Lehrlinge zu Sais*. Reclam/Stuttgart, 1997; Hölderlin. *Der Tod des Empedokles*. Ausgabe/Stuttgart, 1961. (Fragment 1798/1800 Grosse Stuttgarter).

Marx y Nietzsche no discreparán en absoluto de Hegel en torno a la valoración de Egipto. En el siglo XX Adorno y Horkheimer en *La dialéctica de la Ilustración* siguiendo a Hegel van a condenar el pensamiento africano y con él el egipcio igualándolo sin más con la barbarie. Incluso M. Heidegger, tan crítico con Hegel en muchas ocasiones, en obras tales como *Introducción a la Metafísica* tácitamente estará de acuerdo con él, ya que el famoso proyecto de la destrucción de la metafísica occidental no pasará nunca de los orígenes griegos. Heidegger pretende con una vuelta a los pensadores arcaicos helenos renovar la filosofía occidental, pero en ningún momento se plantea si la renovación de la filosofía occidental pudiera conducir a las fuentes del pensamiento primigenio: es decir a Egipto.

De esta sucinta exposición sobre la valoración de la filosofía occidental con respecto a la cultura egipcia se llega a la conclusión de que, mientras los mismos griegos en general estimaban en gran medida la existencia de una *Sophia* egipcia que tenía un doble contenido (el exotérico, es decir conocimientos empíricos y deductivos útiles desde la geometría hasta la medicina, y el esotérico, o sea los conocimientos cosmológicos y antropológicos religiosos y metafísicos expresados en jeroglíficos), la filosofía occidental rechaza cualquier valoración positiva en esta dirección. La historia de la filosofía occidental es la historia del amor hacia Grecia y el olvido y el desprecio hacia Egipto.

El objetivo principal de esta comunicación consiste por tanto en realizar una primera contribución que permita reivindicar al pensamiento egipcio como un modelo de pensamiento en absoluto irracional y onírico, sino dentro de su simbolismo lleno de sentido y significación. Para ello tendremos que referirnos a los estudios y las traducciones de los jeroglíficos que en la actualidad han llevado a cabo sobre el pensamiento y la cultura egipcia numerosos egiptólogos, nombres tales como J. Assmann, E. Hornung C. Jacq, H. Frankfort o Allen por citar sólo algunos. Esta exposición la vamos a realizar a través —por motivos de espacio— de un sólo elemento de la cultura egipcia: la antropología. No obstante, como ya hemos indicado, la antropología junto con la cosmología es el gran tema de la cultura del Nilo. Asimismo hay que señalar que aquí no entraremos en el valor de “verdad” que pueda poseer la antropología egipcia y sus posibles logros, de lo que se trata prioritariamente es de acercarse sin prejuicios a la cultura egipcia y dejar la valoración filosófica intrínseca para otros ensayos. Finalmente indicaremos que nuestra valoración de la antropología egipcia no se basa en los textos herméticos y en la literatura pseudoegipcia medieval, sino que nos centramos en el pensamiento egipcio antiguo y sus textos mucho antes de la influencia helena.

1. El concepto de hombre en Egipto

El término “hombre” en lenguaje jeroglífico es “*Rmtw*”, la imagen de éste nos presenta una figura antropomórfica sentada cuya mano se dirige a la cabeza y a la boca, con lo cual el ideograma ya nos transmite que lo central de lo humano es su

lenguaje y su pensamiento. De acuerdo con la mitología egipcia los humanos han sido creados por los dioses. Un primer mito popular nos cuenta que el género humano nació de las lágrimas de alegría del Creador Atum-Ra cuando recuperó a sus primeros hijos los dioses Shu y Tefnut de las aguas del caos y efectivamente el término “Rmtw” se halla filológicamente cercano a la palabra “lágrima” o “llorar”. Simbólicamente este acontecimiento apunta a una visión positiva del hombre, lo humano es un producto de un éxtasis o de un entusiasmo.

Otras versiones del mito contemplan la creación de los humanos como la última acción del Creador para culminar la creación; tras crear dioses, demonios y entidades se decide por medio del barro y con ayuda del dios Ptah, el gran demiurgo de la ciudad de Menfis, o del dios Khnum a insuflar el aliento de la vida a las nuevas criaturas. Luego creará a Kemi (Egipto) con animales y plantas y al Nilo para que viva en un vergel. A continuación y para poner a raya las fuerzas del caos dará a los hombres la realeza y la política y surgirá la primera organización humana con él mismo a la cabeza.

Este segundo mito tiene también un amplio contenido simbólico, apunta al lugar relevante que la cultura egipcia ofrece a lo humano. Los humanos no son dioses ni espíritus de la naturaleza, es decir no tienen capacidad sobre lo invisible, pero por su diálogo con los dioses entran en contacto con lo invisible; por otro lado tienen a su disposición en gran parte a la naturaleza visible y la culminan; son pues los intermediarios entre ambas dimensiones.

Pero a pesar de ese origen divino el ser humano posee un prisma negativo igual que determinadas fuerzas divinas. Como nos lo cuenta el mito de la edad de oro egipcia, el ser humano injustamente se rebela contra el orden del gran dios Ra y atiende a las fuerzas del caos representadas por el dios Seth; incluso el reinado de Osiris, el Dionisio benéfico que trae la cultura cual Prometeo egipcio, no redime al hombre de su lado tifónico. A pesar de esta ambivalencia, el ser humano comparte la estructura de su interioridad con los dioses y como ellos él es durable y sempiterno aunque no inmortal dado que los dioses tampoco lo son. Lo fundamental aquí lo constituye la opción espiritualista de la cultura egipcia; el ser humano es un proyecto ideado por el creador pero con plena autonomía, ellos son los conectadores de los dos mundos y como tales tienen su identidad y libertad incluso frente a los dioses, la clave consiste en saber controlar su parte de naturaleza oscura y no dejarse seducir por las fuerzas del caos y del desorden.

