

LA PERCEPCIÓN DE LO SOBRENATURAL EN EL ANTIGUO EGIPTO Y MESOPOTAMIA



Fundación Ediciones

Clío



Luis Vivanco Saavedra
AUTOR

Luis Vivanco Saavedra

LA PERCEPCIÓN DE LO SOBRENATURAL
EN EL ANTIGUO EGIPTO Y MESOPOTAMIA

Fundación Ediciones Clío
Academia de Historia del estado Zulia
Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia

Maracaibo – Venezuela, 2024

Este libro es producto de la investigación desarrollada por su autor. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos.

La percepción de lo sobrenatural en el antiguo Egipto y Mesopotamia.

Luis Vivanco Saavedra (autor).



@Ediciones Clío

@Academia de Historia del estado Zulia

@Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia

Julio de 2024

Maracaibo, Venezuela

1ra edición

ISBN: 978-980-451-043-4

Depósito Legal: ZU2024000218

Diseño de portada y diagramación: Julio César García Delgado

Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad del autor

La percepción de lo sobrenatural en el antiguo Egipto y Mesopotamia / Ernesto Mora Queipo (autor).
— 2da edición — Maracaibo (Venezuela) Fundación Ediciones Clío / Academia de Historia del Estado Zulia
/ Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia. 2024.

94 p.; 244 cm

ISBN: 978-980-451-043-4

1. Etnohistoria, 2. Historia de las religiones, 3. Mesopotamia, 4. Antiguo Egipto.

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorciado, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

La percepción de lo sobrenatural en el antiguo Egipto y Mesopotamia explora los aspectos sobrenaturales en la cosmovisión de las civilizaciones antiguas de Medio Oriente, a través de fenomenología del hecho religioso. El autor se centra en las ideas de Ibn Jaldún sobre los perceptores sobrenaturales y examina las influencias de civilizaciones anteriores, como Egipto y Mesopotamia. A través de una aproximación fenomenológica, el libro analiza la evolución de la idea de lo sobrenatural y su percepción en diversas culturas, incluyendo el cristianismo, el judaísmo y el pensamiento griego antiguo.

Atentamente;

Dr. Jorge Fymark Vidovic López

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>

Índice general

Introducción	9
Capítulo I: El tema de la percepción natural y la sobrenatural en el Mediterráneo oriental antiguo.....	13
Capítulo II: Introducción al tema de la percepción sobrenatural	33
Capítulo III: Lo sobrenatural y su percepción en el antiguo Egipto.....	47
Capítulo IV: La percepción de lo sobrenatural en las civilizaciones de Mesopotamia.....	69
Conclusiones a esta obra.....	85
Bibliografía.....	88

Introducción

El presente trabajo forma parte de un estudio mayor que fue mi tesis de Doctorado de Filosofía en la Universidad de los Andes, en Mérida, Venezuela. Dicha tesis tuvo como objetivo reflexionar sobre una parte de la obra de una de las mentes más brillantes de la historia del intelecto humano: el historiador tunecino ‘Abderrahmán Ibn Jaldún (1332-1406). Ese pensador trató de explicar cómo surgen, cambian, y decaen las civilizaciones: un esfuerzo que virtualmente ningún otro autor antes que él había podido realizar de manera exhaustiva.

La obra de Ibn Jaldún en cuestión, aunque tiene un título original largo, se puede nombrar, de manera breve como *Historia Universal*. Es una obra larga, de hasta siete gruesos volúmenes en traducción. Pero la parte que me interesaba revisar (y la que ha trascendido más a la fama de ese autor) no tiene tanto que ver con las miles de páginas que relatan la historia de los pueblos árabes y norafricanos, sino el volumen inicial, conocido generalmente como los *Prolegómenos a la historia universal*¹, y que constituye, como se la ha vertido en traducciones, una introducción a la historia, donde estudia las leyes que rigen a ésta como disciplina que estudia el pasado, y como acontecer de los hechos humanos en el tiempo.

De hecho, me interesaba estudiar una parte de la obra de ese autor en que él trata sobre los perceptores sobrenaturales y sobre el tema mismo de la percepción sobrenatural. Me llamaba la atención lo que ese autor pensaba con respecto a las percepciones sobrenaturales en el contexto islámico, y con respecto a los *perceptores* de tal ámbito, es decir, los seres humanos que son capaces de entrar en contacto con lo sobrenatural. Es un tema que, sin exageración, puede ser llamado extraordinario por lo extraño y poco común.

Los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún abarcan, en las dos traducciones completas al castellano existentes, más de mil páginas. Dicha obra introductoria está dividida en seis partes o *libros*, que tratan sobre diversos aspectos del desarrollo de las civilizaciones, siendo las primeras partes las correspondientes a las etapas iniciales de las mismas, y

1 Existe traducción reciente en castellano de esta obra: IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba, 2008. Comúnmente, a lo largo de nuestros estudios y escritos sobre este autor y su obra referida, hemos abreviado la alusión a la misma citándola como *Prolegómenos*.

las últimas partes, las correspondientes a las etapas últimas de cada civilización. En la primera de esas partes, el autor establece ciertos conceptos básicos de su reflexión, como el concepto de historia, y luego expone los elementos y aspectos regulares que son para él determinantes en el desarrollo de los pueblos, como lo son el clima, la geografía y las características de cada región, las condiciones hidrográficas y la abundancia o escasez de recursos para la vida humana, etc. Esto lo hace el autor en seis *discursos preliminares* que realiza en ese primer libro inicial de sus *Prolegómenos*. Examina en tales discursos hechos como la condición social del ser humano, la guerra y el hambre, y hace una exposición geográfica del mundo conocido en su tiempo, describiendo las partes de la tierra y en cuales de ésta se asientan el mayor número de seres humanos, así como referencias a elementos indispensables de la vida civilizada, como el agua, los ríos, y los recursos para la alimentación. También expone allí la razón de por qué los humanos buscan más unas zonas que otras, la influencia del clima y el medio en las características psíquicas de los hombres, la influencia del hambre, y por último, en el sexto *preliminar*, trata sobre los perceptores sobrenaturales. Que constituye un tratamiento importante puede ya derivarse del hecho de que, los cinco *preliminares* previos abarcan en suma ochenta y dos páginas de la versión estudiada, pero el *preliminar* sexto de dicha obra abarca cincuenta y dos páginas él solo. De modo que se trata de un tema que tenía evidente importancia para el autor.

De modo que quise examinar este tema en Ibn Jaldún. Pero, a medida que avanzaba la investigación, me di cuenta de que, antes de exponer las ideas de ese autor árabe del siglo XIV, tenía que, en cierto modo, hacer la historia o genealogía de la idea sobre el tema que él exponía, es decir, tenía que trazar en lo posible el origen de la idea de lo sobrenatural en el medio oriente anterior a Ibn Jaldún y aún anterior al islam mismo.

Es por eso que nacieron las presentes páginas. Comprendí que tenía que iniciar mi búsqueda de las ideas de lo sobrenatural es las civilizaciones de medio oriente, al menos las principales y más antiguas y en las que, de alguna manera pudiera trazarse una relación e influencia con las ideas de lo sobrenatural en el islam y en Ibn Jaldún. La primera parte de esta búsqueda dieron origen precisamente a estas páginas sobre Egipto y Mesopotamia. No podía empezar a tratar sobre ese tema –la percepción sobrenatural– dando por hecho que los posibles examinadores y lectores de estas líneas tuvieran clara noción de qué significaba tal cosa. Entendí que debía no solo explicar qué cosa es la percepción sobrenatural, sino también qué podía entenderse por la misma mera expresión de ‘percepción’ como tal. Y no solo esto, sino también dar cuenta de cómo esas ideas pudieron originarse e irse desarrollando en el islam y en el pensamiento de Ibn Jaldún, desde lugares remotos en la historia. Eso exigía elaborar una especie de historia de esa idea de la percepción sobrenatural, y como dicha noción no nació con el islam, sino que tenía siglos siendo elaborada y rumiada por muchas civilizaciones, vi que tenía que narrar al menos cómo se entendía la percep-

ción misma como elemento del proceso cognoscitivo y la percepción sobrenatural en particular en al menos las civilizaciones y culturas que precedieron al islam. Las dos primeras que creí pertinente examinar (por la influencia que tuvieron en el desarrollo de las culturas de medio oriente y del islam en particular) fueron la civilización del Egipto antiguo y las civilizaciones que se asentaron en el país de los dos ríos, o sea, Mesopotamia. Es de estas dos elaboraciones particulares entonces que se componen mayormente las presentes líneas.

Ahora bien, cuando empecé esta investigación dirigida principalmente hacia las ideas de Ibn Jaldún con respecto a las percepciones y los perceptores sobrenaturales, quise plantear lo que concebía de la visión de ese autor como una *fenomenología* de tales hechos, y por eso titulé dicha tesis como “una fenomenología del hecho religioso”. Hice eso así porque, aunque el tema parecería pertenecer al campo de las ciencias religiosas del Islam, Ibn Jaldún lo trata de una manera tangencial, como historiador, no como autor de las ciencias religiosas. De hecho, él abarca este tema en varias partes de su obra, principalmente en ese primer libro de sus *Prolegómenos*, pero también en otras partes de esa misma obra. Empero, elegí concentrarme en ese tratamiento inicial, por esa misma circunstancia de estar el mismo inserto en el contexto de los planteamientos propedéuticos de su teoría social, así como por el hecho de que es en esa parte inicial de su obra donde él más se expone en sus reflexiones sobre los perceptores sobrenaturales. Y como esta aproximación fenomenológica me pareció también buena para la revisión de este tema en otras civilizaciones anteriores, como las de Egipto y Mesopotamia, quiero aquí aclarar en qué consiste ella, aunque, siguiendo la tradición fenomenológica, ese modo de presentación y aprehensión se irá desplegando al elaborar sobre las cosas mismas a las que se está aplicando.

Lo fenomenológico se puede entender de varias formas. Una de ellas sirve aquí para plantear el modo en que se ha entrado a tratar el tema de los perceptores sobrenaturales que trata Ibn Jaldún en su obra. Sería una aproximación fenomenológica, según lo sugiere su nombre mismo, entendida como un estudio de un fenómeno o conjunto de fenómenos o un hecho o hechos, a los que queremos acercarnos y tratarlos o estudiarlos en su ser fenoménico, es decir, desde una *descripción* de los aspectos exteriores, que se muestra en ese hecho o hechos, de *lo que aparece* en ellos; una descripción y estudio de lo que manifiesta ese hecho ante el mundo humano, ante nuestra sensibilidad. Una fenomenología entendida, pues, como descripción de los fenómenos, más allá de una reducción rigurosa como lo sugeriría otra u otras concepciones de lo fenomenológico. Empero, traté, en lo posible, de ir más allá de una mera descripción de fenómenos.

Esta aproximación fenomenológica la empleé aquí de manera inductiva para proyectar hipótesis. Serían hipótesis de decantación histórica, es decir, que el tiempo y la posteridad las confirma o las acepta, más que refutarlas. Esas hipótesis pueden

sugerir algunas conclusiones con respecto al tema de lo sobrenatural y su percepción, así como sobre el origen histórico de esa noción y las formas que fue asumiendo en su evolución. A tal efecto, no examiné todo el campo de lo religioso en Egipto o en Mesopotamia, sino los ejemplos en cada una de esas civilizaciones que me podían indicar, de manera clara, segura y suficiente, cómo ocurre esa noción en esas antiguas civilizaciones.

Es debido a las influencias que han podido tener esas dos civilizaciones antiguas de Egipto y Mesopotamia en los desarrollos posteriores de la noción de lo sobrenatural que ello nos llevó a examinar los antecedentes a dicha noción en ellas. Nociones que están encerradas en distintas clases de evidencias, como mitos, la evolución de la idea de lo sagrado, lo trascendente, lo ritual, y otras tradiciones. Todas esas cosas atraviesan y son atravesadas en lo central pero también en lo general por lo religioso, que aparece en el telón de fondo u *horizonte* de este trabajo, que se erige como una reflexión inscrita en una filosofía de la religión para tratar una de esas cuestiones y fenómenos específicos que es el de lo sobrenatural. En este sentido, no se quedó este trabajo en un solo examen de lo sobrenatural en su objetivo final de estudiar una parte de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún y en el Islam, sino que también examinó la idea o las ideas de lo sobrenatural en el cristianismo, el judaísmo, el pensamiento griego antiguo, y, como es en el caso de las presentes páginas, en el pensamiento de las antiguas civilizaciones de medio oriente (Egipto, Mesopotamia, Persia). Pero también interesó tratar la relación de las ideas estudiadas con el concepto mismo de percepción en sí. Para ello, como ya se ha anotado aquí, se examinó la cuestión de la percepción en sí, y la percepción de lo sobrenatural en algunas civilizaciones preislámicas, para enfatizar, por un lado, las posibles influencias de culturas anteriores al Islam en su conformación religiosa, y por otro lado, la confluencia de este tipo de fenómenos religiosos en diversas culturas, pues es posible hallar manifestaciones afines en prácticamente todas las culturas y civilizaciones que ha habido.

El orden de la investigación sigue concordantemente el orden de los objetivos, los cuales obedecen dicha secuencia. La primera parte trataría sobre el tema de la percepción en la antigüedad, y el gradual deslinde de las concepciones de la percepción natural y la percepción sobrenatural, tras lo cual se examinará el tema de la percepción sobrenatural en el antiguo Egipto, y en las civilizaciones de Mesopotamia.

Capítulo I

El tema de la percepción natural y la sobrenatural en el Mediterráneo oriental antiguo

Las ideas acerca de lo sobrenatural no fueron inventadas ni organizadas en una determinada fecha o época, sino a lo largo de muchos siglos. Fueron ideas que se levantaron apoyadas en intuiciones y tradiciones anteriores sobre el tema. Surgieron de distintas fuentes que elaboraron sobre ese tipo de existencia, la de lo sobrenatural, y sobre la percepción asociada a ello, tanto en oriente como en el occidente cercano. Por eso, el examen de esa noción, al menos en el caso presente del levante mediterráneo oriental nos lleva a revisar ideas de pueblos como los de las principales civilizaciones antiguas de esa región: la de Egipto y las de Mesopotamia. Las revisiones efectuadas desde el presente estudio nos han mostrado que la noción de lo sobrenatural y su percepción estaba fuertemente relacionada, casi anexadas en algunos casos, a la noción de lo natural y su percepción, así como al tema de la percepción intelectual. Ambas percepciones, la natural y la intelectual son las más próximas a la experiencia humana común. Por ello, he empezado mi estudio examinando esas ideas sobre la percepción natural e intelectual, para luego examinar las ideas con respecto a la percepción de lo sobrenatural, y a esta noción misma de lo sobrenatural.

Nos internaremos en la noción que subyace al tema que estamos estudiando, aclarando que los informes introducidos en esta parte no intentan dar un reporte pormenorizado, pues mi propósito no es dar cuenta integralmente de la noción de lo sobrenatural, sino, asumiendo la misma como componente radical del hecho religioso, explorar la cuestión de cómo suceden los fenómenos propios de las personas que son perceptores sobrenaturales.

El examen sobre cómo empezamos a pensar sobre el modo como conocemos la realidad precede necesariamente al tema de la percepción de lo sobrenatural y a la reflexión sobre lo que ésta tiene en común con la percepción natural y lo que tiene de diferente a ella. Especialmente en el caso de los individuos que son perceptores de lo sobrenatural, he uncido el carácter de los contenidos que ellos reportan como *noticia* afín a la de la percepción natural sensible, en cuanto ella significa una información que puede ser construida después como el particular conocimiento religioso al cual

ella va adscrita y al cual, además, con frecuencia constituye y fortalece. Es decir, desde el punto de vista de ser reportes que pueden erigirse como conocimiento, tanto la percepción sensible e intelectual, como la aquí tratada percepción sobrenatural, aportan un conjunto de datos que se refieren a cosas que pueden ser reconstruidas como un conocimiento dotado de mayor o menor coherencia. Ciertamente, en cada caso, lo aportado se contrasta con otras evidencias e ideas, y se constata de diversas maneras, a fin de consolidar su carácter como noticia fidedigna o confiable, tanto desde el punto de vista natural e intelectual, como desde el punto de vista sobrenatural. Pero, mientras en los primeros casos, la reafirmación es, respectivamente, sensible y racional, en el segundo se reafirma desde dimensiones propias del mismo ámbito sobrenatural, bajo criterios que tienen que ver más bien con la fe, lo moral, y la intuición. Por eso, en este preliminar a parte se dará cuenta de ambos tipos de percepciones en el mundo antiguo: la natural y la sobrenatural. Empezaremos con la natural.

Como su nombre lo dice, la percepción natural es la espontáneamente dada a todo ser humano sano. Aparentemente esa percepción no ameritó –ni hemos podido encontrar sobre ella – una elaboración muy compleja con respecto a la misma, al menos en las culturas mediterráneas examinadas. En general, puede constatarse, como veremos más adelante, que ella se asociaba a la función del entendimiento, en alguna o varias de sus actividades. Esta función, a su vez, se relacionaba con algunas partes del cuerpo, principalmente la cabeza, pero también el corazón y “las entrañas” (como el hígado). Se hablaba de un conocimiento por y con la mente, entendido especialmente como capacidad de saber, pero también se hablaba de conocer *con las entrañas*, como en la tradición hebrea (ejemplificada en varios lugares de la Biblia)². Este segundo tipo de conocer sería, a la vez, más intuitivo, y también más certero o seguro.

Sucede entonces, en medio oriente, como en muchas otras civilizaciones y pueblos antiguos, que, por el hecho de la inmediatez y espontaneidad de la percepción natural, no llega ella a erigirse en un tema u objeto de reflexión o estudio. Se da por hecho y se supone que todos –excepto quienes carecen de los medios – percibimos de una manera semejante y suficiente, al menos desde el plano *natural*. Por ello, la cuestión de la percepción se va a trasladar casi siempre a un sentido más figurado o metafórico, referido a un conocimiento profundo (más que al simple proceso de conocer que encierra el percibir), a un sentido moral y hasta ético (ponderar la propia conducta, conocer el bien y el mal, etc.), y sobre todo a un *juicio*, es decir, a una acción de juzgar: tomar elementos o hechos del mundo, considerarlos, y sacar de ellos contenidos o conclusiones que nos dicen de algo que esos elementos encierran o significan. Desde luego, en este proceso, que es múltiple y polifacético, van unidas la explicación

2 Por ejemplo, en *Jeremías*, XX, 7-9: “La palabra del Señor se volvió para mí oprobio y desprecio todo el día. Me dije: «No me acordaré de él, no hablaré más en su nombre»; pero ella era en mis entrañas fuego ardiente, encerrado en los huesos; intentaba contenerlo, y no podía.” También en *Jeremías* XXXI, 33; *Salmo* XL, 8; etc.

natural y la sobrenatural (que en la antigüedad no se concebían tan precisamente separadas como fueron pensadas después). La reflexión sobre el conocer entonces, pasa de su consideración más directa y elemental, como un proceso de adquisición de contenidos de un ámbito a una mente, con su correspondiente asimilación gradual y las acciones o respuestas que dicha asimilación implica, a una consideración *intelectual*, y aún, especulativa.