En el capítulo XVII del *Libro de los muertos*¹¹, una de las principales respuestas del difunto que posibilita a “éste para salir al día” lo constituye el que el hombre como identidad va a permanecer tras el fenómeno de la muerte. Este es el hallazgo fundamental para la antropología egipcia: el haber descubierto que el fenómeno de la muerte no es definitivo para su personalidad, la muerte sólo será un cambio de vida para lo humano y no su extinción definitiva, y por lo tanto tendrá un efecto

¹¹ P. Barget. *Libro de los muertos*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 2000. Cap. XVII.

fundamental también para el hombre sobre la tierra, ya que gran parte de sus acciones terrestres tendrán una repercusión en su existencia *post mortem* o sea en lo invisible. Todos los textos de los viajeros griegos, desde Heródoto a Diodoro¹², confirman esta tesis. Los egipcios son los primeros que descubren qué sucede con la vida humana en lo invisible.

2. El compuesto humano

Para el egipcio lo humano es un compuesto que se inicia con el cuerpo físico, pero el cuerpo físico no tiene una sola denominación. El cuerpo vivo a veces es mencionado en plural como “*Hau*” que también significa “miembros” y sorprendentemente existen partes del organismo como el ojo, el vientre y las orejas que tienen propiedades específicas que desbordan lo fisiológico; partes del cuerpo como el vientre por ejemplo, tal como vemos en uno de los textos más antiguos del mundo: *Las enseñanzas de Ptahhotep*¹³ son recipientes más allá de lo físico de aspectos energéticos y hasta espirituales, y asimismo parecen tener individualidad propia. La denominación más corriente de cuerpo empero se denomina “*Khat*”, etimológicamente *Khat* apunta a la connotación de “corrupción” con lo que este concepto parece señalar al cuerpo prioritariamente no vivo. El jeroglífico, más allá de su función gramatical como términos bilíteros o trílteros, se orienta en imagen hacia la corrupción: el *Khat* es representado por un pez, un halcón, dos vasijas y un chacal; la simbología del pez apunta a un ser impuro, corruptible (a menos que se trate del pez bulti) y el chacal apunta a la simbología de Anubis y a lo funerario y corruptible. Por otro lado la momificación apunta claramente que el *Khat*, a pesar de ser corruptible, era apreciado por alguna razón que intentaremos aclarar más adelante.

Un primer elemento muy ligado al cuerpo pero distinto del mismo era el *Hati*, en cuyo jeroglífico destaca una vasija y la parte delantera de la figura de un león, que apunta a un ejecutor instintivo. El *Hati* significa al sustrato herencial biológico que se hallaba presente en la conducta humana.

Otro de los elementos antropológicos fundamentales lo denominan los egipcios como “*Ka*”, que se suele traducir como “poder o energía vital”. En el femenino *Ka* designa al órgano sexual femenino, pero también “vaca”, otro símbolo de fecundidad. En el masculino como determinativo puede ser “falo” pero también toro, otro símbolo de potencia sexual y el plural “*Kau*” denota asimismo sustancias alimentarias. Desde la óptica de su etimología apunta siempre a la expresión de fuerza y energía creadora. Su jeroglífico se halla representado por dos antebrazos humanos con las palmas extendidas, lo que alude simbólicamente a un abrazo energético o a la transmisión de energía al estilo de una imposición de manos. Si contemplamos el *Ka* en el ámbito del ser humano vivo o encarnado, el

¹² Herodoto. *Historia*. Libro II, 123.

¹³ Ptahhotep. *Las Máximas de Ptahhotep*. Trad. C. Jacq. Madrid: Ed. Edad, 2000.

Ka aparece como la sede de la energía vital de una persona. En principio la energía que el *Ka* proporciona al humano es de carácter impersonal, es decir la energía que recibe el individuo según la mentalidad egipcia proviene del clan familiar. El egiptólogo Moret¹⁴ llega a compararlo con la noción de “mana” del animismo africano. Pero aunque la fuente del poder sea impersonal, lo cierto es que esa fuente colectiva se determina en un individuo específico y le otorga una energía específica e individual. Veamos ahora este elemento antropológico en la llamada “literatura sapiencial”:

Libera la energía creadora tú que la amas sin cesar,
quien da *Kaou*, está en compañía de Dios (*neter*)
Aquello que ama será realizado para él....

No hables en contra de nadie
Grande o pequeño es la abominación de la *Ka*¹⁵.

En estas dos citas podemos hacernos una idea de la naturaleza del *Ka* en el hombre vivo. El ser humano posee una cantidad determinada de energía impersonal heredada cuyo origen es divino y del clan familiar, y es deber del ser humano utilizarla de forma propia. Cualquier distorsión de comportamientos éticos, de ruptura de normas hace que su energía personal se estanque y no fluya o, lo que es todavía peor, que la energía rebote contra sí mismo. La frase “la abominación de la *Ka*” ha de entenderse en este sentido. Todo esto apunta a que el *Ka* constituye la reserva de poder del individuo y que individualmente puede llegar a traducirse en parte por el *Ego* personal de la persona, ligado a su herencia anímica. También en el área del sujeto vivo el *Ka* podía tener la función de “doble”. Esa función consistía, según la percepción de la realidad que tenía el egipcio, en proyectar la energía de la persona más allá del espacio y a veces del tiempo, de forma que la persona pudiese actuar en acontecimientos que físicamente se encontraban a gran distancia.

Aunque en los textos egipcios las referencias al *Ka* se remitan a menudo al sujeto vivo, también en los textos funerarios las alusiones a la supervivencia del *Ka* son numerosas. Para la mentalidad egipcia el *Ka* sobrevivía en principio al fenómeno de la muerte, pero lo cierto es que tras el óbito se producía una cierta desconexión entre ese poder psico-energético y la conciencia humana identitaria, de hecho ceremonias tales *post mortem* como “la apertura de la boca” sobre la momia del difunto tenían el objetivo de despertar a esa fuerza vital que tras la muerte se hallaba desorientada. El *Ka* no era plenamente durable, de hecho estaba amenazado de un apagamiento o extinción si no recibía ofrendas y cuidados.

El tercer elemento básico de la antropología egipcia lo constituye el *Ba*. Uno de sus jeroglíficos lo representa como un pájaro Fénix (símbolo de la resurrección)

¹⁴ A. Moret. *El Nilo y la Civilización egipcia*. Barcelona: Ed. Cervantes, 1938. p. 419.

¹⁵ Ptahhotep. *Las Máximas de Ptahhotep*. Max 76 y Max 128.

con cabeza humana, lo que ya alude a su movilidad y su ubicuidad. A menudo se ha traducido por “alma”, pero esa traducción no es afortunada, Según H. Frankfort¹⁶, la etimología del *Ba* apunta a lo “animado” y a menudo —aunque no siempre— aparece junto a otra forma antropológica denominada “*Kabibil*” que suele traducirse por “sombra”. Existe un cierto consenso entre los egiptólogos en que, a diferencia del *Ka* que significa la fuerza impersonal, el *Ba* constituye un elemento psico-energético de carácter individual.

Si ahora estudiamos al *Ba* en la persona viva veremos cual es su rol en el espectro de la conciencia y del yo. De nuevo nos servirá la literatura sapiencial, esta vez las “Instrucciones a Merikare”.

El hombre ha de hacer lo que es beneficioso para su *Ba*,
en el servicio sacerdotal llevar sandalias blancas, visitar el templo
sé discreto con los secretos, entra en el santuario y come pan del templo...¹⁷.

Pero el texto más interesante referente a la función del *Ba* en vida lo tenemos en el papiro de Berlín 3024 de la XII dinastía donde aparece el texto “Discusión entre un desesperado y su *Ba*”

¡Para mí es demasiado que hoy
mi *Ba* no quiera tener un diálogo conmigo!
¡Y para mí es excesivo, es una exageración
es como si me abandonase!
Que no se vaya de mí
Que espere en mi compañía
El *Ba* está ligado a mi cuerpo como una red hecha de cuerdas¹⁸.

En la primera citación se afirma la relevancia de atenerse a la Regla moral como condición básica para obtener beneficios para el *Ba*, seguir las reglas de diálogo con los dioses constituye una especie de alimento moral para la conciencia moral del individuo y tiene su trascendencia además en la dimensión de lo invisible aunque la Regla moral se observe en la dimensión visible o terrena.

En la segunda citación, un hombre desesperado desde la vida terrena y sus conflictos, dialoga consigo mismo en desdoblamiento como su *Ba*, éste le insta a que no se suicide y que a pesar de las desgracias mantenga su orientación a *Maat*, la Justicia y la Regla. De aquí se deduce que el *Ba* no es exactamente el *Ego*, sino que constituye la reflexión moral en torno al *Ego*, lo que podemos definir como “conciencia moral”. El *Ba* pervive también *post-mortem*, pero como el *Ka* no es eterno en su existencia, el juicio *post mortem* negativo puede llevarle a la extinción.

¹⁶ H. Frankfort. *Reyes y Dioses*. Madrid: Ed Alianza, 1999. Capítulo 5.

¹⁷ J. M. Semano. “Instrucciones a Merikare”. En *Textos para la historia antigua de Egipto*. Madrid: Ed. Cátedra, 1990. p. 10

¹⁸ J. Soler. *Poesía y Teatro del antiguo Egipto*. Madrid: Ed Etnos, 1993. p. 71.

Como ya hemos apuntado, a veces se menciona el *Ba* junto al *Khaibit*, otro de los componentes antropológicos del hombre que perviven tras la muerte física. El jeroglífico del *Khaibit* representa a un humano bajo un parasol y un capazo; más allá de la semántica de la palabra, la imagen alude a la aparición antropomórfica cuando no existe la luz, es decir de noche, lo que refuerza la tesis de que el *Khaibit* significa el fantasma o aparición del difunto tras el fenómeno de la muerte. No obstante tampoco se puede afirmar que el *Khaibit* sólo sea relevante en el hombre tras la muerte, existe alguna pintura¹⁹ en la que se nos muestra la proyección de la Sombra o *Khaibit* en un contexto que nada tiene que ver con difuntos; lo que apuntaría a una noción de Sombra también como parte psicológica del ser humano, como el asiento de lo negativo, lo perverso y lo más inconsciente.

Cuando el alba suba hacia vosotros guardianes de Osiris
 ¡No retengáis prisionera a mi *Ba*, no vigiléis mi *Khaibit*!
 ¡Que abran camino a mi *Ba*, a mi *Khaibit*, que pueda ver al gran Dios
 dentro de la capilla, el día en que se hace el examen de las *Bas* y que ella (*Khaibit*) pueda
 repetir mis palabras a Osiris...²⁰.