Mas, no se piense que por lo acabado de decir, ese percibir y el pensar que le era asociado constituía un proceso irracional o básicamente erróneo o infundado. Al contrario, se establece desde una lógica elemental, que funcionaba desde unas realidades concebidas como efectos de unas posibles causas, “explicando los fenómenos en términos de tiempo, espacio y número”³, pero además, no extrapolarlo o excluyendo la emotividad de sus juicios, sino haciéndola precisamente una parte importante de los mismos.

En las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia, la percepción natural, como en otras culturas antiguas de todo el mundo, no hace distinción entre conocimiento subjetivo y objetivo, y puede decirse que no encuentra sentido a esa división. Pues, como sucede con otras épocas arcaicas:

El hombre primitivo no puede separarse de la presencia de los fenómenos [...] no hay lugar para un análisis crítico de las percepciones [...] tampoco advierte el contraste que nosotros establecemos entre la realidad y la apariencia. Todo lo que es susceptible de afectar su entendimiento o su voluntad queda establecido, en consecuencia y sin lugar a dudas, como real.⁴

Asimismo, como se ha referido antes, al no haber una noción específica y formal con respecto a qué es el conocimiento o la percepción, tanto en Egipto o Mesopotamia, nuestra actitud al juzgar ambas civilizaciones con respecto a estos aspectos podría concluir que la ausencia de contenidos significa que no había ideas con respecto a dichas cosas. Lejos de ello, es preferible juzgar que, indirectamente, desde distintos puntos de vista, se asumían la percepción y el conocimiento como procesos productivos y significativos, y que se evidenciaron en los logros científicos y cognoscitivos de egipcios y mesopotámicos en matemáticas, medicina, astronomía y otras ciencias. Puede decirse que, aunque ambas percepciones aquí tratadas, la natural y la sobrenatural, no se daban tan separadas, sí tenían desde luego, su “campo” de operatividad, que era diferente en cada caso, y como sucede en toda antigua cultura, las cuestiones más altas del espíritu eran manejadas o tratadas por y desde la conciencia religiosa (que también, entonces, abarcaba muchísimo más de lo que hoy subsumimos bajo el nombre de ‘religión’). Como lo describe Trevor Ling, autor estudioso de las religiones:

3 FRANKFORT, H. y FRANKFORT, H. A.: “Mito y realidad”, en *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 23.

4 FRANKFORT, H. y H. A.: ob. cit., p. 24.

... en la religión babilónica se dan dos aspectos o rasgos principales: primero, el del dios superior, el rector sobrenatural, el espíritu de la sociedad, que perdura a lo largo de las generaciones humanas, cuya continuidad asegura contra la transitoriedad de la vida del hombre; y segundo, un esfuerzo por resolver los problema surgidos de la experiencia cotidiana de los individuos humanos, proporcionándoles medios para afrontar las calamidades e infortunios.⁵

Aunque ambos aspectos presentados por Ling son abarcados por lo religioso, se refieren, evidentemente, a cuestiones distintas y desde diferentes puntos de vista de la relación implicada en lo religioso. Lo primero, lo sobrenatural, se refiere a lo religioso en sí, como contenido. Lo segundo, la instancia cotidiana y moral, se refiere a las inquietudes y cuestiones humanas, sobre las cuales pueden incidir nuestras relaciones con los contenidos religiosos.

En el caso de ambas civilizaciones: la de Egipto y las de Mesopotamia, el cúmulo de rituales y más aún todo el sistema de relaciones implicado en el complejo conjunto de oraciones, rogativas, rezos específicos para propósitos determinados, etc. significan un mundo de relaciones con lo sobrenatural. Ese mundo de relaciones se da de varias maneras o en varios niveles, desde lo mágico, entendido aquí como una manipulación de lo divino y lo sobrenatural con fines específicos, hasta lo netamente religioso, con aspectos que ya bordean lo místico. En este último aspecto se aborda la divinidad y lo sobrenatural no con intención de solicitar un favor o una ayuda o aún siquiera por agradecimiento, sino por reconocimiento de la fuerza de esas instancias como poderes y por deseo de unirse a ellos en una relación amorosa. Este último tipo de relación trasciende la de un siervo y un señor, o aún una criatura y un creador, y anuncia ya la entrega amorosa por parte del adorador a su destino con el apoyo de la divinidad. Sin embargo, no está de más notar que, inclusive en el ámbito de lo cotidiano, y en consecuencia, de la percepción asociada a lo natural y lo intelectual como pensamiento y abstracción de lo natural, en culturas antiguas como las de Egipto y Mesopotamia también participaba, de manera distinta y menos notable pero presente, el elemento religioso convencional.

En el caso de la cultura griega vamos a encontrar ya un deslinde más básico entre lo natural y lo sobrenatural con respecto a la noción de percepción. En la más antigua literatura helénica ciertamente no había un término que de manera precisa expresara esa noción. Para designarla se empleaba en principio, y de diversas maneras, el verbo *aisthanesthai* y *aisthanomai*; con éste último se relaciona el sustantivo *aisthesis*, el cual Eurípides –así como Tucídides y Jenofonte - utilizaban para referirse a la percepción.⁶ Este término, *aisthesis*, significa percibir “con la inteligencia o con los sentidos, enterarse, darse cuenta de algo, comprender, ver, oír.”⁷ Es interesante que

5 LING, Trevor: *Las grandes Religiones de Oriente y Occidente. Vol. 1*. Ediciones Istmo, Madrid, 1968, p. 28.

6 Cfr. LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert: *Greek-English Lexikon*, Harper & Brothers, New York, 1883, p. 40a,b.

7 PABÓN, José M.: *Diccionario Manual Griego-Español*. Vox Bibliograf, Barcelona, 1975, p.16.

Eurípides utilizaba este término con el sentido de tener sensación de calamidades en ciernes. La *aisthesis* habría sido primeramente un “sentir” solo sensible, y de allí habría arrancado su noción ya como un “sentir” interno, intelectual. A la postre, la *aisthesis* también sería vista como una cuestión intelectual, de la cual derivaría su noción como captación más particular de un sentido (o de lo sentido sensiblemente). Para referirse a la percepción también se empleaban de manera figurada otros verbos relacionados con los sentidos, como oler, ver, y oír. Pero parece claro que ya los griegos distinguían entre dos cosas que se dan en la *aisthesis*: un proceso mental, que hoy, en los usos más generales del concepto, nombramos más propiamente como percepción, y un proceso sensorial, que sería lo que hoy llamamos sensación. Por ello, aquí nos referiremos a la percepción distinguiendo en ella esos dos ámbitos, el de lo sensorial (percepción sensible) y el de lo mental (percepción intelectual).

Hacia los siglos V al III algunos pensadores de la filosofía empezaron a delinear rigurosamente una noción de percepción, y la relacionaron ya más directamente con el tema del conocimiento. Éste era un tema muy tratado en el periodo aludido. Parménides (540 a.C.- 450 a.C.) establecía una diferencia entre “conocimiento con certeza” (*episteme*) y “conocimiento vulgar” u opinión (*doxa*). Parecía razonable que, entre un conocimiento que era necesario y obligatorio admitir, y otro que podía ser o no ser como se lo planteaba, era preferible el primero. “La verdad”, era aquello que la mente no podía rechazar por plantear una certeza que se presentaba como obvia. Ahora bien, la percepción sensible parecía estar más lejana de esa *episteme* que de la *doxa*, y se discutía su papel en la relación entre el conocimiento y los sentidos. Aparte de la *aisthesis*, otros medios de conocimiento, o mejor dicho, relacionados con la obtención de conocimiento, y aceptados por muchos filósofos, eran la *anticipación* (representación a priori o hipótesis) y la *pasión* (inclinación hacia el objeto de conocimiento). Una cuestión importante sobre el tema de los sentidos era de si éstos *salen* al encuentro de las cosas, o si éstas *llegan* hasta los sentidos.

Empédocles de Ácragas o Agrigento (482 a. C.-422 a. C.) tal como lo refiere y cita Aristóteles⁸, afirmaba en unos pasajes algo relacionado con lo anterior, cuando anotaba que en la visión el ojo emitía un efluvio que salía al encuentro de las cosas (otros pasajes suyos afirmaban algo más bien contrario a lo anterior: La percepción era el resultado de la reacción de los órganos perceptores ante *las emanaciones de los objetos*)⁹. Esta última opinión, de que nuestros órganos perciben lo que los objetos emanan, fue compartida por varios pensadores antiguos. Pero en cuanto a la primera

8 RISTOTLE: *The Works of Aristotle*. Translated & edited by W. D. Ross et al., Oxford University Press edition, published by *Encyclopaedia Britannica. Great Books of the Western World*, Chicago-London-Toronto, 1952, Tratado: *On Sense and the Sensible*, 437b, 25. Este breve texto pertenece a la serie de tratados cortos titulados tradicionalmente *Parva Naturalia*, y será citada y traducida en adelante de esta misma edición, con ese nombre y con el título del tratado específico a continuación.

9 ARISTOTLE: *On Sense and the Sensible*, 438a, 4. Edición citada.

opinión de Empédocles, ya Aristóteles, tiempo después de Empédocles, refutaba esto de una manera sencilla: "... si la visión fuera el resultado de una luz que surgiera del ojo como de una lámpara, ¿Por qué no tendría el ojo el poder de ver en la oscuridad?"¹⁰. Por cierto que esta opinión de Empédocles se contendría también en el *Timeo* de Platón, quien se hacía eco de lo que decía el sabio de Sicilia.¹¹ Se trata, pues, de uno de los casos en que Aristóteles, al rechazar las ideas de uno de sus antecesores, rechaza también de paso ideas de su maestro Platón.

Todavía antes de Sócrates, encontramos a Protágoras de Abdera (480-410 a.C.), calificado como el más grande de los sofistas, quien, en su relativismo escéptico y agnóstico, enseñó que los seres humanos sólo pueden conocer su percepción de las cosas, no las cosas en sí, afirmación está que no parece tan distinta a la que podría derivarse del lema *esse est percipi*, con el cual se ha caracterizado siglos después al pensamiento especulativo de George Berkeley (1685-1753).

Otro presocrático, Demócrito, sostenía que los sentidos perciben las diferencias cualitativas, así como los cambios cuantitativos que sufren los átomos, y que determinan el origen, el deterioro y la desaparición de las cosas. Para él, "percibimos los objetos porque de su superficie emanan sutiles membranas que toman contacto con los átomos del alma, a través de los órganos del cuerpo."¹² Ahora bien: la razón tiene para él un poder correctivo sobre los sentidos, y pueden distinguirse cualidades objetivas y subjetivas en las cosas. Las objetivas corresponden a cosas reales en los cuerpos, como la forma, el tamaño, el movimiento, etc. Las subjetivas corresponden a modos subjetivos de percibir las cualidades en las cosas, pero que no son reales en ellas, como los olores, los colores,

10 ARISTOTLE: *Parva Naturalia. On Sense and the Sensible*. 437b, 12. Edición citada.

11 Cfr. PLATÓN: *Timeo*, 46b. El pasaje en que Platón escribe esto ha sido vertido de diferentes formas: "... el fuego de la vista se une sobre la superficie lisa y brillante con el fuego de la imagen." Azcárate lo vierte así: "... el fuego del rostro [que se refleja] se funde con el fuego de la vista en la superficie lisa y brillante una vez que en ésta se ha originado un fuego que sufre múltiples distorsiones." (PLATÓN: *Diálogos*. Traducciones. Introducciones y notas por María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 1992. *Timeo* o *De la naturaleza*. Consultada en la Edición Electrónica de la Escuela de Filosofía, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, ARCIS, Santiago de Chile. 2016). F. M. Cornford ha visto (*Cosmology*, pag. 155) que esto se refiere probablemente a la transposición de izquierda y derecha que Platón menciona más adelante en el texto. *Timeo* expone la reflexión de un rostro en un espejo. La unión del fuego interior de la persona reflejada con el fuego proveniente del espejo produce la reflexión en la superficie lisa que, a su vez, irradia un rayo que se encuentra con el proveniente de los ojos del perceptor. En inglés otro traductor lo ha vertido así: "For because of the communion of the internal and external fire, which again is united on the smooth Surface and in manifold ways deflected, all these reflections take place; the fire which belongs to the face coalescing with the fire of the visual current upon the surface of the smooth bright object." (*ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΤΙΜΑΙΟΣ*. *The Timaeus of Plato*. Edited with Introduction and notes by R. D. Archer-Hind, M.A., Cambridge University Press, 1888) Por último, García Bacca traduce así: "... vienen necesariamente a luz todos esos fenómenos, resultantes de compaginarse en lo liso y brillante el fuego que hacia el rostro va con el que de la vista sale,..." Traducción de Juan David García Bacca en *Platón. Obras completas*. Tomo VI. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982. Como se ve, en todas las versiones parece coincidir un fuego *externo* con uno *interno*, que contribuye a la sensación y la percepción, que por lo tanto, no serían esas cosas tan pasivas y meramente receptoras que algunos consideran aún hasta tiempos recientes.

12 SCIACCA, Michele Federico: *Historia de la filosofía*. Luis Miracle, editor, Barcelona, 1954, p. 68.

los sabores, etc.¹³ Demócrito, tal como refiere Aristóteles¹⁴, sostenía que en el caso de la percepción visual, el ojo era como un espejo que *reflejaba* aquello que enfocaba, en lo cual ayudaba el hecho de que la superficie del ojo fuera suave y su interior líquido, siendo una de las propiedades de lo líquido que pudiera reflejar otras cosas.

Pero Aristóteles objetó esto también: “No es [la percepción] sólo un asunto de reflejo... es extraño que nunca se le ocurriera preguntarse [a Demócrito] por qué, si su teoría es correcta, sólo el ojo ve, mientras que todas las otras cosas que reflejan imágenes no lo hacen.”¹⁵ Por otro lado, como nos lo recuerda el estagirita, y más en el interés de la presente investigación, Demócrito fue de los primeros filósofos griegos que habló de la percepción en los sueños “proféticos”, es decir, en los cuales se obtiene una precognición de eventos futuros. Él los atribuye a ‘imágenes’ y ‘emanaciones’, como las ondas en un cuerpo de agua, que continúan moviéndose cuando ya se han extinguido en su lugar de origen. De día, ambos géneros de cosas, imágenes y emanaciones, nos vendrían a la mente, pero la atención disuelve su eficacia. Mas siendo de noche, las que nos llegan en sueños son percibidas (debido al estado de sueño) en el interior de la persona, así como percibimos un ruido fuerte más cuando estamos dormidos que despiertos¹⁶. Son estos “movimientos” entonces, de imágenes y emanaciones, los que causan las ‘presentaciones’ en los durmientes, que tienen como resultado su visión premonitoria. Es una explicación simple, e insuficiente, aunque se presenta como razonable en principio, pero la destaco aquí, porque, como ya dijo Aristóteles, es de las primeras sobre un asunto tan extraño y poco tratado.

Se observa, además, que ya en los presocráticos, aun admitiendo ellos en general el principio de *lo sagrado* como algo especial, más allá del alcance de lo humano, pero que, sin embargo, toca e influye en lo humano, se empieza a desvincular dicho principio de las causas de muchos acontecimientos. Es decir, en las etapas iniciales de la civilización griega, lo sobrenatural estaba expresado en lo que era comprendido como *lo sagrado* o en lo que se concebía como animado por espíritus anexos a un ser (como el o los espíritus anexos a un árbol, a un río o a un paraje), y que también intervenía en ciertas manifestaciones como enfermedades o capacidades inusuales, sobre todo en los humanos. Pero, con el tiempo, y no solamente por intervención de un pensamiento puramente racional, sino por el mismo sentido común, se fueron separando las causas de tales fenómenos, y se circunscribieron las concebidas como de origen sobrenatural a un cierto tipo de manifestaciones especiales, mientras que otro tipo de manifestaciones se las conectó, en su origen y cambio, a causas no-sobrenaturales, o, para decirlo más

13 Ibid.

14 ARISTOTLE: *Parva Naturalia. On Sense and the Sensible*. 438a, 5-14.

15 Ibid.

16 Aunque esto no es siempre así, pero también sucede que, en medio del sueño, una luz o un ruido fuerte, no son percibidos como tales, sino que son “incorporados” al sueño.

sencillamente, causas naturales simples. En este sentido, cosas como un dolor de muelas o de cabeza o de estómago, fueron siendo separadas de un origen sobrenatural, y por ende, se buscó su cambio y su remedio en intervenciones naturales. Este proceso no se dio de una sola vez, claro, sino que fue gradual, pero es notable que ya en Pitágoras, que a menudo ha sido presentado como un personaje místico y más cercano a la religión que a la filosofía, encontramos un sesgo ‘naturalista’, que le lleva a asignar causas naturales a prácticamente todas las dolencias y afecciones del cuerpo humano. Inclusive aquellas que, por su carácter más extraño y misterioso, eran asignadas netamente a lo sobrenatural, como la epilepsia (denominada entonces *enfermedad sagrada*). La doctrina de Pitágoras al respecto luce felizmente optimista: no se trata de que haya que *curar imponiendo medios naturales*, sino que la naturaleza misma cura sola, si se la deja actuar: “y el arte de curar [es] el de seguir el camino por el cual cura espontáneamente la Naturaleza”¹⁷. Esto no quiere decir que las enfermedades no sean divinas: lo son, mas también son naturales. Pero, siendo la parte corporal la que la sufre, es con medios corporales o naturales que debe ser esa parte tratada.¹⁸ El razonamiento de Pitágoras al respecto es no solo iluminador, sino que introduce un punto ético que me parece notable: en su tratado *De la enfermedad sagrada* “pone en tela de juicio su carácter excepcional y la conveniencia de su tratamiento por la magia. Dios, que es fuente de pureza, no puede manchar al hombre y es impío recurrir a tales prácticas.”¹⁹ Atribuirá la epilepsia a un movimiento desordenado de la flema que impide al aire llegar al cerebro, órgano central de la vida psíquica. Aunque en otro tratado, *De los vientos*, le da un papel más decisivo a la sangre y su circulación para el desarrollo normal de las funciones intelectuales, es de notar que en ambos casos, la explicación es netamente natural, no sobrenatural.

Ya en el periodo socrático-platónico, Platón, aunque no escribió un tratado específico y sistemático acerca de la percepción (en parte porque su misma forma de escribir en diálogos, en los cuales los tópicos se iban deslizando espontáneamente de un tema o idea a otra, le impedía presentar una doctrina metódica formal), si se refirió a ella en distintas obras, mostrando un rechazo paradójico al mundo sensible en beneficio del mundo abstracto de las ideas. Platón, por ejemplo, correlaciona el mundo de la belleza en las cosas particulares con la percepción sensible (entendiendo a los sentidos como *potencias*), y a esta percepción sensible con la opinión. Por otro lado, correlaciona el mundo de la belleza *en sí* con la percepción inteligible²⁰. La paradoja

17 Aforismo de Pitágoras, citado en MUELLER, Fernand-Lucien: *Historia de la psicología*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 39.

18 Los romanos reconocerían la misteriosa imbricación, no siempre evidentemente separable, entre el cuerpo y el alma, que corresponde a la influencia de una parte en otra, y que enunciaban parcialmente en el dicho “Mente sana en cuerpo sano” (*Mens sana in corpore sano*), correspondiendo el alma aquí a la mente. En este sentido, la explicación psicósomática de muchos padecimientos sigue de cerca esta idea de los antiguos.