Deberás abrir el camino a (difunto), a su *Ba*, a su *Abk*, su *Khaibit* que están previstos. Soy un bienaventurado excelente, despéjame el camino hacia el lugar donde están Ra y Hathor...²¹.

En estas y otras citas que encontramos en los textos funerarios vemos en primer lugar que el *Ba* posee una gran capacidad de movimiento y desplazamiento pudiendo pasar de lo visible a lo invisible. En las viñetas del capítulo 125 del *Libro de los Muertos* vemos como el *Ba* espera la psicostasis o pesada de alma y ese parece ser su rol más central, es decir el de ser el protagonista de la reflexión ético-moral sobre la biografía del difunto que se realiza en el juicio *post mortem*.

El segundo rol del *Ba* consiste en una especie de evolución en el país del *Duat* que no puede reducirse sólo al juicio. Durante su travesía por el *Duat*, el *Ba* tiene que circular y evolucionar, dicha evolución se halla en conexión con la superación de las diversas puertas del país del *Duat*. Una tercera función del *Ba*, que también se desprende de los textos, consiste en mantener un hilo de conexión con la momia del difunto para no perder en la existencia *post mortem* un cierto contacto con el Egipto visible y el clan familiar.

En la esfera *post mortem* en cambio el *Khaibit* o Sombra, como también se desprende de los textos, no parece que tenga una función positiva, al contrario, parece como si lo adecuado para ella es tras la muerte una evolución rápida a través del *Duat*, dado que su detención en algún estado de evolución parece entrañar algún peligro.

¹⁹ M. Guilmot. *Documents insolites en Egypte Ancienne*. Paris: Ed Rossel, 1980. p.64.

²⁰ P. Barguet. *Libro de los muertos*. Cap. 92.

²¹ P. Barguet. *Libro de los muertos*. Cap. 91.

El tercer término clave para entender la Antropología egipcia es el *Abk*. Su jeroglífico representa a un Ibis, animal divino, el símbolo de la eternidad. Etimológicamente apunta a “útil”, brillante, iluminado. La traducción clásica es la de “espíritu”, pero esa traducción se halla a mi juicio demasiado lastrada por la tradición cristiana. Sin lugar a dudas el *Abk* posee el significado de nobleza, iluminación y espiritualidad, es decir corresponde a la parte más elevada del correlato de la conciencia y en correspondencia la más divina. Mientras el *Ba* se mueve básicamente en la órbita del *Duat* y del reino de Osiris, el *Abk* aparece como el vehículo que el humano desarrolla para ascender al cielo y a la teología solar. Y al igual que el *Ba* tiene alguna conexión con el *Khaibit*, también el *Akh* posee una conexión con otro elemento antropológico: el *Sabu*. Veamos ahora citaciones del *Akh* que nos lo muestran tanto en la persona viva como en la persona difunta. Mencionaremos además que el término “*imakh*” que aparece a menudo en la literatura sapiencial se halla semánticamente relacionado con el *Abk*.

El que escucha, el que dice esto, está bien dispuesto en su
fuego interno
y *imakh* (bienaventurado) con su padre
Su recuerdo subsistirá en la boca de los vivos
Que están en la tierra o que lo estarán²².

El sabio del que nos habla Ptahhotep tiene como máximo objetivo en la tierra devenir *imakh*. El estado de *imakh* significa textualmente “el que está en la luz”, es decir ser *imakh* consiste en alcanzar la sabiduría más alta, la del dominio de la energía y el conocimiento de la Regla, y además estar en contacto con los dioses y lo invisible y conocer sus misterios. Ya etimológicamente, como puede apreciarse, el estado de “*imakh*” se halla interrelacionado como potencia evolutiva del *Akh*; se trata pues del máximo desarrollo de la parte espiritual de lo humano.

No obstante el estado de *imakh* en vida es muy difícil y se halla reservado a unos pocos; de los textos parece deducirse que es más fácil que la evolución del *Akh* tenga lugar en el *Duat*, en el más allá.

Fórmula para abrir la gruta:
Palabras dichas por (el difunto) “Oh alma grande en prestigio, he aquí
Que he venido para verte. He atravesado el otro mundo, he visto a mi padre
Osiris, he esparcido las tinieblas de la noche...
Me he convertido en *Sabu*
Me he convertido en *Akh*
Me he equipado (*aper*)
Oh todos vosotros dioses y *Akhs* haced un camino para mí...²³.”

²² Ptahhotep. *Las Máximas de Ptahhotep*. Max 61.

²³ *Libro de los muertos*. Cap. 9.

De esta citación y otras como la de *Los textos de las Pirámides*²⁴ podemos deducir que el correlato espiritual que significa el *Akb* en la conciencia humana *post mortem* sobrevive a la muerte y dirige la evolución y la reflexión del difunto en el tránsito por el *Duat*. De hecho la evolución del *Akb post mortem* alcanza su plenitud cuando se superan las transformaciones, las puertas y el juicio de Osiris y la confesión negativa. Una vez que el difunto ha atravesado las principales puertas del mundo inferior y asciende a la barca solar, se convierte en *Imakh*, es decir, un bienaventurado que vive con los dioses y puede dialogar con ellos e incluso influir como los dioses en los asuntos terrestres. Además el *Akb* es durable y eterno y no muestra el peligro de la extinción o de la paralización.