19 MUELLER, F.-L.: ob. cit., pp. 39-40.

20 Cfr. PLATÓN: *La República*, 476b-480a.

estaría en que, para elevarnos al conocimiento de las ideas, es útil partir de las cosas sensibles, cuestión ésta que es muy evidente en el planteamiento sobre la belleza, que al estar ella en ciertos objetos y seres, la percepción -sensible- de la misma nos ayuda a elevarnos a la percepción -inteligible- de la belleza en sí, la belleza formal de la idea²¹. La misma palabra “idea” proviene de *eidos*, que significa precisamente “aspecto”, lo cual, ciertamente, alude a un cariz sensible de lo que se habla. Esta relación entre el conocimiento de las cosas en sí y la percepción (sensible) la discute más ampliamente en el diálogo *Teeteto*²². Allí desvincula la percepción sensible o sensación o “sentencia”²³ del conocimiento de la *esencia* de las cosas (es decir, la *ciencia*²⁴).

Después de Platón, fue Aristóteles quien más se refirió a la percepción. De hecho, fue el pensador griego antiguo de quien más contenidos sobre la percepción nos han llegado, lo que permite afirmar que la estudió bastante a fondo, pues era un tema clave de su teoría del “alma” (entendida ésta contextualmente como “mente”, *psyché*). Aristóteles se refirió a la percepción en varias obras, directa e indirectamente, pero lo hizo de una manera más directa y específica en su libro *Sobre el Alma* (*De Anima, Peri Psyches*)²⁵. En esa obra, como en otras suyas, utilizó el término *aisthesis* para designar algo que ha sido frecuentemente traducido como “percepción”, pero que parece, en general, designar una “aprehensión directa” sensitiva como intelectual, por lo cual, diríase que ella es algo que está entre la percepción y la sensación²⁶. De hecho, *aisthesis*, en el largo recorrido de Aristóteles hasta nuestros días, ha tenido más afinidad con la idea de “sensibilidad” que con la de “percepción”, como lo muestran las connotaciones predominantes del término *estética*, el cual, independientemente de diferentes sentidos que ha asumido en el tiempo, conserva en el fondo una cercanía con la idea de sensibilidad. Aristóteles a menudo la refiere como relacionada con lo sensible, pero hay veces en que parece conceptualizarla como el acto de una facultad que aprehende y discierne.²⁷

21 Cfr. PLATÓN: *Banquete*, 210a-211a.

22 Cfr. PLATÓN: *Teeteto*, 186b y passim.

23 Así la llama Juan David GARCÍA BACCA en su traducción del pasaje relativo del *Teeteto* (Cfr. PLATÓN: *Obras completas*. Vol. II: *Teeteto, El sofista, El político*. UCV, Caracas, 1980, 151e.

24 Cfr. *Teeteto*: 186d, “La ciencia no reside en las sensaciones, sino en el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, según parece, sólo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad, y es imposible conseguirlo por otro rumbo.” (García Bacca traduce “afecciones” en vez de “sensaciones”)

25 He encontrado al menos cuatro obras donde el estagirita se refiere -por cierto, desde a veces distintos puntos de vista- a la percepción. Estas obras son: *De Anima, Metafísica, Categorías*, y *Del sentido y lo sensible* (esta última, incluida entre los *Parva Naturalia*, ya mencionada en cita anterior).

26 Como veremos, algunos traductores han optado por traducirla como “percepción sensible”, que no es una mala solución, pero que no carece de problema y se arriesga a ser equívoca.

27 Cfr. ARISTÓTELES: *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Biblioteca Básica Gredos. Para el primer caso aludido: Cfr. 417a, 1-5; 418a, 19-20; 423b, 30; *Metafísica*, 980a, 21; 1011a, 34-35; 1053a, 10-15; 1064a, 6; *Física*, 187a, 35-37; para el segundo caso aludido: Hay un uso distinto de *percibir* en Aristóteles, expresado de manera indirecta, y podemos notarlo por ejemplo en su *Física* (218b, 29-30; 219a, 1-2; 219a, 24; 219a, 30-31; 222, 24) lugares todos donde se refiere a percibir lapsos de tiempo, y que, evidentemente, se trata de una “sensación” o “percepción sensorial” en sentido figurado. Asimismo, en la *Ética a Nicómaco*, aunque se refiere a la percepción de sensibles (II, ix, 8)

Por otro lado, con respecto a “percibir”, Aristóteles dice: “... usamos la palabra “percibir” de dos maneras, pues decimos: (a) aquello que tiene el poder de oír o ver, “ve” y “oye”, aunque esté al momento dormido, y también (b) aquello que, estando viendo u oyendo, *debecho* ve y oye.”²⁸ Es decir, distingue entre una percepción *en potencia*, que puede ejecutar su acción de percibir, aunque no la esté ejecutando por estar inactiva, y otra percepción que sí está activa y ejecutándose como percepción, o sea, percibiendo. Esta división en percepción “potencial” y “actual” también la aplicará al intelecto, y suele caracterizar muchos de sus análisis, en correspondencia con su teoría de la potencia y el acto. Parece claro que cuando se refiere a la percepción como tal, la entiende *en acto*, como lo muestra también en la *Metafísica*.²⁹ Pero en *De anima* la distingue de ésta³⁰. Ello sugiere que él ya comprendía a la percepción como una primera actividad discerniente del alma³¹. Pero, hasta donde se ha podido ver, francamente parece que no diferencia entre sensación y percepción como cosas distintas.³² La aisthesis, aún como facultad que distingue y separa cosas, sólo discerniría sensibles. Habría que decir también aquí que una cosa es distinguir sensibles y otra, distinguir sensaciones, aunque se trate de diferencias sutiles. Lo segundo se refiere a sensaciones concretas en sí, de tal o cual objeto particular sentido, y lo primero se refiere a la cualidad de poder distinguir aquello que de por sí puede ser en principio sentido.

Es posible concluir que la percepción para Aristóteles (o lo que en éste se acerca más a nuestra noción de percepción) sería algo más afín al sentido común, en su acción de consolidar un significado o interpretación de algo, en cuanto que el sentido común identifica la sensación, la juzga o discrimina primaria y someramente, y aun la asocia con otras cosas. Siglos después, otras culturas –como la islámica– tomarían esta noción de percepción con la que Aristóteles se refiere a los distintos modos de acceder a conocimientos que la mente recibe *desde fuera de ella*³³.

también se refiere al *nous*, (que unos traducen, en este pasaje, como inteligencia y otros como entendimiento) como un “sentido” que percibe particulares *inmediatamente*, y de aquí su afinidad con la intuición (VI, xi, 4).

28 Cfr. ARISTÓTELES: *De Anima*. Prólogo, traducción y notas de Alfredo Llanos, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1986, 417a 9. Cursiva nuestra.

29 ARISTÓTELES: *Metafísica*, IX, 3, 1047a 5-10: “... pero nada sera ni frío, ni caliente, ni dulce, ni en general perceptible, si la gente no lo está percibiendo; así que quienes sostienen este punto de vista tendrán que mantener la doctrina de Protágoras. Pero, de hecho, nada tendrá siquiera percepción si no está percibiendo, es decir, ejerciendo su percepción.” (Traducción mía del pasaje de: ARISTOTLE: *Metaphysics. A revised text with introduction and commentary* by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1966).

30 *De Anima*, BOO Libro III, cap. 3, 427a 17-428a.

31 Cfr. *De Anima*, Libro III, cap. 7, 431a: “Percibir es, entonces, como simplemente afirmar o conocer; pero cuando el objeto es placentero o doloroso, el alma hace una casi afirmación o negación, y busca o evita ese objeto.”

32 Precisamente porque sentimos que algunas traducciones a idiomas modernos se aproximan más al contenido de la obra de Aristóteles en relación a este problema, es por lo que a veces no citamos algunas obras de Aristóteles en su traducción castellana, sino en otras versiones donde se hace la distinción señalada entre percepción y sensación y se esgrimen otros matices que, sin caer en sutilezas, tienen lugar en un estudio que quiera ser profundo sobre este tema.

33 Aquí diferenciamos esta concepción de percepción con la de aperccepción, que suele designar las aprehensiones internas de cada persona.

Así pues, se puede inducir que, en Aristóteles y en la tradición que recibe su influencia, la percepción es algo que no se limita pasivamente a “recibir” impresiones o imágenes, pero que tampoco puede ser sólo activa. De alguna manera, debe ser ambas cosas: *receptiva*, pues necesita que lleguen y sean incorporados los aportes de los sentidos, y *transitiva*, pues necesita ser capaz de “capturar” intencionadamente dicho aporte sensitivo. De modo que a veces parece comportarse como una sensibilidad *recipiente*, pasiva, y otras veces más como una percepción *que capta*, que ‘sale’, trasciende, o se lanza a capturar su contenido, de manera más activa.³⁴

De hecho, no siempre es obvia la distinción entre sensación y percepción en Aristóteles. Curiosamente, unas traducciones vierten como “percepción” lo que otras vierten como “sensación”³⁵. La *Metafísica* en castellano³⁶ tiene veintitrés referencias a la “sensación”, las cuales, en la versión en inglés citada de Ross, son referencias a “perception” (percepción). No es el caso de que el traductor inglés vierta el término de una manera y el castellano de otra, porque también en la edición de Ross hay veintiún otras referencias a la “sensación” (sensation) que corresponden a otras tantas referencias castellanas al mismo término. Evidentemente, Ross ve y hace una distinción que

34 Podría argüirse que no hay “recepción” sin “captura” previa. De hecho, a lo que me refiero en el párrafo de arriba, es que no puede haber captura en absoluto, si no se siente o se percibe nada a ser capturado; para que se diera el acto de percepción de una cosa, previamente debería haber una mínima conciencia elemental de algo ante mí para que luego surja la percepción como proceso completo. Pero, inclusive si la percepción es, como suele serlo, parcial o imperfecta, el proceso perceptivo se puede dar de manera absoluta, y de hecho, por eso puede inclusive conocerse que es, de alguna manera, imperfecto (la conciencia no sospecharía que su percepción es imperfecta si de alguna manera no tuviera, además de la percepción imperfecta en sí, la percepción de una insuficiencia en sí misma, la cual entraña un conocimiento de lo percibido que le hace saber que falla en su aprehensión). La percepción, en este sentido, entrañaría que ella tiene una percepción de sí misma y evalúa su alcance: puede afirmar que capta mal algo, pero no afirmará que *no capta nada* si hay algo para la conciencia, algo de lo cual la conciencia hace un contenido a reconocer como parte de lo que ha adquirido en el acto de percepción. Como ya se había dicho arriba, la noción de percepción posee una orientación hacia lo sensitivo (percepción *sensible*) y otra hacia lo intelectivo (percepción intelectual); con relación a ambas podemos comprender las nociones aristotélicas de sensibles propios y sensibles comunes (Cfr. ARISTÓTELES: *De Anima*, II, 6). Los primeros, propios de cada sentido (y que, si son de un sentido en particular, v.gr.: la vista, no pueden ser percibidas por los demás sentidos) y existen en los seres sensibles y por ende, particulares, que los ejemplifican. Los segundos, son sensibles comunes a todos o varios sentidos, como el movimiento, la figura, la magnitud y el reposo. Al intervenir más elementos, la noción del objeto se hace más compleja (esta noción, a mi juicio, correspondería a la síntesis del sentido común), y se pasa de una sensación simple, a una con más relaciones y complejidades.

35 La significación más amplia de *aisthesis* es “aprehensión directa” (sensible o mental). En el presente texto, se comprende el concepto de percepción de una manera algo distinta, básicamente como algo diferente y más complejo que la sensación, aunque, como se ha dicho en otro lugar, no se comprende sin ésta. Por otro lado, hay cierta dificultad en comprender la *aisthesis* como “aprehensión directa”, por cuanto ello podría hacerla confundir con la intuición misma, la cual también es definida tradicionalmente de una manera semejante. Sin embargo, lo que diferenciaría a la intuición de la sensación y la percepción es que, a diferencia de la sensación, la intuición posee una información (a veces nada simple) sobre aquello que sería para ella su objeto, y a diferencia de la percepción, esa información no es resultado de discurso o aún labor de la voluntad (Cfr. ARISTÓTELES: *De Anima*, 417b, 20-25), sino que surge espontáneamente en la mente, como si la idea del objeto trajera ya otras ideas aparejadas al mismo, que se captan afirmadas con fuerza de verdad.

36 ARISTÓTELES: *Metafísica*. Traducción directa del griego por Hernán Zucchi, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1978.

no aparece en la edición castellana. Caso análogo sucede con otros dos traductores de la obra *De Anima*, en la cual se vierte el término *aisthesis* y sus derivados, en la edición castellana citada como “sensación” y en la versión en inglés de Hamlyn como “percepción”³⁷. Como nos parece que las traducciones inglesas respetan más el problema que hay aquí entre el uso de uno y otro término, hemos recurrido más a éstas.

Tal como hemos leído al estagirita, nos parece que para él la percepción es predominantemente, y quizá esencialmente, pasiva, receptiva (es decir, es básicamente más recepción sensitiva que intelección). Pero también parece claro que la percepción, como tal operación que abarca una parte del proceso de conocimiento, no es solo receptiva³⁸. Que así lo pensaban ya en la antigüedad lo evidencia el hecho de que, después de Aristóteles, otras escuelas harían planteamientos diferentes a los de él al respecto, y otorgarían a la percepción un papel más activo o menos meramente receptivo, con relación a los datos que ella procesa.

Al respecto, ya al comienzo del tratado *Sobre el sentido y lo sensible*, el estagirita dice que en los animales, la causa final de los sentidos es que ellos puedan “... guiados por una percepción *antecedente*, buscar alimento y alejarse de las cosas que son malas o destructivas”. Pero luego dice que “en los animales que también tienen inteligencia [es decir, nosotros, los humanos] ellos [los sentidos] sirven para el logro de una más alta perfección. Ellos traen noticias de muchas cualidades distintivas de las cosas, de las cuales se genera en el alma el conocimiento especulativo y práctico de la verdad”³⁹. Y en otro pasaje (a mi juicio poco claro) dice que “... el ejercicio de la percepción sensible no pertenece exclusivamente al alma o al cuerpo... lo que es llamado percepción sensible, *como una actualidad*, es un movimiento del alma a través del cuerpo.”⁴⁰

Para Aristóteles, además, el trabajo de la percepción se realiza de manera cruzada con otra cosa que es la memoria, la cual no es “ni percepción ni concepción, sino un estado

37 Cfr. ARISTOTLE: *De Anima*, translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 1968. Además de esta versión, hemos utilizado y verificado lo arriba afirmado en la de Sir David Ross (Cfr. ARISTOTLE: *De Anima*, translated with Introduction and Notes by Sir David Ross, Clarendon Press, Oxford, 1967).

38 Que Aristóteles lo piensa así lo reflejan muchos pasajes de su metafísica, aunque en ellos la referencia a la percepción sea más a un uso común de esa noción y no a un uso más especializado. Por ejemplo, cuando habla en la *Metafísica* de la medida perceptible, y dice: “Y también decimos que la ciencia y la sensación [Ross: percepción] son medida de las cosas [...] porque con ellas conocemos algo, si bien, más que medir, son medidas. Pero nos sucede como si, al medirnos con otra persona, conociéramos cuál es nuestra altura porque aplica la vara de un codo sobre tantas partes nuestras. Por su parte, Protágoras dice que «el hombre es medida de todas las cosas», refiriéndose a éste en cuanto sabe o *percibe*: y se refiere a éstos porque poseen el uno sensación [Ross: percepción] y el otro ciencia, las cuales solemos decir que son medida de las cosas que caen bajo ellas.” (cursiva nuestra). Ahora bien, la sensación no “mediría” nada, si fuera *pura* sensación. En la medida que no lo es, registra y procesa para una primera intelección lo que ella alcanza. Pero, hasta donde sabemos, Aristóteles no lo dice así.

39 *Parva Naturalia. On Sense and Sensibility*. 436b, 20-437a, 3.

40 *Parva Naturalia. On Sleep and Sleeplessness*. 454a, 6-10. Cursivas mías. Acoto indicando que lo que Aristóteles llama *alma*, en *este* texto, no es algo relacionado con la mente, sino un principio de vida en el cuerpo que lo hace estar animado, es decir, dotado de la actividad organizada que llamamos vida.

o afección de éstas [*hypólēpsis*], condicionado por un lapso de tiempo.”⁴¹ Y se resolvería aquí un problema en relación al carácter sensible de ciertas percepciones. Efectivamente, cuando *pensamos* en una tela roja o en la voz de un cantante en particular, sin tener ni una ni otro ante nosotros, lo que pensamos ¿es una aprehensión sensible o no? Si decimos que no (porque los objetos de dicha aprehensión no están sensiblemente presentes a los sentidos en el momento de percibir lo relativo a ellos) caemos en contradicción, pues si no existen sensiblemente ante nuestra percepción, ¿Cómo sucede que podamos identificarlos? Y además, identificarlos sensiblemente (yo *veo* la tela roja en mi mente, yo *oigo* el aria del cantante en mi mente). Si decimos entonces que sí están sensiblemente, parece aún más absurdo, porque es claro que *no están* ante nosotros, y si bien yo los percibo, los demás no pueden hacerlo. Es claro que hay una parte de la mente que *ve* y *oye* cosas que no necesariamente están presentes, y no de una manera tan puramente analógica: *vemos* y *oímos*, en nuestra mente, las cosas que imaginamos. Puede argüirse que se trata de una aprehensión indirecta, o aún de una recomposición imaginativa utilizando los contenidos de ideas para forjar “escenas” en nuestra mente, a voluntad nuestra. Pero no se trataría de una recolección abstracta de datos, sino de esa aludida recomposición mental de cosas sensibles *recordadas*. De hecho, si bien el objeto que es base de la imaginación “no está” ante nos, sí está esta recomposición de datos que hace nuestro pensamiento, y que nos permite percibir mentalmente aquello que imaginamos o recordamos. Al respecto, Aristóteles afirma que se trata de percepciones sensibles *en el recuerdo*. Es decir, están en la memoria, como una fotografía o un disco están en una biblioteca, disponibles para traerlos a la atención cuando lo requiere la voluntad. Esta parece una solución sensata, aunque en realidad da la impresión de que echa el problema más allá, sin resolverlo del todo: ¿qué clase de existencia es la de los objetos que están en la memoria? Y si bien puede aceptarse que están en esa memoria, en el momento de “sacarlas” de allí, de traerlas a la conciencia, ¿cuándo, dónde, y sobre todo, cómo, de qué manera, están o existen?