El *Hati* constituye un correlato concienical instintivo, ligado a los instintos corporales y herenciales, básicamente es subconsciente y emocional, en él no hay rastros de racionalidad. A nivel de persona viva el *Ka* constituye un correlato concienical, es el elemento que inserta la energía y el poder impersonal individualizado para tomar decisiones y actuar, puede traducirse como un *Ego* que en parte es consciente y en parte inconsciente y que tiene un componente emocional y sobre todo energético, siendo también, aunque en menor medida, intelectual. El *Ba* muestra un correlato concienical emocional y en parte intelectual, podría traducirse aproximadamente como la “conciencia moral” de la persona, pero también tiene un componente energético. El *Khaibit* o la Sombra se muestra como un correlato yoico prioritariamente inconsciente y de alto grado emocional y energético, podría traducirse como lo inconsciente en mayúsculas y lo emocional negativo. El *Ab* se muestra como un correlato concienical de voluntad, de intelectualidad y emocionalidad. Constituye un referente yoico emocional pero no instintivo, sino ligado a la espiritualidad interior. Podría traducirse como el “deseo espiritual”.

El *Akb*, que ya dijimos que era el núcleo de la espiritualidad subjetual, muestra un correlato concienical psico-espiritual pero al mismo tiempo energético. Al ser la parte más divina de la interioridad humana podría traducirse como el Yo Superior o el Yo Mismo. El *Sabu* en cambio no es tanto una función psico-energética cuanto una envoltura brillante energética que aparece cuando el *Akb* ha evolucionado, posee no obstante un correlato concienical espiritual. Finalmente el *Sekhem*, muestra de la voluntad y el poder de la volición, contiene un correlato concienical de voluntad y al mismo tiempo tiene elementos subconscientes, emocionales y energéticos.

De toda esta segunda reflexión sobre los elementos antropológicos egipcios, vemos con sorpresa que no existe como en la mentalidad occidental un Yo central, un *Ego* que marca la identidad del hombre de forma unívoca basado en el componente lógico racional como sucede en la filosofía occidental. Al contrario, la

²⁴ R. O. Faulkner. *Textos de las pirámides*. Ed Anis and Philips, 1978. 654.

mentalidad egipcia parte de la premisa de que lo intelectual, estando presente en algunos elementos antropológicos, no constituye el centro de la praxis identitaria humana. Los egipcios descubren tácitamente que la personalidad humana es un conglomerado de funciones en diversas evoluciones: desde un conglomerado inconsciente y subconsciente, pasando por componentes instintivos, emocionales, energéticos, éticos e intelectuales hasta los espirituales. El núcleo central de la personalidad humana, el Yo, no es estrictamente racional ni sólo siquiera emocional-racional, por lo tanto no es unitario en el sentido moderno y lógico de la palabra. Para los egipcios la personalidad y la identidad humana puede expresarse en un momento determinado a través del prisma del *Ab*, el *Ka*, el *Ba* o del *Akh* -que son los núcleos centrales antropológicos- y en ese momento la forma determinada vehiculiza como recipiente la expresión unitaria del Yo. Para los egipcios por tanto el hombre constituye una pluralidad de formas y correlatos concienciales sin dejar de ser unitario. Así pues el *anthropos* egipcio es al mismo tiempo una unidad y una pluralidad; la esencia humana aunque vehiculizada por un elemento no deja de estar en contacto energéticamente con el resto de los elementos independientemente de que en ese determinado momento se exprese integralmente en una sola forma. Se expresa lo humano como totalidad desde un correlato conciencial individualizado. No existe una pérdida o una disolución de la conciencia, la identidad humana se mantiene, pero no es monopolizada por un solo elemento. Eso es sólo posible en un modelo conciencial que no atribuye a la racionalidad lógica estricta el centro de la personalidad. La conciencia egipcia no tiene como centro el Yo pienso de la subjetividad cartesiana, el intelecto lógico racional es una dimensión más de la conciencia pero no su centro.

Así pues, la identidad del ser humano en Egipto en el plano terrenal consiste en una conjunción unitaria de diversos correlatos concienciales de carácter instintivo, emocional, inconsciente, intelectual y espiritual en donde cada Yo se interrelaciona con los otros a través de lo psico-energético, y en donde cada forma puede vehiculizar la identidad. No existe esquizofrenia por no tener una Identidad unívoca, ni tampoco es cierto que el egipcio sea incapaz de construir la Subjetividad unitaria por infantilismo; al contrario, la mentalidad egipcia elige ese modelo de Identidad múltívoca porque sabe que lo intelectual no es el único factor de evolución y conocimiento; la mentalidad egipcia apuesta por desarrollar diversos niveles de la conciencia; y de hecho el único elemento que es unívoco de la totalidad de su carácter es, como ya dijimos, el nombre, el *Ren*.

En última instancia nos podríamos preguntar sobre las ventajas de un modelo tan exótico como el egipcio, y la respuesta posiblemente sea esta: la conciencia egipcia al no estar encajonada ni anclada en lo intelectual-racional no dirige su vida básicamente a través de este elemento, sino pugna en sus diversos elementos para hacerlos evolucionar, de forma que adquiere un notable conocimiento de su profunda identidad en sentido omniabarcante. Es cierto que el elemento dominante lo constituye el *Akh*, lo espiritual y místico, pero este elemento sólo puede alcanza

su plenitud en una evolución y desarrollo previo del resto de los correlatos concieniciales.

4. *Lo invisible en la antropología*

Hemos visto que muchos de los elementos de los que se compone la antropología egipcia eran no suprasensibles²⁵ sino invisibles a simple vista. Ya hemos señalado que no sólo eran funciones abstractas, sino que todas estas partes antropológicas tenían un componente energético y vital de carácter invisible que los egipcios no obstante sabían localizar, y esa localización y seguimiento era posible a través de los sentidos. La técnica y el método para conectar con lo energético se definía en la cultura egipcia como “Heka”²⁶, que normalmente se traduce incorrectamente por “magia”. Ciertamente que lo que Occidente definirá como “magia” es una parte de Heka, *pero Heka en Egipto es mucho más, constituye uno de los conocimientos más relevantes de su cultura consiste en saber conducir y canalizar la energía tanto humana como la de la naturaleza, normalmente para fines benéficos.*

Pero lo invisible en Egipto no sólo se halla como dimensión añadida u oculta junto a lo visible o natural, sino que lo invisible constituye además y esencialmente un dominio *trans-mortem*. Lo invisible no sólo está constituido por fuerzas energéticas y vitales en lo terrenal, sino que se hallaba constituido por una estructura oculta dentro de la naturaleza que los egipcios definen como el país del *Duat* o reino de Osiris y luego el Cielo o *Amenti*, en donde viven los Dioses.

Aquí nos encontramos con una extraña paradoja que de nuevo sólo puede ser entendida desde la perspectiva intercultural. Cada cultura se orienta hacia una serie de objetivos y dominios y, una vez se ha puesto en marcha y ha efectuado decisiones previas, coloca todo su dinamismo en una determinada dirección. La cultura occidental, heredera del mundo greco-latino en el Renacimiento, decidió claramente orientarse hacia lo visible y lo material y elevó un posible paradigma científico como el físico-matemático a verdad absoluta. En esta carrera para dominar lo visible y la materia, Occidente ha llegado incluso a forzar en el siglo XX los límites impuestos por la misma estructura de la naturaleza al hombre. La aventura occidental de dominar el microcosmos a través del microscopio, y la teoría eléctrica de la materia ha llegado hasta la división de lo indivisible, o sea del átomo, y la sorpresa negativa de la energía atómica. La otra rama de la aventura ha sido el dominio del macrocosmos, con la mecánica sideral y los viajes al espacio exterior a

²⁵ La filosofía alemana ha popularizado el concepto de “Ubersinnlich”, literalmente “suprasensible”, para definir la dimensión trascendente o *post mortem*. Este término en Egipto es inadecuado, ya que tras un aprendizaje se puede aprehender a lo energético a través de los sentidos convencionales, por esa razón es más adecuado hablar de lo “invisible” en estos contextos.

²⁶ El término “Magia” proviene del griego “Mageia” y por esta razón por influencia persa está lastrado con una connotación limitada y negativa. En cambio *Heka* en Egipto aparecía como uno de los máximos conocimientos y fue dada por los Dioses a los hombres como la protección fundamental frente a los avatares de la vida. Por lo demás, la tesis de la existencia de una energía o magnetismo bio-psíquico también ha tenido resonancias en Occidente; en especial F. A. Mesmer con su tesis sobre el “Magnetismo animal”.

través de lanzadores y la conquista de la Luna. También aquí Occidente ha rozado los límites de la naturaleza y ha llegado a dominarla casi forzando las leyes gravitatorias con ingeniosos recursos técnicos.

Egipto fue una cultura que tomó el camino exactamente opuesto a Occidente, se orientó con interés desmesurado hacia el espíritu y lo invisible en todas sus manifestaciones. A Egipto no le interesó la parte externa de la naturaleza sino básicamente la interioridad de lo humano, por eso la cultura egipcia es básicamente antropológica. Los sacerdotes egipcios trabajaron el microcosmos y el macrocosmos no sólo en su dimensión visible sino básicamente en su dimensión sutil e invisible. El centro de sus estudios fue el fenómeno de la muerte, al igual que en Occidente en el caso de la carrera espacial, en Egipto se fue tan lejos como para investigar que ocurriría tras la muerte física. El egipcio descubrió que tras la muerte ocurren, junto a la corrupción de la materia, una serie de fenómenos hiperfísicos y que la conciencia no se apaga totalmente tras el óbito; la experiencia egipcia en este campo afirma que existe una dislocación radical de los diversos elementos concienciales humanos e, incluso, una extinción de algunas partes psicológicas, pero un mantenimiento conciencial individual. Además creyeron según sus experiencias y su mentalidad que las partes energéticas y psíquicas que permanecen evolucionan interiormente antes de asimilarse a la naturaleza; sobre todo que la conciencia realiza una especie de inversión de su biografía, y recuerda a través de una evolución sus aciertos y errores en relación con las actuaciones morales terrenas.

De forma parecida a Occidente en el siglo XX, los egipcios se propusieron ir hasta el límite de ese conocimiento e incluso vadear algunas de sus leyes a través de conocimientos hiperfísicos. Desarrollaron una serie de técnicas entre las cuales la momificación es sólo la más conocida, y otras de carácter psico-energético que supuestamente permitían que esa evolución *post mortem* y ese aprendizaje y reflexión posterior fuesen controladas e incluso dirigidas desde lo terrenal. En esto consistían en parte los conocimientos de los misterios de Osiris y sus iniciaciones. Todo este conocimiento de cómo tras el fenómeno de la muerte física el ser humano con los correlatos concienciales que aún permanecen puede evolucionar hacia otra dimensión y sortear los peligros y las involuciones de su propia vida interior se halla tematizado en forma simbólica en el *Libro de los Muertos* centrado en la psicostasis y la confesión negativa. Sin entrar ahora en la complejidad de los textos y desde nuestra óptica hay que decir que uno de los propósitos esenciales de las fórmulas de autoayuda de los capítulos dirigidas al difunto se centran en la reconstrucción de una cierta identidad antropológica, con el fin de que la evolución espiritual *post-mortem* sea rápida y posible. No obstante, técnicas como la momificación y la liturgia de las tumbas, según la mentalidad egipcia, persiguen en última instancia mantener un hilo conductor entre el difunto y Egipto, para beneficio material del país del Nilo.