Resumiendo la posición aristotélica –o una de ellas– en este asunto del carácter polimorfo de la percepción, el análisis recién esbozado en el párrafo previo nos mostraría tres cosas o tres momentos de una operación de toma de contacto entre algo exterior y algo interior⁴². Esta operación sucede de forma no sólo instantánea sino, aún más misteriosamente, de manera casi involuntaria e inconsciente. *Casi* involuntaria, porque en muchísimas operaciones cotidianas de la percepción, actuamos y hacemos cosas según lo que *en parte* percibimos, sin que haya apenas registro en la conciencia ni menos en la atención de aquello que percibimos y hace que actuemos de cierta manera casi automática. Por ejemplo, tomar el mismo camino al trabajo todos los

41 Ob. cit., 449b, 24. *Hypólēpsis* significa, por un lado, “sucesión”, y por otro, “concepción” o “pensamiento”.

42 Podría denominarse a lo exterior, “objeto”, y a lo interior, “sujeto”, pero he evitado intencionalmente usar aquí esos dos términos.

días, frenar en un semáforo o ante un peatón imprevisto, tocar y rascar nuestra cabeza cuando decimos una mentira, etc. son acciones que hacemos casi como un reflejo. Y aunque sabemos que hacemos esas acciones, y aún en el mismo momento nos damos cuenta de por qué las hacemos, el asunto es que las realizamos casi independientemente de lo que nuestra mente nos dice o nos manda. Pareciera que la instancia de la percepción actúa de manera, si no independiente, al menos no pidiendo permiso a nuestra racionalidad para ejecutar acciones subsiguientes, guiadas y en función de las observaciones que ella aporta a la mente. Para eso, habría que plantear una percepción que se comporta como algo más allá de lo meramente pasivo y receptivo. Es lo que al parecer hicieron más tarde algunos pensadores griegos posteriores a Aristóteles, como los estoicos.

Los estoicos nombraron a la percepción con los términos *katalepsis* y *antilepsis* y opusieron a la “percepción sensible” una “percepción interna” (o *apercepción*), más mental que sensitiva. Esto no significa que desdénaran lo sensible, pues para ellos lo sensible estaba en todo, inclusive en el alma y el pensamiento (*diánoia*), los cuales para ellos eran cosas corporales o cuerpos⁴³. Del alma misma decían que, por ser un cuerpo y vivo, poseía una percepción sensible, aquí sí ya llamada *aisthesis*. Pero, en referencia a operaciones más intelectuales referidas a la percepción usaban los dos términos mencionados a principios de párrafo. El primero, *katalepsis*, se traduce como percepción y sensación, pero más aquélla que ésta (también traduce las nociones de aprehensión y concepción). Su sentido es el de “agarrar”, “alcanzar”, “capturar”, y “comprender”; viene de la raíz *katalambáno*, “apoderarse de”, “llegar”, “concebir”, “conquistar”, “comprender”, etc.⁴⁴; una voz derivada, *kataleptós*, sería “aquello que se puede obtener o alcanzar” y “que se puede terminar”, en el sentido de culminar una acción. Más adelante, ya en auge el imperio de los romanos, estos verterían al latín *katalepsis* con el término afín *perceptio* (del cual se origina nuestra “percepción”). El término griego, ya en el sentido de cómo lo estamos estudiando aquí equivale, por un lado, a “recepción”, y por otro, a “tomar posesión de algo”, connotación que aún subsiste cuando hablamos de “percibir un pago”. En cuanto a *Antilepsis*, este término se traduce como “acción de tomar o recibir”, “recuperación”, percepción (sensible e intelectual) y aún contradicción. También tiene el sentido de una respuesta o reacción a algo, o como cuando se habla de una contraprestación de un servicio por otra cosa

43 Cfr. JULIÁ Victoria, BOERI, Marcelo, y CORSO, Laura, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, (Apéndice: Pablo Caballero), Eudeba, Buenos Aires, 1998. Referido en NÚÑEZ, María Gracia: “La concepción estoica de la buena vida”, artículo consultado el 16 de marzo de 2006 en la p. web <http://antroposmoderno.com/antro-articulo>.

44 La voz *katalepsis* fue utilizada desde temprano en la literatura griega, y con usos diversos. Para designar un ataque, una toma de posesión, una ocupación (Cfr. Tucídides, Platón, Demócrito, *Liddle-Scott Greek Lexikon*). El verbo *katalambáno*, “percibir”, con el uso que aquí nos interesa, como “tomar con la mente”, “aprehender”, “comprender”, ya lo encontramos en Platón (Cfr. *Fedro*) y después en varios más como Polibio y Dionisio de Halicarnaso.

(o una cosa por otra, un intercambio de cosas)⁴⁵. Se puede entender, empero, como “objeción”, “contradicción”, “ataque” y “ayuda” o “auxilio”, y su verbo, como “dominar una cosa”, “alcanzar”, “poner mano en”, “atacar”, etc. Sus afines latinos son *prehendo*, de donde viene “prender” (en el sentido de “apresar”) y “aprehender”; *capesso* (de donde vienen nuestro “captar”, afín a “capturar”) e *impugno*, “atacar”. Estas acepciones sugieren que en este término se entendía algo más allá de una *aisthesis* anclada en una sensibilidad pasiva. No es una mera recepción, sino que algo de nuestra mente *sale* a asir los datos de las cosas; está sugerida una disponibilidad de la mente a captar lo que le adviene por la percepción, y a controlar un proceso que está más guiado por un intelecto que determinado por una sensibilidad. Hay la idea de *tomar* posesión de un dato, la cual se relaciona, a mi juicio, con la idea de la memoria como el lugar donde se posee lo percibido.

Los estoicos comenzaban su análisis desde la experiencia más común y sensata: el conocimiento consistiría en una aprehensión de la cosa por la mente. Una *aprehensión*, que podríamos aquí conceptualizar como un “atrapamiento” de *algo* de la cosa por la “mano” del entendimiento. ¿Qué tiene este proceso de especial? Que en el entendimiento hay algo que *actúa* de manera no pasiva ante las cosas. Que hay algo activo en el entendimiento que, de algún modo se mueve hacia las cosas para captarlas. Esto representa algo nuevo frente a la noción aristotélica de *aisthesis*. También es verdad que para los estoicos el entendimiento también se comporta pasivamente. ¿Cómo sería esta pasividad? A través de los sentidos, el objeto “deja su huella” en el espíritu. Cuando esta huella o impronta es clara, *provoca* el asentimiento de la mente. La representación que lleva al asentimiento o “fantasía cataléptica” es el complejo resultado de muchas percepciones. Pero parece más claro que, en el caso en que el entendimiento actúa pasivamente, de lo que se trata es de un reconocimiento que entraña una *confirmación* por parte del entendimiento de la identidad de lo captado con lo que se supone debe identificarse. Por ejemplo, si yo veo un animal reptil que no puedo identificar, o porque está lejano, o porque lo esconden las matas o porque no tengo lentes, no puedo entonces decir “Es una iguana, ¡vaya Dios!”, sino que *no sé* y dudo; pero, tras otras sucesivas miradas y captaciones, voy sumando rasgos que identifican ese ser que veo y que finalmente me confirman que es una culebra y no una iguana eso que veía (o, en otro caso, podrían confirmarme que sí es una iguana, si es una iguana). Se trata, por consiguiente de una doctrina sensualista del conocimiento, opuesta radicalmente a la platónica.⁴⁶

45 La voz *antilepsis* en este sentido referido aquí, se puede encontrar en Tucídides y Jenofonte. Cfr. *Liddle-Scott Greek Lexikon*.

46 Cfr. “La filosofía clásica griega. El estoicismo en su conjunto ideológico”, monografía elaborada por la Biblioteca digital Luis Ángel Arango, y consultada el 16 de marzo de 2006 en la página web: <http://www.lablaa.org/blaa-virtual/historia/hifi/hifi04.htm>. El profesor Francisco Bravo en este punto nos ha hecho dudar de esta oposición radical, al señalarnos que en la teoría platónica de la reminiscencia (*Fedón* 75 a-b), ésta no puede darse sin sensaciones previas.

Luego, a través de los sentidos podemos aprehender y formar ideas. Y si esto es así, a través de ellos también podremos conocer las cosas naturales. De aquí nació una “física” con tintes “materialistas”, en la cual aún predominan rasgos típicos del pensamiento griego y del mismo Aristóteles en particular. Ello, porque esa física estoica reconoce a la materia como un principio pasivo, inerte, frente a la cual está la razón como principio activo. A esta última atribuyen un carácter divino. “Un carácter”, esto es, no que los dioses mismos intervengan en la razón, sino que, más bien, la razón es como una fuerza o energía actualizadora y ordenadora, que aun siendo en sí distinta de la divinidad misma, es poseída por ésta... y alcanzada por nosotros. Vale decir que poseemos algo que compartimos con los dioses, y eso es esta razón con la que conocemos las cosas y nuestra ignorancia, todo lo cual no es poca cosa.

Así pues, según estas ideas sensualistas y empíricas, al menos en el sentido más neto de ambos términos, las ideas primeras, la experiencia y la memoria, no eran más que variaciones y combinaciones de sensaciones, que se constituían como *representaciones* o *anticipaciones* de lo sensible. A este respecto, Plutarco ya decía, prefigurando los argumentos de la *Tabula rasa* de Locke, siglos más tarde:

Los estoicos enseñan que cuando el hombre nace, la parte principal de su alma es para él como un pergamino, como una especie de tablilla en la cual anota e inscribe los conocimientos que adquiere sucesivamente. En primer lugar, anota allí las percepciones de los sentidos. Si ha experimentado una sensación cualquiera, por ejemplo, la sensación de lo blanco, cuando ésta ha desaparecido, conserva la memoria de la misma. Cuando se asocian muchas sensaciones semejantes, resulta y se constituye la experiencia, según los estoicos, en fuerza y por virtud de esta asociación; porque la experiencia no es más que el resultado de cierto número de sensaciones homogéneas. Ya hemos dicho de qué manera se verifica la percepción de las nociones naturales (sensaciones, representaciones sensibles), sin auxilio extraño. Las otras son fruto de la instrucción y del trabajo propio, razón por la cual son las únicas que merecen apellidarse nociones (conocimientos racionales), pues las primeras son meras prenociencias o *anticipaciones*.⁴⁷

Ya antes de los estoicos, Epicuro de Samos, nacido a mediados del Siglo IV a.C., así como algunos de sus seguidores, habían sostenido ideas parecidas a las de aquellos. En la doctrina de estos epicúreos, la teoría del conocimiento es casi un estudio preliminar a una física, la cual a su vez desemboca en una ética, la cual para Epicuro era como el objetivo final de su pensamiento. Mas, tanto para la física de Epicuro, como para su ética, no existía sino un medio de conocimiento y un criterio de verdad: la percepción sensible.

Después de los epicúreos y los estoicos, la escuela escéptica, que data del siglo II a. C., también se ocupó del tema de la percepción, pues ésta ocupaba un lugar importante en

47 Citado en: GONZÁLEZ, Zeferino: “La lógica según los estoicos”, tomado de su obra **Historia de la Filosofía** (2ªed.), Madrid 1886, tomo 1, páginas 339-341. Publicado en Internet en 2002, y consultado el 16 de marzo de 2006 en la siguiente página web perteneciente al **Proyecto Filosofía en español**: <http://www.filosofia.org/zgo/hf2/hf21080.htm> (www.filosofia.org).

su sistema filosófico. El primer representante de dicha escuela fue Pirrón de Elis o Élide (ca. 360 – ca. 270, a.C.). Un elemento central en su doctrina es el concepto de *epojé* o suspensión o retención del juicio, a fin de iniciar la búsqueda o investigación bajo bases distintas a las comunes. En sí, el escepticismo no negaba el conocimiento ni lo rechazaba, pero era muy exigente con respecto a las condiciones del mismo; a tal grado era su rigor al respecto, que prácticamente, para los usos cotidianos, los escépticos funcionaban como negadores del conocimiento, y en este sentido, a pesar de que tenían ideas muy ingeniosas, han tenido una connotación negativa a lo largo de la historia del pensamiento. A pesar de ello, es bueno decir que los pirrónicos y muchos de sus seguidores y sucesores, aunque no siguieron el camino del conocimiento teórico constructivo-doctrinal, buscaron una forma alternativa de razonamiento que pudiera resolver racionalmente los asuntos ineludibles de la vida cotidiana. Para no caer nuevamente en lo dogmático, prefirieron trabajar con una racionalidad dialéctica antes que analítica, probable (o sea, que al menos en principio podía ser probada) antes que verdadera con verdad inmediata y evidente. A diferencia de los estoicos, los escépticos se basaban –para fines prácticos– en una razón que pudiera sostenerse por sí misma sin apoyarse en una construcción racional del orden cósmico. Consecuentemente, interpretaban pragmáticamente los datos de la percepción sensible, con la esperanza de lograr racionalidad en sus decisiones éticas y conservar la tranquilidad del espíritu. Esa fue su limitación y su estrechez.

Otros últimos filósofos griegos antiguos importantes en quienes encontraremos tratamiento a esta noción, ya desde el estoicismo, ya desde otras corrientes, son Epicuro y el ya citado Plutarco. Para el primero, podía llamarse percepción (*aisthesis*) al “juicio” acerca del valor moral que podía haber en una pasión o apetito (*epithymia*). Plutarco, por otro lado, llama al *nous* un *aisthetésion* u “órgano” (sensitivo-perceptivo) de la *psijé* (“alma” como mente), en lo cual nos parece que sigue un poco el criterio de Aristóteles sobre la percepción, tal como lo expone en su *Ética a Nicómaco*.⁴⁸

Luego del pensamiento griego, que fue el que más tenemos noticia de elaboraciones sobre la noción de percepción natural e intelectual, hay otra tradición muy importante para occidente, que es la hebrea, o, aludiendo al pueblo de Israel en su etapa postbíblica y ya tras la influencia helenística, sería más propio llamarla la tradición judía, por ser su núcleo histórico y cultural la provincia de Judea en Palestina. Puede decirse que del IV siglo a.C. se empiezan a elaborar en esa tradición un conjunto de elaboraciones post-bíblicas que dejan notar la experiencia del contacto con el pensamiento griego –y con muchas otras culturas de la región –, y podemos encontrar conceptos análogos o nociones equivalentes a las de percepción como noción relativa al esfuerzo de describir un fenómeno humano común. Nociones parecidas a las que elaboraron los romanos y que se mencionaron en párrafos anteriores. La tradición judía asimiló o tradujo de diversa manera sus nociones de percepción, to-

48 Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, VI, xi, 4.

mando como modelo o ejemplo las nociones y términos griegos. Sus ideas al respecto, junto con las de los griegos, sirios y persas, influirían posteriormente en los árabes musulmanes. Fruto importantísimo de ese antiguo contacto greco-hebraico fue la traducción, patrocinada por el rey greco-egipcio Ptolomeo II *Filadelfo* (que reinó de 285 a246 a.C.) de la Biblia del hebreo al griego, versión conocida como *Septuaginta* o “Versión de los Setenta” (Antiguo Testamento), por ser supuestamente ese el número de los sabios que la realizaron. En esa versión, la noción de percepción, como *aisthesis*, era la equivalente del hebreo *da’at* דָּאָת, que figura en varios lugares de esa obra⁴⁹. Asimismo, encontramos ese vocablo en Job (un libro de los más tardíos de la Biblia) como “percepción sensible” (40,18), pero también “recepción en un estado de conocimiento” (23,5). En otros lugares *aisthesis* es “juicio”, ya sea moral (Proverbios 17,10), religioso (Isaías 49,26) o general (4 Macabeos 8,4), todo lo cual entraña una afirmación consciente (Sabiduría 11,13)⁵⁰, o un entendimiento actual (Isaías 33,11) que impulsa o presiona o incluye una decisión. Otras variantes son más curiosas: en el cuarto libro de Macabeos (apócrifo) se nos habla de los *aisthetésia* (“órganos” cfr. Lo referido antes con respecto a Plutarco) que son capaces o al menos susceptibles de discriminación entre el mal y el bien. Estos “órganos” indican una pluralidad de capacidades para la decisión moral, porque median entre el *nous*, (“intelecto”), y el *páthe*, (“sufrimiento”, “padecimiento”), así como entre el *thymos*, (“ánimo”, “aliento”, “espíritu”), “alma” (como principio de vida, pensamiento, afectos y pasiones), y el *he-thê*, (“carácter”, “temperamento”), constituyendo la encrucijada psicológica en la cual una decisión moral se hace actual⁵¹.

También en esa misma época de fines del primer milenio y comienzos de nuestra era, encontramos la noción de percepción, bajo el nombre de *aisthesis*, en los textos que han llegado hasta nuestra época bajo el nombre de *Corpus Hermeticum*, y que supuestamente tenían como autor al pensador griego alejandrino Ammonio Saccas (175-242), maestro de Plotino. También hallamos dicha noción en otras obras de autores judíos de inicios de la era cristiana, como Flavio Josefo (37 d.C.- 95 d.C.)⁵² y Filón Alejandrino (20 a. C.-50 d.C.)⁵³.

49 Cfr. Proverbios, 1:22, 2:10, entre otros. Se exceptúan de esta equivalencia los pasajes de Éxodo 28,3 y Proverbios 14,7, en los cuales *aisthesis* es comparada con *sophia* y *paideia*. Otras palabras en hebreo para traducir “percibir” son *tapam*, נִפְתָּה (percibir y percatarse) y *haseq*, נִשְׁהָה. Éste último verbo luce afín al árabe *hāsa*, حَاسَّ, que significa “percibir” (entendido más sensorialmente).

50 Lo cual no está muy lejos de una de la noción en Aristóteles de *aisthesis* tal como la expresa en el *De Anima*.

51 Cfr. 4 Macabeos, 2,22.

52 Cfr. FLAVIO JOSEFO: *Antigüedades Judías*, 18, 148; allí ese autor entiende en primera instancia a la *aisthesis* como una capacidad del alma, pero en otro pasaje de esa misma obra (19,119) la utiliza como “noticias” o “información”; y ello es porque, como lo expresa en su obra *Contra Apión*, ella es un “poder de recordar o recomponer”. Finalmente, en su más célebre obra, *Las Guerras Judías*, (1,650) la *aisthesis* será también el poder de gozar las cosas buenas por última vez.

53 Filón ve el término *aisthesis* de una manera muy platónica: como causa de las pasiones. Su concepción de ella es muy negativa, porque la ve como engañosa y corrupta, y repelida por quienes buscan el conocimiento. Filón la concibe predominantemente como “percepción sensible”, pero a veces le da un sentido de “conciencia” y aún,

Ya hacia el fin de la edad antigua, alrededor del comienzo del siglo II de nuestra era, encontramos la noción de percepción en las escrituras cristianas del Nuevo Testamento, así como en otros textos paleocristianos donde aparecen abundantes referencias a la noción de percepción en varias voces griegas como las aquí revisadas. Por ejemplo, “percibir” (*aisthanomai*), aparece en el sentido de *captar el significado interno* de algo, como en *Lucas IX*, 45, en que se nos dice que los discípulos no captaban el significado interno de la profecía de la pasión. Este mismo significado, ya con la voz *aisthesis*, lo tiene en *Filipenses I*, 9-10, así como en *Hebreos V*, 14. También tenemos el uso de voces como *katalepsis* y sus derivados en *Hechos XXII*, 25, *IV*, 13 y *X*, 34 y en *Efesios III*, 18. En cuanto a la voz *antilepsis*, vemos que había cambiado su significado, y de “aprehensión”, “percepción” y aún “objeción”, se había deslizado hacia “ayuda”, como en *Corintios XII*, 28⁵⁴, donde se refiere a la labor de los diáconos que cuidan a los pobres y a los enfermos: la comprensión y la percepción se habían mudado en *cura* y atención al otro. Quizá la semántica daba pistas a la moral.

Podemos concluir estas observaciones sobre la noción de percepción natural en la antigüedad, y los vocablos con que se la denominaba diciendo que, si bien desde un comienzo aparece dicha noción relacionando sentido y pensamiento, con el tiempo dicha connotación fue desliziándose hacia otras significaciones más complejas, toda vez que se fue evidenciando lo intrincado del proceso mismo de comprender la realidad, y las distintas facetas o momentos que dicho proceso cumple en el espíritu. Las implicaciones de dichos procesos con otros aspectos de la existencia relacionados con la noción de comprender, saber y juzgar, por un lado, y con las nociones de recibir y contactar por otro, llevaron a que la percepción como concepto fuera alcanzando matices más diferentes y variados. Todo ello hizo surgir la necesidad de precisar dicha noción y especificarla para cada uso: en las ciencias religiosas, en el estudio de la mente (psicología filosófica), en el estudio del proceso de conocimiento y en el estudio de la moral. Al final del mundo antiguo encontramos todas estas distintas regiones de la cultura haciendo gravitar las significaciones de la percepción de uno a otro ámbito, no tanto diferenciando una connotación de otra, sino manifestando un aparente interés en relacionar todas estas mismas nociones con una primera idea que las unifica:

“conciencia moral”. La opone a *nous* (intelección) pero está por encima de los procesos de persuasión religiosa (¿por encima de la creencia?). Y aunque la considera útil, ello parece contradictorio con la visión platónica negativa de todo lo material, y por lo tanto, de la *aisthesis* como derivada de o conectada con la materia. En otro texto, su *Legación a Cayo*, expone que las decisiones tomadas de acuerdo al *nous* en la acción son dependientes de una correcta *aisthesis*. En esto, Filón no hacía sino usar la palabra tal como se usaba en su época y su medio, o quizá según se usaba en el medio palestino, el cual en general no veía distinción entre espíritu y experiencia. De modo que no habla allí en términos de estricta teología filosófica. Por otro lado, Filón también usaba la voz *katalepsis*: en su *Vita Contemplativa* (sección 10) y en *De Specialibus Legibus* (Lib. IV) donde dice: *he ton noemáton bebaía katalepsis*, “de los pensamientos la firme aprehensión/compreensión” (Referido en KITTEL, Gerhard y FRIEDRICH, Gerhard: *Theological Dictionary of the New Testament*, art. “*nóema*”).

54 Pero ya tenía este significado en la *Septuaginta*. Cfr. *Salmos XXI*, 1 y *XXI*, 20, *I Esdras*, VIII, 27, *Eclesiástico*, XI, 12 y VI, 7, *II Macabeos XV*, 7, etc.

la de recibir y procesar algo, la de un acto, una acción (la recepción) y una reacción (la respuesta intelectual a la recepción). Creo que este era el estado de las connotaciones de la noción de percepción a finales del mundo antiguo, al menos en el mediterráneo oriental. Estas connotaciones influirían de distinta manera en las tradiciones de pensamiento que surgirían en esa época y ese medio, especialmente en el caso del Islam, que, recogiendo la tradición griega a partir del siglo octavo, impulsaría una producción filosófica que influiría notablemente en el judaísmo y el cristianismo.

Capítulo II

Introducción al tema de la percepción sobrenatural

En las páginas anteriores me he referido a las ideas con respecto a la percepción *natural*, porque antes de pasar a cualquier tipo de percepción diferente de esa, es preciso entender cómo se empezó a pensar la cuestión del conocimiento acerca del mundo (o simplemente cómo se empezó a *dar cuenta* de lo que comenzaba a saberse sobre el mundo) desde una base u origen en lo natural, como primer ámbito de existencia humana constatable en el mundo y la experiencia presente. En este sentido, consideré conveniente dar cuenta de cómo se entendía el acceso a y la receptividad de contenidos a ser transformados por la mente en conocimiento en este primer tipo de percepción que nos es dada experimentar, que es la natural. Pero ahora me referiré a las percepciones *sobrenaturales* tal como empezaron a ser entendidas desde la antigüedad.

Con respecto a la noción de percepción sobrenatural, como ya se ha aludido antes, lo que está en la base de ellas mismas es el concepto de lo sobrenatural. Tal concepto no parece haber surgido de una manera aislada, sino dentro de un conjunto de ideas que se refieren a cosas como la religión, la magia, el animismo, y también la conciencia del hombre de la limitación de su razón frente a lo que aparecía ante él, ante la evidencia común, individual y colectiva, como misterio. La misma idea de lo religioso supone una realidad alterna a la presente. Así como existe la realidad natural, en la que estamos corporalmente, se plantearía al menos una segunda realidad, no natural, sino por encima de este ámbito, y por ello llamada *sobrenatural*. Esa realidad posee caracteres que son, en parte parecidos a los de la realidad común, y en parte, muy distintos a ésta.

Mas, la noción más precisa de lo sobrenatural la examinaré en la elaboración sobre las percepciones sobrenaturales en el cristianismo, por la razón que ya expuse en la introducción a este trabajo: el concepto de lo sobrenatural, aún si lo podemos encontrar presente en otras culturas y credos de diferentes civilizaciones más o menos antiguas o contemporáneas, emana en rigor terminológico de la doctrina cristiana.

Del vocabulario teológico, el término 'sobrenatural' se amplió un tanto abusivamente, para significar aquello que sobrepasa el dominio de la experiencia, y en consecuencia, es objeto de cierta fe, sea religiosa o filosófica. De tal manera que tanto el mundo futuro como el alma hacen parte de lo sobrenatural así comprendido. De este

modo, lo sobrenatural sería lo que sucede en la naturaleza, pero que no se debe a las fuerzas o a los procedimientos de la naturaleza misma y que no se puede explicar a partir de ellos.

La misma idea del *acceso* a la realidad sobrenatural ya propone una diferencia radical y problemática con la realidad natural, porque, mientras que a ésta accedemos prácticamente de manera espontánea y hasta involuntaria, con solo abrir nuestros ojos y los demás sentidos, con la realidad sobrenatural no es posible tal apertura sino que ella se da de manera muy excepcional, y ciertamente, sin carácter de inmediatez o repetitividad, ni mucho menos ‘control’ de la experiencia.

Estas últimas carencias o limitaciones siempre se le han achacado a la realidad sobrenatural como su cortapisa, su defecto o falla fundamental, y ciertamente que son cuestiones limitantes y problemáticas. Pero, no hay que olvidar lo siguiente: al desconfiar de la posibilidad de tal clase de realidad sobrenatural porque su acceso es inseguro, engorroso y más lleno de dudas que de evidencias, debemos darnos cuenta de que estamos evaluando o midiendo esa realidad desde los criterios de la realidad natural. Y si dicha realidad se plantea, en principio, como distinta a la realidad natural, no sería coherente ni justo juzgarla a partir de esa realidad natural, sino que debe ser juzgada desde sus propias características y condiciones, al menos tal como se desprenden de la definición de sí misma, y del entendimiento general con respecto a ella. Téngase además en cuenta algo muy curioso: esta realidad alterna, sobrenatural, habida cuenta de la debilidad de su aprehensión, no exige hacia ella tenerla por patente como obvia. Vale decir, no requiere tanto que se la dé por conocida, clara, palmaria, pura y dura, tal cual algo presente a los sentidos. No pide tanto que se *sepa* de ella, con certeza, como de algo seguro y sólido en la mente (aunque ésta pueda llegar a estar cierta de tal realidad, pero será una certeza diferente a otras más ‘macizas’ en la mente).

Luego, si es tan difícil o complicado o soslayado el acceso a esa realidad sobrenatural, ¿Qué pide ella entonces? No pide *saber* ni solidez en la mente con respecto a ella. Pide *creer* en ella, es decir, abrirse a la posibilidad de tal cosa, tal ámbito, tal realidad. Creer no es saber, ciertamente. Pero supone razonable la esperanza de que aquello que se piensa posible pueda ser verdad (y en este sentido, hablamos de creencias más razonables que otras). Así pues, más que un *saber* que otorga certezas cotidianas con respecto a algo, como ocurre con la realidad común, en la realidad sobrenatural nos adentramos con el “pie enjuto”⁵⁵ de la creencia, y aún, de la fe. Una fe que sabe que es más confianza que claridad o certeza, y que se da con condiciones de creencia diferentes pero no tan alejadas a las que usamos con la realidad natural. Una fe que sabe que es fe, y que sabe que lo es tal como debe ser una fe, que no es conocimiento ni saber, pero sí asentimiento y convencimiento del acto de asentimiento.⁵⁶

55 *Éxodo*, 14, 22 y *passim*.

56 Cfr. Mc., 9, 22-24. “... si puedes hacer algo, ¿ten misericordia de nosotros y ayúdanos! Jesús le dijo: -¿”Si pue-

En este sentido, lo sobrenatural supone concebir la realidad como dividida en dos: una realidad natural, que es la del mundo sensible, así como la de nuestros cuerpos, y una realidad *sobrenatural*, que es invisible desde la realidad presente, oculta a lo presente, pero cuya posibilidad se insinúa como idea o como intuición, a partir de relatos, narrativas o aún experiencias, tanto cotidianas como extraordinarias, de innumerables personas en muchas comunidades humanas a lo largo de la historia, y también como testimonio de la conciencia en cuanto que reconoce que lo que se da en supuesta relación con esa segunda realidad puede concebirse como experiencias o vivencias accesibles a muchas personas, si no a todas. Es decir, se trata de informaciones y contenidos *creíbles*, como ya antes se ha acotado.

También puede entenderse esta diferencia entre dos realidades como dada entre un mundo presente, abierto, y un mundo *oculto*, no abierto a la voluntad espontánea de nuestros sentidos.⁵⁷ Luego veremos cómo la calificación de ‘oculto’, aunque pueda lucir vaga y hasta poco rigurosa, será más exacta cuando tratemos sobre estas concepciones en la cultura islámica.

Por otro lado, esta diferenciación de los caracteres de ambas realidades, como antes se ha insinuado, permite inducir la idea antes apuntada de que deben ser evaluadas de distinta manera, y no la una desde los criterios de la otra. En el mundo natural la duda sobre ese mismo mundo – sobre sus características, sus elementos, y la relevancia de los mismos – es constante, y puede explorarse y aún investigarse, contribuyendo esa labor al conocimiento del mismo, y siendo esa duda la esencia de lo que nos hace buscar el saber y las respuestas sobre ese mundo. Pero con respecto al mundo sobrenatural, el caso es distinto, porque dicho mundo es, y debe ser, en principio, y según lo que se deduce de su definición, *mal conocido*. La imperfección en su conocimiento no es igual a la imperfección del conocimiento en el mundo natural. En éste, la imperfección es más que todo el resultado de una insuficiencia, de lo incompleto que puede ser nuestro entendimiento, o adviene por un desfase o error en la perspectiva sobre

des...”? ¡Al que cree todo le es posible! Inmediatamente el padre del muchacho clamó diciendo: -¡Creo! ¡Ayuda mi incredulidad!” [“¡Pistevo, boethi mu ti apistía!”]. Considero este ejemplo y pasaje como el modelo de nuestra situación de fe. Cfr. ALAND, Kurt, BLACK, Mathew, MARTINI, Carlo Maria, METZGER, Bruce Manning and WIKGREN, Allen, Eds.: *THE GREEK NEWTESTAMENT*. In cooperation with the Institute for New Testament Textual Research. United Bible Societies, 1968.

57 También esta diferenciación, que aquí se ha caracterizado incluyendo en lo natural a nuestros cuerpos, podría ser matizada en esto: que en lo natural, y con referencia a nuestros cuerpos, el entendimiento de dicha realidad conlleva la idea de voluntariedad. Por ejemplo: mi mente decide mover mi brazo, y en mi cuerpo se da ese movimiento que coincide con la orden de mi mente. Llamo a eso voluntario. Pero, no todos los movimientos de mi cuerpo, aunque sean evidentes y aún fundamentales, son voluntarios. Por eso es que, ya en una mayoría de antiguas tradiciones de todo el orbe, los padecimientos y dolencias del cuerpo que no respondían a causas claras y factibles (por ejemplo, una caída o una herida accidental) sino que se originaban de causas ocultas y desconocidas pero en las que se notaba que el cuerpo funcionaba de manera independiente de la mente, eran atribuidos a lo oculto, lo sobrenatural, y por ende, fuera de lo natural y solo solucionable desde fuera de ello, a pesar de tratarse del propio cuerpo de uno.

un asunto. La falla del conocimiento del mundo natural es algo que luce impropio e injusto, porque puede ser conocido a poco de mejorar los medios y el esfuerzo con respecto a tal conocimiento. Y ese mundo natural puede rendirse ante la energía de nuestra búsqueda e investigación, es decir, es algo que puede ceder a nuestra voluntad.

En cambio, en el mundo sobrenatural, la imperfección y la inexactitud con respecto al mismo es básica, es esencial: se trata de un ámbito radicalmente distinto de aquél en que vivimos, nos movemos y tenemos nuestra existencia. No es simplemente una cuestión de grados o cantidad de conocimiento, un problema cuantitativo, ni es una cuestión del modo en que *creemos* o pensamos en ese mundo, es decir, un problema cualitativo. Aún si confiamos en la existencia de ese mundo sobrenatural, no por ello se nos abrirán los conocimientos del mismo ni mucho menos la experiencia de tal cosa. No se nos da nada directamente por nuestra voluntad con respecto a ese mundo, sino que accedemos a lo pertinente a él de manera indirecta. La misma creencia en ese mundo es imperfecta y puede llegar a ser débil, aunque razonable y afectivamente *queramos creer* en tal mundo o dimensión del ser.

Como se decía líneas atrás, cuando se reprocha que toda tentativa de experiencia o intento de conocer sobre ese mundo es frustrada por la falta de constancia de los fenómenos que de él provendrían, así como su imposible manipulación y sometimiento a prueba, repetición, confirmación y verificación, todos esos reclamos son absolutamente justos: lo que hacen es confirmar precisamente la naturaleza distinta y ajena de ese mundo sobrenatural. Un mundo con respecto al cual no funcionan los mismos criterios que se emplean con respecto al mundo natural. Digamos, de paso, que, se le llama *sobrenatural*, pero no hay razones para pensar que está por encima o al lado o aún *junto* a este mundo, de alguna manera ontológicamente mezclado con él, *al lado* de él, o entremezclado con él en forma misteriosa.

Así pues, el ámbito de lo sobrenatural no muestra satisfactoriamente unas características o elementos que podemos señalar o destacar como constantes y presentes en cualquier momento u ocasión de esa misma realidad. Al contrario: uno de los rasgos de tal ámbito es justamente ser elusivo: que sus fenómenos no son repetibles ni 'controlables empíricamente'. Y ello es así, porque lo sobrenatural se establece en principio como un área no pasible de una observación controlada. Pero este rasgo, que sería un defecto o falla en el ámbito natural, no lo es en el ámbito sobrenatural, sino que corresponde netamente con lo que ese fenómeno es, puesto que se define como trascendente a lo natural, y por lo tanto, separado de él y no sujeto al mismo tipo de observación o inquisición como aquél. *No sigue las reglas de nuestra realidad*. No funciona como nuestro mundo. Sería incoherente, si no contradictorio o hasta absurdo, que ese mundo sobrenatural no solo respondiera a las exigencias y criterios del mundo natural, sino que pudiera ser abordado *técnicamente* desde esta dimensión natural, que es radicalmente distinta a la de lo sobrenatural.

De hecho, todo el asunto de la *percepción* de unos supuestos fenómenos sobrenaturales, en su misma presentación *en esta* realidad natural, plantearía una especie de contradicción o paradoja frente a todo lo que se ha dicho antes en los párrafos anteriores: Si esa dimensión de lo sobrenatural es fundamentalmente distinta a la natural, ¿Cómo y por qué se dan fenómenos de ella *en esta* realidad natural? Deberían estar aparte una de la otra, sin poderse mezclar una con la otra, como esas esencias filosóficas al estilo de la *res extensa* y la *res cogitans* de Descartes, que no pueden mezclarse porque son netamente distintas.

Pero sucede que con los relatos de lo sobrenatural toda la misma idea de lo sobrenatural se da porque se propone como algo que proviene de tal ámbito, que viene a tener inserción, presencia e injerencia en el ámbito natural: *se revela* en lo natural, como si pudiéramos ver o asomarnos, imperfecta pero fehacientemente a ese otro mundo a través de una cierta ventana *en este mundo*.

Esa ‘cierta ventana’ es la percepción sobrenatural.

Es verdad que postular una idea no significa darle existencia real, pero si la idea es razonable y plausible y contiene suficientes relaciones e imbricaciones con otros conceptos que permiten erigir un sistema coherente, y aún si se pueden superar las posibles contradicciones o contrasentidos o aún oscuridades adheridas a esa misma idea, ella, aún sin poder decirse que sea verdadera de manera axiomática y exactamente evidente, de manera indubitable, es, sin embargo, *creíble*.

Es lo que ha pasado con el ámbito de la realidad sobrenatural: no hay prueba que convenza a un buscador o inquisidor exigente de la existencia de esa realidad fuera de toda duda; no hay pruebas para *saber* de esa realidad, ni métodos rigurosos y precisos para *conocer* sobre ella de manera estricta y exacta, pero hay razones para *creer* en ella. Muchos lo han hecho, muchos no lo han hecho. Más allá de tal decisión, los límites de la presente investigación son dar cuenta de cómo muchos hombres han tratado sobre los supuestos reportes y características de tal realidad sobrenatural y su percepción, antes de pasar a cómo lo ha hecho el autor principal aquí estudiado.

Dicho todo lo anterior, no está de más recalcar un hecho ya señalado páginas antes que es éste: en la experiencia común antigua, los dos ámbitos nombrados a lo largo de estas elaboraciones, el natural y el sobrenatural, aun pudiendo ser notados uno con respecto al otro como *distintos*, no se encuentran apartados o divorciados en la experiencia y conciencia de las personas a modo de compartimientos estancos, hermética e impermeablemente cerrados y separados uno del otro. Al contrario, para los hombres antiguos y para el llamado hombre primitivo, tanto el del más remoto pasado como los que aún pueden ser llamados así hoy por haber conservado los rasgos de ese lejano pasado, ambos mundos, el natural y el sobrenatural, no solo están muy

conectados, sino que se pasa del uno al otro cotidianamente.⁵⁸ Enfermedades, gestos, signos, palabras, y eventos pueden tener un significado natural tanto como sobrenatural, y a veces más el segundo que el primero. De hecho, por ser la consistencia de lo sobrenatural más *oculta*, más invisible, más desapercibida, más imprecisa, más vaga, más inasible, se anda con más cuidado acerca de ella. Esto significa que la conciencia y la atención lanzan sobre lo percibido como sobrenatural, en cualquiera de sus fases o manifestaciones, un cuidado especial.