Es interesante señalar que los textos del *Libro de los Muertos* con el viaje del difunto hacia una extraña realidad primero inferior y luego superior (infierno y cielo) tal como están escritos se asemejan mucho metodológicamente a lo que los expertos actuales en chamanismo, como por ejemplo Castaneda o Harner²⁷, definen como “una realidad no ordinaria”; uno tiene la impresión leyendo los textos del viaje funerario de que el egipcio utiliza los dos planos de la conciencia: la conciencia ordinaria y una conciencia no ordinaria; y de que la geografía del país del *Duat* proviene de esas alteraciones de conciencia y del viaje chamánico. De esta forma entramos en la cuestión de si el conocimiento egipcio del *Duat* ha estado mediatizado por estupefacientes u otras sustancias, aspecto que aquí no podemos desarrollar.

De esta forma lo invisible se constituye en Egipto no como un conocimiento tangencial, sino central en la elaboración de su cultura y sobre todo de la antropología. La existencia de otra dimensión, cambia toda la perspectiva de lo visible. Lo escatológico y lo profético entran por primera vez en la cultura humana, ciertamente no debido a una “conciencia infeliz” de tipo hegeliano, sino como producto de una larga investigación espiritual y mental de carácter netamente chamánico.

5. El pensamiento translógico

Pero en la Antropología egipcia, junto con la exploración de lo invisible en el hombre, entra en juego el modelo de pensamiento egipcio. El paradigma cognitivo egipcio no puede considerarse ni pre-lógico ni infantil como ha venido considerándose en los últimos años. La lógica y la racionalidad que el egipcio aplica a su mundo natural y social, a su estado, a sus leyes, a sus oficios, a su arte o a su literatura no tiene nada de pre-lógico. El pensamiento egipcio desarrollado por las élites intelectuales, en especial en el alto sacerdocio, presenta una serie de conocimientos empíricos con ciertas bases teóricas tanto en aritmética, geometría, arquitectura, literatura, teatro, legislación, política como sobre todo en medicina que es la ciencia puntera en Egipto. Pero sorprendentemente para la mentalidad griega, estos conocimientos valiosos en sí mismos de los que los Presocráticos aprenden en sus diversos viajes, para ser plenamente entendidos en su estructura no se remiten a una axiomatización lógica y racional en el sentido científico de la palabra, sino que son coronados por un pensamiento que los explica y les da una última referencia a través de lo simbólico y lo religioso. O dicho de otra forma: en Egipto el conocimiento empírico y teórico de primer grado sobre el hombre y la naturaleza es interpretado siempre en última instancia desde el dominio de lo

²⁷ M. Harner. *Der Weg des Schamanen*. München: Ed Ullstein, 1980; C. Castaneda. *Una realidad aparte*. México: FCE, 1970.

invisible. Esto implica que a cada conocimiento empírico le corresponde una dimensión simbólica- espiritual, sin la cual el conocimiento práctico no alcanza su plenitud. Mientras que la mayoría de los viajeros griegos, en especial los milesios y los hipocráticos, van a quedarse meramente con la vertiente empírica o exotérica del saber egipcio, algunos griegos, entre ellos los pitagóricos, llegaron a asimilar parte de ese conocimiento último.

Precisamente esta última dimensión, que corona el conocimiento egipcio por su estructura simbólica, energética y mística, no puede ser aprehendida con las categorías de la lógica tradicional. Por esta razón el modelo de pensamiento egipcio, sin anular la racionalidad, coloca al lado de lo lógico un correlato referencial que en algunos momentos despotencia el rigorismo de la lógica convencional. O dicho de otra manera: los principios de identidad, no contradicción y razón suficiente no tienen siempre una validez de rigurosidad sino que se hallan abiertos a una lógica multívoca y polivalente. Tanto el Henoteísmo egipcio²⁸ como la cuestión de la identidad que hemos tratado con anterioridad las aborda el egipcio no desde la irracionalidad o desde lo pre-lógico, sino desde un modelo de conocimiento que, sin rechazar el camino lógico, lo completa y lo corona con un simbolismo recurrente y plural con el objetivo de una mejor aprehensión de la realidad y de la superación del escepticismo y el nihilismo que, por cierto, son casi inexistentes en la cultura del Nilo. En el mundo griego, el poema de Parménides, con la introducción de un uso rigorista y exclusivo de la lógica y la racionalidad, va a significar el final de ese modelo cognitivo que tan sólo Pitágoras y parcialmente Platón van intentar conservar.

6. Conclusión: la revisión del paso del mito al logos

La Antropología egipcia nos ha servido de escalera de Wittgenstein para introducimos en un debate fundamental para la Historia de la Filosofía: el de la revisión de nuestra comprensión del famoso tránsito “del mito al *logos*”. En el escenario heleno y desde la perspectiva antropológica, el paso del mito al *logos* tiene lugar con la Sofística más que con los Presocráticos con la excepción de Anaximandro. Son los grandes sofistas los que abandonan el mito del origen del hombre por Prometeo y la antropología mítica de Homero y Hesiodo y pasan a definir la *Physis*, es decir la naturaleza del hombre, como un valor en sí mismo identitario, como un compuesto entre *soma* y *psyché*, en el que destaca como Subjetividad el *Nous*, es decir el pensamiento lógico-racional como eje de la identidad concienical humana. Es también en la Sofística posterior de carácter nihilista cuando se abre el debate sobre la inmortalidad del alma que conocemos por los diálogos socráticos.