Este especial cuidado con respecto a lo que se considera sobrenatural, oculto, y más conectado o relacionado de manera más específica y fuerte con ese ámbito, preparan, a mi juicio, el espacio de *lo sagrado*. Lo sagrado vendrá a ser como una noción de aquello sobre lo cual confluyen la atención y la conciencia más dedicadas y en más procura de un tratamiento delicado de eso que se relaciona con lo sobrenatural.⁵⁹ De

58 Una razón posible para esta *indiferenciación* elemental en las primeras etapas de la vida humana pienso que se hace evidente en el hecho, recuperable y evocable por todos en la reflexión, de que tenemos una *vida interior* del pensamiento, en la cual se da algo que puede sorprender nuestra sensibilidad si atendemos con cuidado a ello: lo que es patente a nuestra conciencia, queda, sin embargo, salvo raros casos, *escondido* a las conciencias de los otros. El primer testimonio de una realidad *oculta*, que no es revelada a los demás sino a mí mismo, es el testimonio de mi propia conciencia con mis actos de pensamiento. Los actos de mi conducta externa quedan revelados al mundo y a los demás, y puedo ser juzgado y conocido por otras conciencias por esos actos de conducta externa. Mas los actos interiores de mi mente apenas me son conocidos sino a mí mismo, aunque algunos me pueden ser conocidos bastante bien, quizá inclusive mejor muchos de ellos que los actos de *afuera* de mi mente y mi cuerpo, o sea, mejor conocidos que otros actos del mundo. Ese primer misterio sorprendente nos muestra que ya en nosotros mismos se da una partición entre un ámbito y un ser abierto al mundo y a los otros, y otro ámbito y ser que es cerrado al mundo y a los otros, e inclusive a uno mismo (pues, ¿quién puede blasonar de conocerse a sí mismo de perfecta manera? Y sin embargo, podemos ser para nosotros mismos el objeto mejor conocido, o el menos mal conocido). Si uno lo ve de este modo, la idea de lo *oculto* y aún la de lo sobrenatural, no solo deja de ser extraña, sino que hay toda una sensatez en asumirla como algo elemental y hasta 'lógico' de pensar, dado el modo como acaece nuestra condición de seres ante el mundo, que guardan frente a él una parte oculta propia, solo conocida por cada uno y dada a conocer a los otros en actos o palabras. Con la evolución de la humanidad se irán planteando muchas otras alternativas válidas para explicar y comprender el mundo, pero esta primera aprehensión al hecho doble de lo cuantitativamente presente a todos y lo cualitativamente presente a uno y oculto a los demás no deja de tener relevancia como elemento que permite una mejor comprensión de las relaciones del hombre con lo que se concibe como lo oculto. Desde luego, es un punto interesantísimo para una antropología y una fenomenología y quizá hasta una psicología del hecho sobrenatural, pero es imposible aquí desarrollarlo sino apenas dejar constancia de una línea de búsqueda con respecto a ello.

59 Como se está hablando aquí de una cuestión por partes, como si tuviese una primera etapa (= revelación y conciencia de lo sobrenatural) y luego una segunda etapa (= eclosión de lo sagrado), que luego podría derivar en otras etapas (= diseño de rituales, confección de fórmulas mágicas, míticas, o poéticas de impetración o exhortación o de otro tipo, diseño de objetos e instrumentales religiosos, etc.), ello daría la idea de que los sucesos ocurren gradual o cronológicamente. Lejos de mí esa intención. Es verdad que los últimos puntos, relacionados con rituales y fórmulas verbales, podrían irse dando en el tiempo, una cosa, luego otra. Pero los dos primeros aspectos básicos, la revelación y lo sagrado, aunque los he mostrado separados y descompuestos en el análisis, no se dan propiamente así: una cosa primero (la revelación) y luego otra después (lo sagrado) sino que, de alguna manera, la conciencia de la presencia de uno, el primero, conlleva *inmediatamente*, diría inclusive que de manera subitánea, la conciencia de lo otro, lo sagrado. Un ejemplo *ad hoc* con respecto a esto es el caso de Moisés frente a la zarza ardiente (*Éxodo*, III, 1-5). Moisés se da cuenta de que eso que está viendo es un prodigio, algo extraordinario, pero no lo da como sobrenatural aún. Cuando se acerca a ver de qué se trata la cosa, oye la voz de Dios, y aún así no se arredra ni cae en tierra (= 'aterado', algo usual frente a lo sobrenatural), sino que, cuando Dios lo llama, contesta simplemente "aquí estoy". ¿Y qué dice Dios? (esto es lo importante). Le dice: "No te acerques, quítate las sandalias, porque el lugar en que estás *tierra santa* [sagrada] *es*" [יהוה שדק־חמדה , *idmat-qodesh hu*]. Es decir, de una vez las prevenciones frente a lo sobrenatural: guardar distancia,

tal modo que, por ejemplo, las ropas son tratadas bajo una rutina común determinada, pero la ropa asociada con lo sagrado tiene un tratamiento y una connotación especial, y manejada con más respeto y cuidado (y son más caras). Y lo mismo con sustancias como perfumes o aceites, así como gestos y palabras, y también cuestiones abstractas como el tiempo. Lo sagrado es, además, una categoría de *lo interno* que viene a manifestarse en *lo externo*. Por eso, puede ser compartido o convivido aún con quienes no “creen” en ello, pues *el lugar* sagrado es el mismo, sea que se crea o no en ese carácter sagrado que se le adscribe. Y *el momento* sagrado es el mismo, sea para el que lo honra y lo vive a plenitud por creer y estar en el carácter sagrado que se le atribuye a tal momento, sea para quien no se adhiere a ese carácter. Y *el acto* sagrado – por ejemplo, el rito – es el mismo para el que lo vive desde la fe y para el que lo ve “desde afuera”, desde una conciencia en la que no hay para él nada sagrado en ese acto, y no por el hecho de que no exista lo sagrado en *ese* acto en particular, sino porque no acepta la categoría de lo sagrado (desde ese particular punto de vista de una trascendencia a lo sobrenatural), o tal categoría le es incomprendible a su mente.

Y sin embargo, por su carácter *externo*, lo sagrado hace confluir las conciencias de todos quienes participan, confluyen y conviven en ello. Desde luego, quienes tienen el “contexto” ya previamente de lo sagrado, el marco referencial de ello por así decirlo, pueden estar mucho más en consonancia o sintonía con el espacio, el acto o el momento sagrado, que aquellas personas para quienes lo sagrado no les diga mayor cosa.⁶⁰

En el último caso aludido, el del tiempo, se nota mucho la fuerza de lo sagrado, porque la idea de tiempo se asienta en la expectativa del mismo, y luego, la del transcurrir en el mismo y por último, en el recuerdo del mismo. De tal modo que todos los días podrán ser iguales o semejantes, de una manera más o menos indiferente, pero

ejecutar acciones determinadas, y acoger la definición del espacio como sagrado y bajo esa palabra. Cfr. *The Koren Jerusalem Bible. Hebrew / English Jewish Scriptures*. Koren Publishers, Jerusalem, (en hebreo e inglés), 2008, consultada en la página web: <https://books.google.co.ve/books?id=qA9TAiOie1oC>.

60 Muchas cosas podrían decirse al respecto de lo aquí planteado. Una es que lo sagrado en el contexto de unas determinadas manifestaciones religiosas, generalmente no será comprendido o aceptado por alguien que entiende las características conceptuales de lo sagrado o vive lo sagrado dentro de un sistema distinto a ese contexto. Inclusive, eso sagrado que observa puede serle netamente irrelevante, a pesar de ser una persona con conciencia religiosa. Por ejemplo, un católico devoto mirando una ceremonia de la oración musulmana en la Kaaba o un acto sagrado budista en que se recita el *Pancha Sila* (Una recitación frecuente, a modo de rezo, de los votos Budistas). Podemos imaginar innumerables ejemplos de esto. Pero, en contraste con lo expuesto, me gusta pensar que ha habido y hay personas con una sensibilidad religiosa tal, que pueden sentir la presencia de lo sagrado, y la profunda emoción y significación que ello comporta, en una ceremonia o acto religioso de una fe distinta a la suya. Creo que ello es más valioso, porque significa que, independientemente de que haya una *trascendencia* del contenido de lo religioso y lo sagrado en la existencia, sí puede haber al menos, “tejas abajo”, una trascendencia humana de personas con ese sentimiento que va más allá del puro respeto, y llega a alcanzar la veneración y admiración por el sentimiento religioso y la verdad religiosa del otro. Sentimiento que no es sentimentalismo, sino sensibilidad culta. Es decir, se muestra aquí un atravesar o cruzar de uno, con sus propias miras, prejuicios y valores, hacia el otro, hacia el encuentro y recepción del otro, en una de las dimensiones más profundas y significativas de la vida. Para mí, hay en esa actitud un gran valor. Entre quienes he podido constatar dicha actitud están cinco personajes de la espiritualidad y la ciencia de nuestra época: Thomas Merton, André Parrot, Pedro Juliá Mayol, Raimon Panikkar, y Henri Le Saux.

el día en que se realiza algo sagrado es especial. Y todas las horas podrán ser también indistintas o tan buenas unas como otras, pero la hora para realizar los actos sagrados es especial, y tratada con más cuidado y dedicación. Esto ya implica un cambio en la conciencia y la atención con respecto a lo que nos rodea, y ese cambio ya altera nuestra experiencia y relación con el mundo. De modo entonces que la expectativa del día, la hora y el momento sagrado, van montando una tensión notable, que se traduce además fácticamente en toda una preparación visible para lo sagrado. Luego, en el momento de lo sagrado (y hay *capas* de momentos en eso mismo sagrado⁶¹) se vive el tiempo, o mejor dicho, la temporalidad, de una manera más concentrada e intensa.⁶² Por último, una vez pasado el momento sagrado, queda en la memoria como un hecho significativo y valorativo que sirve de fundamento e inspiración para la acción y la conducta. Aunque muchos de estos aspectos fueron notados a lo largo de toda la historia en diferentes pueblos y tradiciones, debe decirse que uno de los primeros que los notó como signos *objetivos* de un fenómeno que se podía estudiar en sus manifestaciones externas fue el pensador estadounidense William James (1842-1910), en su célebre obra *Variedades de la experiencia religiosa*.

En cuanto a las fuentes o restos que nos permiten conocer mejor la noción de lo sobrenatural en la antigüedad, puede decirse que esta misma empezó a ser concebida desde los ámbitos de lo mítico, la religión y lo sagrado. Esos ámbitos pueden ser postulados como *horizontes* desde los cuales se piensa y se tiene la noción de una realidad extranatural. A este respecto, prácticamente cualquier revisión de los textos y fuentes de antiguos credos comporta una o diversas nociones de lo sobrenatural, tanto en cualidades asignadas a seres como vegetales, personas o animales, como en la imaginación de lugares en la existencia o en la ultratumba que presentaban como característica principal o importante la de poseer un carácter sobrenatural.

“Un carácter sobrenatural”, esto es, un carácter *dobles*, en el cual lo que se muestra a nuestra realidad actual, presente, corresponde a otra realidad distinta a ella. Esta

61 Como por ejemplo, para aludir a algo cercano a nuestra experiencia común, durante la misa católica, no todos los momentos son igualmente sagrados, sobre todo en el sentido de lo *solemne* y lo devoto, sino que hay diferencias entre unos momentos y otros. Los momentos que rodean a la comunión son singularmente significativos, de manera diferente a los momentos de la lectura de las Escrituras, o de la recitación del *Credo*. Podría hablarse de distinto *espesor* de lo sagrado durante y en todos esos y otros momentos, pero no se puede dedicar mucho a este tema, aquí tratado solo incidentalmente, aunque es, ciertamente, un tópico de ricas relaciones y connotaciones.

62 Todo aquello de lo que se está hablando aquí conlleva también cambios y condiciones somáticas que son evidentes y significativas, como alteración del ritmo respiratorio o aumento del ritmo de los latidos del corazón, por hablar de algunas de las más obvias. No me estoy refiriendo aquí a conductas o accesos místicos, sino a algo más sencillo: la devoción de un creyente ante un acto sagrado. Es verdad que no todos los creyentes son así tan devotos. Y en el catolicismo, a veces pareciera que los fieles están afectados más bien de una suerte de anestesia espiritual, ya por su actitud en la misa, que deja mucho que desear, como por su *mecanicidad*, que dice tristemente de su condición de indiferencia o aburrimiento. Ciertamente, me refiero en esto no a una mayoría, sino a una minoría de personas que así actúan; pero esa minoría es probablemente más grande que la minoría que asiste al culto con devoción.

segunda realidad se presenta como más permanente e independiente del mundo y de nosotros y nuestros sentidos que la primera. Por ello, es tenida o considerada, en principio, como más poderosa: porque es más especial, más inopinada e impensada, menos intencionada, menos controlable y más indeterminada, más libre (con una libertad que alcanza inclusive al sujeto perceptor, es decir, a nosotros los seres humanos mismos que seríamos quienes tendríamos esas percepciones), más casual, accidental u ocasional, pero teniendo estos tres adjetivos su significación más original y neta: lo que surge o se da *para* un caso, una instancia o una ocasión específica. Dicho lo cual, se afirma que, a pesar del carácter elusivo de lo sobrenatural, pueden existir relaciones con ello, y, fundadas en esas relaciones, se pueden establecer los fenómenos de las percepciones y los perceptores de lo sobrenatural.

Mientras que la percepción natural luce, al ánimo de quien percibe, como un proceso controlado en gran parte por el sujeto perceptor (por medio de la atención, la observación, la concentración, etc.), la percepción sobrenatural no obedecería a dicho control. Casi no hay nada que podamos hacer para propiciarla ni aumentarla, y, de manera característica, todo lo que se haga, subjetiva, instrumental o artificialmente en ese sentido delata de modo significativo la debilidad del sujeto perceptor.

Por consiguiente, se tratarían esas percepciones de algo más allá de nuestro poder. Inclusive si pensáramos que se trata de instancias inmanentes, no netamente sobrenaturales, dependientes de nuestra psique y nuestras pulsiones mentales internas y escondidas a la conciencia, no deja de ser tal cosa algo sorprendente y aún misteriosa.⁶³ Ciertamente, un ámbito de la vida no regido explícita y claramente por la voluntad como lo son otras instancias de la existencia.

Pero al principio, al menos en los relatos que podemos llamar *fundacionales* de algunas de las culturas más importantes de la antigüedad – como en el caso de los hebreos o los griegos – no aparece bien delimitada o específica la noción de lo sobrenatural. Por ejemplo, en dos obras de las más antiguas de la humanidad: la *Biblia* y *La Iliada*, aunque están presentes Dios o los dioses, interviniendo en los asuntos

63 Aquellos que, no sin derecho, adscriben toda instancia usualmente atribuida a lo sobrenatural a cuestiones meramente de alucinación, impulsos inconscientes o del subconsciente, autosugestión, y otras, parecen no darse cuenta de que al restringir el origen de tales cosas a causas más o menos naturales o culturales, y en cosas explicables “por la mera razón”, no explican ni dan cuenta cabal de tales cosas, que siguen siendo extrañas y de origen desconocido. Cambiar la atribución de “posesión diabólica” por “neurosis”, a pesar del cúmulo de obras que tratan sobre este último concepto, no necesariamente dice más o mejor sobre el fenómeno en cuestión, del cual si algo concreto y común admiten quienes más seriamente lo estudian es lo poco y mal conocida que es tal cosa llamada “neurosis”. Con respecto a esa actitud casi mágica de pensar que asignar un nombre a algo ya disuelve todo misterio de ese algo, ello me recuerda la superioridad de algunos médicos, que se sienten seguros y sabios frente al vulgo con respecto a una rara enfermedad, porque aquél no conoce nada de la misma y en cambio éstos le han podido dar un nombre y una caracterología, con lo cual consideran que ya “empiezan a conocer” el fenómeno en cuestión. Pero, estar en la puerta y aún en el umbral, no es entrar. No es poco dar un nombre y conocer unas características, pero no es precisamente saber lo que una cosa es. En el surgimiento de la reflexión sobre esta cuestión, de la diferencia entre la mirada de los legos y la de los doctos, aparece la pregunta sobre qué clase de conocimiento constituye aquello que llamamos *una descripción*.

humanos y hablando al hombre, no parece haber una separación tajante o un ámbito específico de lo divino y lo sobrenatural. Es solo a medida que surgieron relatos más avanzados y complejos, así como condiciones radicalmente distintas de las presentadas al principio de tales reportes, que se puede ver aparecer un área de la vida que, sin embargo, responde a lo contrario a la vida, es decir, a la muerte y a lo espiritual, concebido como *lo que sin tomar espacio aborda al hombre desde su esencia más íntima y le señala no solo unos orígenes desde los cuales debe lanzar su existencia, sino los alcances de ese compromiso humano con la vida presente.*



Ilustración 1. “Es solo a medida que surgieron relatos más avanzados y complejos, así como condiciones radicalmente distintas de las presentadas al principio de tales reportes, que se puede ver aparecer un área de la vida que, sin embargo, responde a lo contrario a la vida, es decir, a la muerte y a lo espiritual, concebido como *lo que sin tomar espacio aborda al hombre desde su esencia más íntima y le señala no solo unos orígenes desde los cuales debe lanzar su existencia, sino los alcances de ese compromiso humano con la vida presente.*” (p. 43) Imagen: Cadáver enterrado con las cosas de su vida, ... para la otra vida. Fte.: https://www.facebook.com/photo/?fbid=994894864743989&set=a.976811763218966&_rdr Foto de la excavación de una necrópolis de la edad de cobre (sig.V a.C.), realizada en 1970 cerca de Varna, en Bulgaria.

Por otro lado, la cuestión de plantear una realidad alterna a aquella en la que estamos en la existencia no solo supone en sí la posibilidad de una trascendencia, sino que, además, sugiere, por la conciencia misma de esa realidad alterna sobrenatural, que hay una forma en que ella se nos comunica, y por la cual podemos, en principio, darnos cuenta de que hay una tal realidad sobrenatural. Es decir, se establecerían relaciones entre esta “dimensión” natural en que estamos y la otra dimensión sobrenatural.