²⁸ Para ese tema ver E. Homung, *El Uno y sus Múltiples*. Ed. Trotta. Madrid 1999.

Lo cierto es que en esa evolución se interpone —como en tantas otras disciplinas desde la medicina a la matemática— la *Sophia* egipcia. Frente a la Sofística radical se yergue la teoría pitagórica de la inmortalidad del alma y su metempsicosis. Precisamente la antropología pitagórica se halla notablemente influenciada por la antropología egipcia y por los conocimientos sobre lo invisible que pretenden tener los egipcios (es sorprendente el paralelismo entre la confesión negativa egipcia y algunos de los preceptos ético-religiosos de los pitagóricos). Platón, como es habitual en él, va a intentar en la *República* y en el *Fedro* buscar con una nueva teoría de la *psyché* un compromiso entre la influencia egipcia-pitagórica y la posición naturalista de la Sofística y de los Milesios. En este contexto Platón²⁹ presentará su psicología tripartita, en la que la *psyché* no será ya unitaria sino de naturaleza triple. Habrá un alma racional, un alma pasional y otra apetitiva, cuya localización en el hombre seguirá criterios orientales. De hecho esta pluralidad ya nos trae ecos de la antropología egipcia. No obstante, Platón asignará la verdadera inmortalidad sólo al elemento racional e intelectual del hombre, mientras que el elemento emocional y el instintivo se disiparán tras la muerte. De esta forma, y luego todavía más con Aristóteles, los otros elementos antropológicos egipcios no serán tenidos en cuenta por la filosofía griega: los elementos inconscientes y subconscientes, los elementos espirituales y sobre todo el elemento energético no van a contar como “causalidad” en la conciencia humana. Además, los elementos psico-emocionales y psico-instintivos van a sufrir una gran devaluación que luego el cristianismo acentuará si cabe. Pero lo más decisivo será que el elemento espiritual, el prioritario según la mentalidad egipcia, no va a ser registrado como correlato concienical, lo que va a marcar la brutal ruptura entre metafísica y teología en la filosofía occidental.

Esta opción antropológica griega tendrá enormes repercusiones en el mismo ideal del sabio y la sabiduría. A grandes rasgos la sabiduría consiste en el mundo greco-latino en el dominio de las pasiones y de los instintos por medio de la racionalidad y la moderación, y en la utilización virtuosa de lo ético y lo emocional para contribuir al desarrollo de lo visible y lo concreto a través de la participación en la *polis*. En cambio, el ideal de sabiduría en Egipto, si recordamos *Las enseñanzas de Pathhotep*, consistirá en la correcta utilización de la energía vital para controlar al *Ego* en la Regla y de forma global sin excluir ninguno de los elementos del hombre hacerlos evolucionar a través de un conocimiento tanto de lo visible como de lo invisible para alcanzar a través de la iniciación de los misterios la plena iluminación espiritual.

A nuestro juicio este es el punto decisivo para reinterpretar el famoso paso del mito al *logos*. El origen de la metafísica griega y por tanto de la metafísica occidental nace de una exclusión de toda una serie de potencialidades humanas y no de una clarificación de la fantasía oriental. El paso del mito al *logos*, contemplado desde la orilla de la *Sophia* egipcia, no parece un acontecimiento totalmente positivo, sino

²⁹ Platón. *La República*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1972. IV, 12, 436.

más bien un suceso ambivalente; Occidente va a tener que esperar hasta Schopenhauer, Freud y Jung para recuperar algunas de las ideas egipcias rechazadas. Incluso la tesis de una cierta pervivencia de la psique humana, con los estudios y el material que hoy en día tenemos en el seno de la Tanatología³⁰ no parece ya algo tan fantástico. El centrarse en determinados aspectos del hombre para ensombrecer otros parece típico de una cultura como la griega que, por su juventud, se maravillaba con lo superficial y descuidaba lo que no entendía. Siguen pues vigentes, contra la opinión de Hegel, las palabras del sacerdote egipcio del templo de Neith en Sais a Solón, cuando detectó que el *logos* del ateniense era parcial e imperfecto:

Solón, Solón, vosotros los griegos, sois siempre niños³¹.

Octavi Piulats
Dpto. de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría de la Cultura
Universidad de Barcelona
Baldiri y Reixac s/n
08028 Barcelona
carne.a@terra.es

³⁰ La ciencia actual que estudia lo que rodea al fenómeno de la muerte y que se denomina "Tanatología" ha presentado en los últimos 30 años interesantes estudios sobre la posibilidad de la pervivencia de la conciencia tras el fenómeno de la muerte. Desde los libros de E Kübler-Ross, de E Moody. De R. K Siegel o de S. Grof y J. Halifax, por citar sólo algunos, tenemos una cierta seguridad de que tras la muerte existen fenómenos hiperfísicos; el debate se centra ahora en saber si todos estos datos de la Tanatología, probados en personas en el umbral de la muerte y moribundas, son alucinaciones de la mente humana en vida o realmente contienen experiencias del más allá. Otro campo de experimentación es el de las apariciones de difuntos, que ha sido tratado ampliamente por la parapsicología científica; sus resultados evidencian que los fenómenos de aparición *post-mortem* como fenómenos existen como hechos probados, aunque de nuevo el debate se centra en su explicación. De todas formas y sorprendentemente la mayoría de los datos encajan en gran medida con los grandes temas del *Libro de las Muertas*. Para una recopilación científica del debate alejada de la charlatanería, ver H. Bender. *Sterbeerlebnisse*. München: Ed. Piper, 1980.

³¹ Platón, *Timeo*, 22 b.