De hecho, como diría Ibn Jaldún siglos más tarde, aunque todo hombre pueda ser objeto y receptor de al menos algunos de esos reportes desde lo sobrenatural, en realidad, este tipo de recepción o percepción, al menos en su grado concebido como más excelente, solo ha sido alcanzado por pocas personas. *Y característicamente, mientras que en la percepción natural se privilegian aptitudes o virtudes propias del desarrollo de la atención o la inteligencia, en la percepción sobrenatural no necesariamente intervienen tales cualidades, pues tales percepciones le son dadas a personas que parecerían a veces las más improbables de poseer tales conocimientos o reportes o de tener la aptitud para una percepción tan especial.*

Se suele adscribir la capacidad de la percepción sobrenatural a cualidades de piedad y bondad moral, pero ha habido innumerables personas piadosas y morales en diversas religiones que no han tenido tales percepciones (y algunas de quienes han tenido esas percepciones no eran siempre excelentes en tales cualidades...) ⁶⁴. Es verdad que los místicos –de los cuales también tratará nuestro autor en su estudio – pueden acceder a las percepciones sobrenaturales, pero en su caso dichas percepciones son característicamente menos informativas y más de carácter extático. ⁶⁵ El perceptor sobrenatural

64 Con todo el respeto y deferencia que merezcan las figuras proféticas, uno no puede evitar tener muchas dudas y hasta resquemores de constatar la conducta de algunos profetas, tanto en la Biblia como en otras tradiciones. Quizá ello se deba a la fuerza de la idea moral (o moralista) en nuestra cultura actual, que nos hace ver el mundo de valores que existía en las tradiciones precristianas y antiguas como el predominio de un *ethos* salvaje, implacable y hasta inhumano en muchos aspectos, o por lo menos con muchas concesiones hacia la crueldad y la arbitrariedad, concesiones que nuestra época considera no deben hacerse. El actuar inescrupuloso, abusivo, mentiroso, taimado, excesivamente irascible, absurdo, despótico, caprichoso, lo podemos encontrar en muchos profetas, y a veces, en el dios o los dioses que aparecen central o lateralmente en el relato (Cfr. el *Yahvéh* del Génesis y su cólera y sus celos, así como la cólera y las tramposerías de los dioses griegos, nórdicos, arios, o egipcios, etc.). Repito: nuestra época se rebela contra figuras así, y no las considera para nada ejemplares. Pero –y es algo a tomar en cuenta – una cuestión a considerar es si tales figuras tendrían que ser modeladas sobre lo real o sobre la ficción. La ficción es ciertamente valiosa y creativa con respecto a la elaboración de valores, pero los valores más profundos son los que pueden no solo trascender lo crudamente real, sino que pueden ejecutar esa trascendencia porque *están basados en y se construyen desde* seres reales (y ya en una relación con la existencia real, más que hablar de valores, se impondría hablar de virtudes, sobre todo si se las entiende como poderes del ser sobre sí mismo). En este sentido, las contradicciones y despropósitos, éticos, morales o aún de la decencia más rudimentaria, que seguramente pudieran encontrarse en figuras como Aquiles, Krishna, Manú, Zoroastro, Abraham, Jacob, José, Moisés, y un largo etc., lejos de desdeñarse de esas figuras, nos las hacen más patentemente humanas, con una grandeza que va más allá de la simplicidad unilateral de una moralidad ordinaria afirmativa y benevolente, pues abarca toda la gama de la actuación personal de seres terrenales, débiles e imperfectos, y en quienes sus limitaciones no cercenan su proyección trascendente.

65 Casi podría decirse, en el caso de los místicos – que muchos suelen considerar los perceptores sobrenaturales más excelentes, pero yo, aunque estimo mucho a los místicos, no comparto esa opinión – que el beneficio de sus percepciones es el mismo goce y seguridad hasta la certeza que obtienen con respecto al objeto de sus creencias. Pero, en cuanto a reportes sobre la realidad sobrenatural, el favor de los místicos es bien flaco. Y muy justamente, pues

constituye un personaje *sui generis* no solo en la cultura árabe que luego examinaremos, sino en general, en todas las culturas del orbe. Quizá la característica más curiosa y discutida de tales sujetos, vis a vis la percepción natural, sea la de que ellos no piden ni aspiran al 'don' que les es conferido de ser perceptores sobrenaturales, mientras que en la percepción natural, en general todos los humanos ponen su esfuerzo en ser mejores perceptores, al punto de que la definición de una persona inteligente, o prudente, o astuta o atenta, o alerta, o avispada, es que se trata de un ser que capta excelentemente la verdad y la información del ambiente, ya por procesar magistralmente su percepción sensible, ya por además combinar esa destreza con la agilidad y maestría de su entendimiento. Pero, en la percepción sobrenatural, no tienen tanta relevancia todas esas cualidades naturales y humanas recién nombradas. A veces, inclusive, dicha percepción sobrenatural es recibida por personas que, lejos de poseer una inteligencia o atención privilegiada, están más cerca de la incapacidad y debilidad mental.

Uno de los rasgos de tal recepción de lo que proviene de lo sobrenatural es que en ella se perciben rupturas o espacios de discontinuidad con el orden temporal de los acontecimientos. Ello se manifiesta con la expresión que es más característica de tales percepciones, que es la profecía, es decir, la declaración, sobre todo pública, de contenidos referidos a cosas ocultas o futuras. Esto es lo que más ha impactado históricamente en los casos de la percepción sobrenatural, porque tales tipos de noticias son las más sorprendentes, habida cuenta de que no hay explicación de cómo se puede obtener el conocimiento de lo oculto o del porvenir. En este sentido, la percepción sobrenatural cobra aquí un significado epistemológico, en la medida que sus contenidos pueden ser considerados como reportes con información relevante o pertinente con respecto a la situación en el mundo natural presente y su porvenir. Tal hecho, a la vez, significaría otra intrusión del mundo sobrenatural en el mundo natural, con lo cual vuelve a cumplirse la paradoja de tener dos ámbitos separados y absolutamente diferentes, pero con comunicación entre sí. Una comunicación que, si bien intenta racionalizar o regularizar las relaciones entre ambos ámbitos, cuando ésta se establece desde lo humano a lo sobrenatural, sería especialmente peculiar e irregular cuando se establece en sentido contrario: desde lo sobrenatural a lo natural. Lo interesante e importante que en este párrafo quiero destacar de tal intercomunicación es que en ella se constituyen *reportes que originan conocimiento*, en cuanto ello puede significar de nota, información y rendimiento de cuentas acerca de algo, y de ahí el filo epistemológico al cual he aludido incidentalmente.

rara vez dan tales reportes, y en todo caso, declaran sin ambages su incapacidad y torpeza en ese sentido, no solo en cuanto a alcanzar reportes inteligibles al efecto, sino de, aun teniéndolos, poderlos transmitir o relatar de manera coherente y clara. En el caso de los místicos, su percepción sobrenatural tiene un efecto más claramente *moral* que cognoscitivo: alcanzan una alta felicidad en los momentos de su acceso místico a la realidad sobrenatural, pero no pueden o no quieren reportar nada de o sobre ese estado. Y algunos de los pocos reportes que han difundido, salvo ciertos detalles interesantes o una posible calidad literaria o estética, suele ser muy banal y simple, o cae en lo críptico y oscuro. Ninguna de ambas relaciones sirve a mi juicio para mucho.

Desde luego, las explicaciones que se han tratado de dar a los fenómenos de la percepción sobrenatural han podido ser más complejas según la clase de entendimiento que haya acerca de qué es la percepción en sí, y qué sucede cuando se da el proceso perceptivo, y qué recibimos cuando decimos que percibimos algo, inclusive en la experiencia de la percepción sensorial simple. Por eso era conveniente examinar en una suerte de relato histórico el desarrollo de las ideas sobre la percepción simple en el oriente mediterráneo que se ha hecho antes de esta parte.

Todo lo anotado hasta aquí en esta sección pudiera ser radicalmente rechazado, pero está este hecho: que la casi totalidad de las culturas admiten algún tipo de realidad alterna, englobada en lo que hemos llamado sobrenatural. Por otro lado, tal cúmulo de culturas tolera además, en mayor o menor medida, la diferencia e irregularidad del acceso a la realidad sobrenatural misma, así como las imperfecciones de que adolece el abordaje de dichas percepciones. Casi podría decirse que, puestas las características de ambas, las percepciones naturales y las sobrenaturales, son del todo opuestas unas a las otras.

No es tan radical así la cuestión, pero sí se dan ciertas oposiciones fundamentales que hacen de esa realidad sobrenatural una materia más de creencia en su posibilidad, que de conocimiento de su naturaleza. Esta es la objeción principal tanto desde la razón como desde el método científico, y repito: es netamente legítima. Estas serían, a grandes rasgos, algunas de las diferencias entre ambos tipos de realidades:

Percepciones naturales	Percepciones sobrenaturales
<ul style="list-style-type: none"> • Su acaecimiento es inmediato y constatable por la atención. • Son claramente discernibles los sentidos implicados en el acto de percepción. • Las percepciones son generalmente intersubjetivas por principio: lo que puedo ver o tocar otros lo pueden ver y tocar. • Las percepciones son experiencias de la mente y los sentidos humanos con las cosas del mundo. • Por lo dicho anteriormente, las experiencias pueden ser repetibles y constatables a voluntad de los perceptores. Esto implica que pueden ser sometidas a controles que infunden confianza y aún certeza en relación con ellas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Su acaecimiento es ocasional, esporádico. No siempre le es fácil a la atención registrarlos en detalle. • No son claramente discernibles los sentidos implicados en el acto de percepción. • Las percepciones son, más que subjetivas, individuales. Lo que el individuo percibe sobrenaturalmente no necesariamente lo pueden percibir otras personas. • Las percepciones serían experiencias de la mente y de los sentidos humanos (algunos de ellos al menos) con cosas que están fuera del mundo. • Las experiencias no son repetibles a voluntad de los perceptores. Menos aún pueden ser sometidas a controles exhaustivos o rigurosos⁶⁶ (aunque la exigencia de rigor y exhaustividad se da en relación con estas percepciones, pero en otro sentido.)

66 Las condiciones de rigor con respecto a estas percepciones tienen un sentido diferente al 'científico', pues se refieren a lo conductual (e inclusive lo moral), puesto que el perceptor debe observar ciertos protocolos que tienen que ver con su higiene, como vive, como viste, qué come, etc.

A continuación me referiré a los casos de seis culturas con respecto a la percepción sobrenatural: el antiguo Egipto, las sociedades mesopotámicas, los antiguos hebreos, los antiguos griegos, el cristianismo inicial y el Islam inicial. En unos casos habrá mucho que examinar y en otros no tanto, pero los presentes reportes, por necesidad breves, no nos permiten detenernos a profundizar, aunque anotaremos los casos en que hay líneas de búsqueda que pueden ser interesantes y pertinentes.

Capítulo III

Lo sobrenatural y su percepción en el antiguo Egipto

“Llor a ti, oh dios que haces avanzar el tiempo, residente entre todos los misterios, guardián de la palabra que pronuncio.”

Inicio del capítulo que trata de borrar toda vergüenza que haya en el corazón del dios, para el escriba Mesem-Néter, lugarteniente de Amón, del *Libro de los muertos*, No. XV.

La noción de lo sobrenatural, o más bien su insinuación en varias nociones que pueden ser calificadas bajo ese término como adjetivo, es bastante frecuente en textos y en el arte de la civilización egipcia. Al respecto, es útil hacer una breve disquisición geográfica acerca del país del Nilo.

A diferencia del lugar de origen de otras civilizaciones, el territorio en que se dio la civilización egipcia es muy particular. Es verdad que en variados puntos del globo encontramos civilizaciones nacidas a la orilla de grandes ríos, y en lugares de cruce y tránsito de pueblos. Pero, a rasgos generales, esas otras zonas carecieron de las características que tuvo el valle del Nilo, y que lo hicieron tan favorable a la vida.

En primer lugar, Egipto surge como una enorme zona desértica⁶⁷ interrumpida por el paso del Nilo. Éste, nacido en el corazón de África, viene a morir en el Mediterráneo, luego de atravesar más de seis mil kilómetros de recorrido. Además de posibilitar la vida en ese territorio desde los albores de la historia, hay que añadir que el Nilo experimenta una crecida variable cada año. Esa crecida sucede, salvo raras excepciones, en la misma fecha cada año, el día 6 de julio, lo cual coincide con el ascenso en el firmamento de la estrella Sirio (de la constelación del Perro o *Can Mayor*). Esta regularidad, además del hecho de que esa crecida deja en la tierra que inunda una rica capa de limo que contribuye a la fertilidad del suelo, posibilita obtener hasta cinco cosechas anuales de cultivo.

Tal característica significó que Egipto, tanto en la antigüedad como hasta hoy, aunque no es un país de grandes riquezas naturales y recursos, ha sido una tierra en la cual, por su trabajo constante, *sus habitantes nunca han sufrido ni hambre ni mi-*

67 En la superficie de la moderna República de Egipto cabría holgadamente nuestra Venezuela, o también Francia y España completas. Pero tal inmensidad es engañosa, pues la gente habita principalmente en la franja cercana al Nilo, lo cual representa un 6,6% del territorio total. Allí se concentra más del 97% de la población de Egipto, y por ello es que hoy esa nación es una de las más densamente pobladas del mundo.

seria. No masivamente, ni en comparación con otros pueblos y civilizaciones del orbe. Tampoco han sufrido cosas como huracanes, terremotos, lluvias incesantes, o tornados, como otros lugares del mundo. Ello diferencia al Egipto de otras antiguas y modernas civilizaciones, en las cuales la confluencia de características geográficas, climáticas, y recursos naturales, aún pudiendo ser estos más generosos que los del país del Nilo, no ha sido tan feliz.

Lo que quizá más contribuyó al florecimiento de la vida egipcia fue el fenómeno de la *regularidad*. La regularidad del Nilo permitió inclusive el desarrollo del calendario, y la inteligente distribución de las tierras trabajadas permitió el desarrollo de ramas complejas de las matemáticas, como la trigonometría. Más aún, esa regularidad permitió el surgimiento de la noción de una *vida buena*, y de una visión afirmativa de la existencia, que potencia inclusive nociones morales como la de la dignidad y la justicia, y actitudes como un general optimismo y sentido del humor que siguen hoy caracterizando de manera especial al pueblo egipcio. Esta actitud de confianza en la vida es un rasgo que diferencia notablemente a los egipcios de otros pueblos, como los de Mesopotamia, la India y la China antigua, las civilizaciones africanas y las de América.

Muchas personas piensan que la preocupación e interés de los egipcios antiguos en la otra vida y en los ritos fúnebres son muestra de que dicho pueblo poseía una visión negativa y triste de la vida, una perspectiva amargada por la constante presencia y conciencia de la muerte. Nada más lejos de la verdad. El pueblo egipcio tenía, como se mencionó, una visión afirmativa y hasta alegre de la vida, y ello se evidencia en su larguísima historia artística desde su remota antigüedad, así como en su literatura, sus costumbres, fiestas, modo de habitar, su culinaria y aún su artesanía. Todo ello muestra un pueblo decididamente inclinado al *goce* de la vida, sin caer en el hedonismo, y posesionado de una dignidad sin fanatismo y una paciencia sin apatía. Es notable además constatar que esa visión jovial y confiada se mantiene aún hoy en el Egipto arabizado e islámico. Precisamente, la preocupación con la muerte es la respuesta lógica a una vida vivida confiadamente, y la cual se espera *continuar* en el mundo de ultratumba. Es en la configuración de dicho mundo, por los mitólogos egipcios, donde notamos patentemente la presencia de lo sobrenatural, a veces de manera exuberante. Por ejemplo, no solo tenían los vivientes un alma que sobrevivía al cuerpo, sino varias especies de “almas” o elementos que permanecían o trascendían tras la muerte (de hecho, usar en este contexto el término ‘alma’ podría ser inapropiado, sobre todo por la distinta connotación que tiene este concepto en nuestra cultura). Al humano fallecido le sobrevivía el *Ka*, que era su energía vital, lo que distingue al vivo del muerto. Se le solía representar como un “doble” del difunto, bajo un jeroglífico que muestra dos brazos en alto. También se le describía como la ‘sombra’ del difunto, y como tal, estaba particularmente asociado a la presencia del muerto, y se le representaba conforme a eso, como una suerte de silueta humana, en negro, sin rasgos diferenciados. El Ka era como un

receptáculo de carácter material cuyo sentido era contener a la forma viviente. Las almas no podían volver a la vida si les faltaba el Ka, que podía ser el cuerpo momificado, conservado íntegro (aunque algunas de sus partes se guardaran en la tumba en frascos por separado). Esto tiene un sentido lógico si se piensa que una persona cuyo cuerpo hubiese sido destruido, ¿Cómo iba a poder volver a vivir si no tenía cuerpo donde alojar su alma? No pensaban que el cuerpo se iba a ‘recrear’ automáticamente llegado un cierto momento en el desarrollo de la creación.⁶⁸ De ahí que para los egipcios fuese tan importante conservar el cadáver. Para Aristóteles, siglos después, tampoco tenía sentido hablar de un alma sin cuerpo, puesto que el alma constituía la vida y sentido del cuerpo. Pero los egipcios sí podían concebir un alma *sin* cuerpo, solo que para ellos esa era una situación infeliz, como una vida literalmente sin sentido: una existencia fuera de cómo se entiende la vida humana presente, es decir, fuera de lo sensible.



Ilustración 2. Diversas representaciones del Ka. En la primera aparece de dos maneras, como un par de brazos que se extiende (con protección de una diosa, posiblemente Isis) y que en cada mano extendida arriba sostiene la *sombra* del difunto; en la segunda imagen aparece solo como la *sombra* del difunto, que ronda su tumba. En las otras representaciones, reproduce el jeroglífico de los dos brazos. En la que está al medio abajo, el Ka, además de la figura de dos brazos, luce como una figura humana que protege al ser de quien es *el doble*.

68 La noción de un cuerpo *reconstruido* como parte de una *resurrección* total de cada hombre vendría con el cristianismo, y específicamente con la doctrina de la resurrección en cuerpos gloriosos al final de los tiempos, expuesta entre otros por San Agustín en *La ciudad de Dios*, sobre todo en el libro XIII.

Además del Ka, estaba el *Ba*, representado figurativamente por un ave con cabeza humana, la cual, tras la muerte, volaba al trasmundo. El *Ba* sería la identidad espiritual humana, la personalidad particular del difunto (concepto que está más cerca de nuestra noción cristiana de alma). El *Ba*, tras su vuelo, debía volver a la tumba para recibir las ofrendas funerarias, pero necesitaba un espacio para alojarse al volver. Este espacio era el cadáver del difunto, preparado para albergar al *Ba* tras su vuelta del trasmundo.⁶⁹ La posibilidad de preparar los cadáveres surgió también de la misma naturaleza climática del desértico Egipto: los cuerpos de animales y hombres muertos en la aridez del yermo del país experimentan una momificación natural, toda vez que la pureza del aire unida a su sequedad impide que proliferen los microorganismos que usualmente desencadenan la descomposición de la carne. Los encargados de la preparación de los cadáveres mejoraron un poco este proceso de momificación natural.⁷⁰



Ilustración 3. Representaciones del *Ba*. En la primera, arriba, como la esencia vital del difunto, que sobrevuela sobre su cuerpo momificado. En la representación de la estatuilla a la derecha, el *Ba* lleva sobre su cabeza el disco solar, como indicando que recibe su fuerza del dios principal, Amón. En las imágenes de abajo confluyen las dos representaciones del alma humana, como *Ka* (*sombra* del difunto) y como *Ba* (espíritu vital del difunto). En las tumbas, aparte del lugar en que reposaban los restos del difunto, estaba una pequeña sala o habitación previa al sepulcro (que estaba sellado). En ella había una estatua que representaba al difunto, de tamaño natural, y receptáculos para depositar ofrendas y alimentos que los familiares del difunto traían de vez en cuando. La idea era que el *Ka* venía a habitar en algunos momentos en la estatua, y a consumir las ofrendas.

69 Las otras concepciones afines al “alma”, y en las cuales podían convertirse lo que quedaba de un difunto eran el *nombre propio* del difunto, que definía en un sonido la especificidad de la persona y concentraba su esencia; pronunciar y recordar el nombre del difunto equivalía a hacerlo existir nuevamente en forma concreta, y el *Aj*, un «estado espiritual iluminado», que permitía al difunto situarse entre las estrellas imperecederas, y que podría ser comparado con el estado de beatitud inmortal, evidentemente distinto de un simple estado de muerte, que es más parecido a un “dormir”, en espera del *despertar*.

70 En algunos lamentables casos lo empeoraron, debido al abundante uso de especies asfálticas y natrón.

Así, bajo la garantía de una técnica funeraria eficiente, pudo establecerse un sistema de ideas y creencias que podía ser coherente con lo que la realidad aportaba. Desde luego, en esta realidad egipcia, como en toda realidad más antigua de otros pueblos, lo natural y lo sobrenatural no se disociaban sino que a veces eran correlativos o aún indistinguibles. Confírmase también aquí la creencia paradójica en dos mundos separados y distintos, pero comunicados.

La medicina egipcia, así como otras artes, eran también cultivadas por el estamento sacerdotal de esa civilización. Si bien en esa medicina está contemplada la importancia e influencia de lo sobrenatural, ella fue desligándose cada vez más de las relaciones con ese ámbito, y ligándose a relaciones con lo natural más dentro del dominio del hombre, aunque se conservaron ciertas atribuciones a elementos y sustancias con una connotación sobrenatural.⁷¹ En realidad, en muchos aspectos, vemos históricamente un deslinde en la sabiduría egipcia entre lo natural y lo sobrenatural, como si poco a poco fuese separándose en la realidad lo que corresponde a causas naturales, a veces mal conocidas, de causas verdaderamente sobrenaturales. En el primer campo que empezó esto fue en el de la medicina, en la cual los egipcios eran tan excelentes como para que de otros pueblos –incluyendo los griegos– vinieran a estudiar ese arte allí. Pero, curiosamente, se constató la conveniencia de mantener, en lo posible y a nivel de las grandes masas, la creencia en ciertas manifestaciones específicas de lo sobrenatural, a veces de manera truculenta.⁷²

Otro testimonio de las ideas con respecto a lo sobrenatural y su percepción en el Egipto antiguo –quizá el principal– puede encontrarse en la elaboración de mitos, en lo cual los egipcios no eran distintos a otros pueblos. Sin embargo, hay dos casos que merecen mención, sin aún alcanzar lo profético (que sería el nivel por excelencia de la percepción sobrenatural, como se verá más adelante). Ambos casos muestran una inspiración que, asumiendo como base la idea sobrenatural y ampliándola, construyen nuevas estructuras de creencia y visualización de la realidad sobrenatural y sus manifestaciones. Estos dos casos son el *Libro de los muertos* y las ideas religiosas del Faraón Amenhotep IV Ajnaton o Ejnaton, en el ejemplo de dos textos atribuidos a su autoría.

71 En los egipcios antiguos, como en otros pueblos primitivos, toda dolencia, afección, y enfermedad, podían ser provocadas tanto por causas naturales como sobrenaturales (a veces indiferenciadas). Eventualmente, se fueron separando –a medida que se los conocía mejor– las causas naturales de las posiblemente sobrenaturales, y se fueron encontrando remedios o acciones con las cuales se podía curar o tratar las afecciones más en la mano del hombre. Sin embargo, la cualidad sobrenatural, desplazada de la condición que aquejaba al paciente, fue trasladada a las sustancias que le curaban, a veces, de una manera más matizada, no como un carácter sobrenatural en dichas sustancias, pero sí como dotadas de una *virtud* curativa (y no hay que olvidar que el término “virtud” originalmente significaba “poder”). En este sentido, Aristóteles mismo hablaba de la virtud “dormitiva” de ciertas plantas, lo cual, ciertamente, no es sobrenatural, pero en cambio ha sido siempre reconocido como una atribución de carácter metafísico.

72 Sobre ciertos medios artificiales y mecánicos para infundir devoción en las masas, Cfr. Kevin LA GRANDEUR: “Technology in Cross-Cultural Mythology: Western and Non-Western”, publicado como “Robots, Moving Statues, and Automata in Ancient Tales and History,” en Carol Colatrella, Ed.: *Critical Insights: Technology and Humanity*, Salem Press, Ipswich, Massachusetts, 2012, p. 16. Consultado en digital en: https://www.academia.edu/4009402/Technology_in_Cross-Cultural_Mythology_Western_and_Non-Western el día 5 de agosto de 2014.

El primer caso constituye una obra muy famosa del antiguo Egipto. Se la ha descrito como unas “instrucciones” o un manual de cómo actuar y sobre todo qué decir cuando se esté ante los interrogadores en el trasmundo. Los egipcios creían –de no tan distinta manera a como pensamos hoy los creyentes religiosos – que el mundo o la realidad estaba dividida en dos: este mundo y un trasmundo. Pensaban, además, que este mundo, a su vez, estaba dividido en dos: un cielo y una tierra. El segundo mundo que postulaban constituía una especie de sub-cielo paralelo al cielo de la realidad presente y cercana, y una sub-tierra o submundo, también paralelo al de la realidad que conocemos.⁷³ Pero, aparte de las zonas nombradas, había una tercera zona, llamada *Duat*, una región misteriosa, asociada a la muerte y al renacimiento o resurrección.⁷⁴ Es a los hechos que ocurren en esa zona que se dedica el *Libro de los muertos*.



Ilustración 4. Aparte del *Ka* y el *Ba*, estaba el *Aj*, representado por el ave Ibis. Esta ave también representaba al dios *Toth*, creador de la escritura y divinidad de la sabiduría (identificado por los griegos con *Hermes*). El *Aj* representaba al difunto en un estado de felicidad perpetua, tras el juicio de su vida terrena.

-
- 73 Más allá del cielo estaba la infinita expansión de *Nu* (o *Nun*), el caos que había existido antes de la creación. Este *Nu* (que tenía también su aspecto femenino, llamado *Naunet*) era algo acuoso, inerte, y constituiría la “deificación” del *abismo líquido primordial* en la mitología egipcia. Muy afín a la noción de ‘abismo’ que encontramos al inicio de la Biblia, en una de las ideas de abismo y de lo acuoso (לַעֲלֹת מֵהַאֲפֵס הַיָּם הַיְהוָה וַהַיָּם וְהַבְּהֵמוֹת וְהָאֲדָמָה יָבִישׁוּ וְלֹא-חַיִּים עָלֶיהָ וְהָאֲדָמָה יָבִישׁוּ וְהָאֲדָמָה יָבִישׁוּ וְהָאֲדָמָה יָבִישׁוּ). Ve Rúaaj Elohím merajefet ‘al penei hamaim,” “Y la tierra estaba desordenada y vacía, y la oscuridad cubría la faz del abismo. Y el espíritu de Dios aleteaba sobre la faz de las aguas.”, Génesis, 1: 2-3).
- 74 No se entiende bien si el *Duat* estaba debajo del cielo o de la tierra, pero había en ese lugar ríos, islas, campos, montañas y cavernas. Estaba habitado por dioses, semidioses y seres horribles (una de las primeras descripciones de un vampiro corresponde a uno de los seres que habitan el *Duat*: “el bebedor de sangre que viene del matadero”, aunque podría ser simplemente alguien que bebe la sangre derramada tras “beneficiar” al animal. Lamentable acto en todo caso). Pero el *Duat* no es un infierno, sino más bien, un lugar de pruebas para el alma. El *Duat* era también el camino que recorre el sol desde el ocaso hasta el alba: los egipcios pensaban que el sol cruzaba esta tierra paralela, constituyendo el “día” de la misma.



Ilustración 5. Diversas representaciones del *Duat*, el *trasmundo*, submundo o mundo de ultratumba de las antiguas creencias egipcias. En ambas se ven bien demarcados los límites entre *los espacios* del mundo terreno y el ultraterreno. Pero las actividades en ambos lucen semejantes.

El *Libro de los muertos*, que en su traducción castellana abarca más de trescientas páginas,⁷⁵ contiene abundantes himnos a los principales dioses egipcios, y sobre todo discursos, supuestamente dichos por los difuntos a los dioses, donde manifiestan su obediencia, su fidelidad, su buen comportamiento, y sobre todo su pureza. Ya solo por su extensión y detalle dicho texto merece no solo un señalamiento especial, sino una consideración reflexiva sobre la interrogante que plantea: ¿Qué significa una obra de tales pormenores y envergadura, con información minuciosa dedicada a esclarecer el modo de proceder en la ultratumba? ¿Qué significa o que nos debe y puede decir el testimonio de la existencia de esa obra con respecto a las ideas de los egipcios sobre la vida después de la muerte y nuestra relación con los seres divinos? No encontramos en otros pueblos una *seriedad* religiosa tan cuidada y densamente expresada como la que nos enfrenta en esta obra.

Se podría considerar mágico el contenido de *El libro de los muertos*, por esto: a menudo se expresan allí deseos de que se cumplan de buena manera cosas que se esperan, para bien del difunto y armonía con los dioses. Primero se expresa el deseo (por ejemplo, “que sea así”, “que suceda de tal manera”, “que se haga como debe ser”), y luego se dicen palabras que dan el deseo como un hecho realizado, que presentan la acción como

75 He utilizado aquí la versión en castellano traducida y prologada por Juan A. G. Larraya: *El libro de los muertos*. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 1982, pp. 366.

finalizada, como algo *perfecto*,⁷⁶ hecho (“¡Soy puro!”, “¡Soy libre!”, “Los dioses aceptan mis ofrendas y todos se desploman de bruces en sus puestos”⁷⁷). La forma cómo plantea el libro la culminación de las acciones del alma en su camino al trasmundo está expresada con las palabras de “cierre” de las acciones que se desea que queden ya definidas. Por eso se empieza pidiendo algo, y al final se termina diciendo que *lo pedido ha sido concedido*. Es por este tipo de manipulación con el habla que considero que el tono del libro es mágico.⁷⁸ Ahora bien, aquí lo sobrenatural se da supeditado a un modo de relación *religiosa*, en el sentido de que, más que ser un testimonio de *percepción* sobrenatural, lo es de comunicación *hacia* lo sobrenatural, es decir, más unidireccional y menos auténticamente perceptiva de lo sobrenatural: es el hombre quien se dirige a los dioses, no éstos hacia el hombre. Algunos capítulos son muy curiosos, pues piden que, una vez se esté en el trasmundo, *no se vuelva a morir allí*, ni se sufra de decapitación, o ataques de cocodrilos u otras bestias, y piden *la salud* en la ultratumba, y tener el vigor de los años mozos (“¡Hacedme fuerte! La diosa Nun juntó los huesos de mi nuca y de mi espalda, y ahora están como en el pasado...”⁷⁹). Asimismo hay indicaciones de qué comer y qué no comer en ese trasmundo, así como solicitudes *pidiendo aire* para ese mundo ultraterreno y recomendaciones para respirar. Ciertamente, no es una lectura para nada predecible ni banal. Sobre todo la metáfora del nacimiento del día, que disipa las tinieblas de la noche, y simboliza el renacer, está bastante presente a lo largo del libro.

Por último, para terminar aquí sobre esta extraordinaria obra, están los capítulos en los que el difunto pide transformarse “en lo que le plazca”, y luego, más específicamente, transformarse en un halcón de oro, o halcón divino, en gobernador de los príncipes⁸⁰ (esto no se refiere a una reencarnación, como podrían pensar algunos, sino a ser, en la ultratumba, como alguien con la dignidad de un gobernador) y aún convertirse “en el dios que difunde luz en la oscuridad”⁸¹ y en muchas otras cosas. La elaboración intelectual, la calidad literaria del texto, la exigencia formativa requerida para conocerlo y manejarlo, la profundidad del contenido, todo señala hacia el inmenso valor de esta obra, y aunque, como antes he dicho, es más un testimonio de las ideas humanas con respecto a lo sobrenatural, que una comunicación *desde* lo sobrenatural hacia lo humano, es innegable que el peso de la consideración sobrena-

76 Aquí, “perfecto”, también en su connotación gramatical, de una acción completa, que no queda pendiente a futuro.

77 Esta última estrofa no se refiere por supuesto a los dioses. Quienes se desploman son los mensajeros de los dioses, que podían ser malintencionados. Esos mensajeros, entre los hebreos y luego los cristianos (así como entre los mesopotámicos) eran los *ángeles*, cuyo nombre precisamente significa ‘mensajero’ en griego. Ahora bien, esos mensajeros entre los egipcios podían ser buenos o malos, así como entre los hebreos y cristianos, había ángeles caídos y ángeles fieles. En el ejemplo se da como un hecho el desplome de los malos mensajeros.

78 El Rig Veda de los hindúes también posee himnos parecidos, que se reconocen como mágicos, entre otras cosas, por expresar una intención que en el mismo texto del himno es finalmente dada por hecha.

79 *El libro de los muertos*. Himno LIV, p. 101

80 *El libro de los muertos*. Himno LXXXV, p. 143.

81 *El libro de los muertos*. Himno LXXXVI, p. 145.

tural es decisivo en su contenido. Trasluce en todo el texto no solo la intención, sino la plasmación como deseo consumado de *comunicar* con los dioses. Asimismo, luce patente la conciencia de que, a pesar de ser el hombre un ser ínfimo ante los dioses, hay un nexo y una voluntad que mueve a unirse y entablar nexos con los dioses. La conducta y la vida humana se presentan como en dirección a lo divino, proyectadas hacia ese ámbito como su destino natural, elemental. La vida en felicidad cerca de los dioses es lo que tiene sentido para la vida humana. Y el texto expresa esta motivación no tanto como un anhelo humano, o como un deseo que piden los hombres a los dioses, sino más bien como una rendición de cuentas en que los dioses *deben* cumplir sus promesas a los humanos. Es por todo esto que la palabra “mágico” que antes emplee para calificarlo, cobraría todo sentido, pues hay en esta obra, a mi juicio, una clara intención de manipular a los dioses, o mover de alguna forma su voluntad para favorecer los propósitos humanos, al menos en lo que tienen estos de mayor carga espiritual (o sea, el destino de nuestras almas). Y por ser tal tipo de deseos afines a la naturaleza de quienes pueden concederlos, se espera que no sean defraudados por las fuerzas divinas.



Ilustración 6. Esta es una de las imágenes más difundidas sobre el juicio de ultratumba según los antiguos egipcios. En un lado están Anubis (representado doblemente), el dios de la muerte y la momificación, conductor de los difuntos, que lleva en su mano izquierda la llave *Anj* (la llave de la vida) y que también figura al medio de la imagen ajustando la balanza. En un platillo de la misma están las acciones (la ‘vida’, el corazón) del difunto, y en el otro... la justicia, simbolizada por la pluma de *Mayet* (diosa de la justicia). El dios mixto Ammut, parte león y parte cocodrilo, espera los resultados para devorar los restos del difunto, si hubiere tal suerte. En el corazón se pensaba que residía la inteligencia, y si era inocente de mal la justicia lo favorecería. Ibis registra todo diligentemente, como dios de la sabiduría y la escritura.

La otra instancia señalada con relación a Egipto es la de las ideas religiosas de Amenhotep IV, llamado *Ajnaton* (= Que complace a Aton, divinidad que representa al disco solar en todo su poder radiante). Al respecto, recordemos que la civilización egipcia era politeísta, y que los muchos y variados dioses del panteón egipcio tenían labores o “cargos” muy específicos asignados a cada uno. Egipto había sido politeísta desde sus primeros tiempos como país civilizado, ya en épocas predinásticas. Ese politeísmo floreció y maduró, y como todas las armazones religiosas de ese tipo, adquirió justamente una estructura, con dioses principales y secundarios, y uno más poderoso e importante que todos los demás. Este dios central más preponderante era Amón, que representaba al sol. También hay que decir que los manejos de esta estructura religiosa iban cambiando en el tiempo, y en unas ciertas épocas algunos dioses se hacían o se hicieron preeminentes sobre otros. Entre los dioses principales estaban la divina pareja de Isis y Osiris, y las varias advocaciones al sol, como Amón (sol creador), Ra, y Atón.⁸² Pero durante la decimoctava dinastía, en el siglo XIV antes de Cristo, el faraón Amenhotep IV, apodado Ajnaton, promovió cambios radicales en la religión egipcia. Entre esos cambios estuvo el reemplazo del culto a las demás deidades, e inclusive a la principal en ese tiempo, Amón, por el solo culto al dios Aton, que representa un aspecto relacionado con Amón-Ra, que es el del sol en todo su poder, como arriba se dijo. Este nuevo y exclusivo culto, llamado por los egiptólogos “Atenismo” y también “herejía de Amarna”, duró alrededor de veinte años y fue la religión oficial de Egipto, quedando prohibidos los demás cultos. Desde luego, esto causó gran pesar a los importantes sacerdotes de Amón, y eso, aunado al descontento de los militares por una extraña política “pacifista” o débil del faraón, motivó que eventualmente se ayudara a terminar el gobierno de éste, y se restablecieran los antiguos cultos y tradiciones. En todo caso, lo que nos interesa aquí en este trabajo es el planteamiento nuevo que hizo este rey, quien además fungió como el artífice del culto y las ideas de esta nueva creencia. Ésta, aunque fundada en la preponderancia del dios Aton, ya existente en el panteón egipcio, introducía muchísimos elementos nuevos en aspectos religiosos, éticos y teológicos. Aquí abordaremos el problema y testimonio sobrenatural de Ajnaton a través de la lectura de dos textos clásicos de su periodo. Uno es su famoso “Gran himno” al dios Atón, del cual revisaré algunas estrofas, y el otro es una inscripción en uno de los templos por él edificados, que, aunque incompleta, contiene suficiente evidencia notable para el comentario. Estos textos merecerían un examen más exhaustivo que al menos pudiera comparar en detalle los elementos

82 Como todo ‘sistema’ antiguo, la religión egipcia era asistemática: no existía *la* religión egipcia, o una cosa única y distinta bajo un nombre como “religión”. Existía un vasto conjunto de creencias y prácticas, algunas muy detalladas y minuciosas, que estaban mezcladas con la vida común y corriente de toda la gente. Para los egipcios, los fenómenos naturales eran manifestaciones (= fenómenos) de lo divino, las fuerzas divinas mostrándose. Algunas deidades se unían o confluían como principios distintos en una sola unidad o divinidad. Por ejemplo, el dios Amón, que al principio era el *dios del poder escondido* (algo muy relacionado con los intereses de nuestra investigación) en un periodo posterior fue unido o ligado con el dios del sol, Ra. Así, el dios resultante, Amon-Ra, reunía el poder que está detrás de todas las cosas, con el poder de la fuerza más grande y visible de la naturaleza. Eran naturales todos esos cambios en el tiempo. No olvidemos que la civilización egipcia, al inicio de nuestra era, ya tenía más de cuatro mil seiscientos años de existencia...

de esa obra del faraón, con las oraciones y plegarias de sus coterráneos antecesores (y aún otras del orbe antiguo mesopotámico, hebreo e hitita). No se hará nada de esto, ya que no es pertinente a este trabajo, y se intentará abreviar el análisis limitándome en lo posible a lo más apropiado a la presente investigación.

Comienza este himno⁸³ con un reconocimiento de la condición “perfecta” o *resplandeciente*⁸⁴ del dios:

“Apareces resplandeciente en el horizonte del cielo,
 Oh Atón vivo, creador de la vida!
 Cuando amaneces en el horizonte oriental,
 Llenas todas las regiones con tu perfección.
 Eres hermoso, grande y brillante.
 Te elevas por encima de todas las tierras.
 Tus rayos abarcan las regiones
 Hasta el límite de cuanto has creado.
 Siendo Ra alcanzas sus límites,⁸⁵
 y los dominas para este hijo bienamado por ti [A]jnaton”.

Hasta aquí, el faraón-poeta-místico no parece hacer mayor cosa más que constatar los atributos del dios. Le reconoce su poder como creador de vida y sobre todo como llenador de *sentido* con el orden de su perfección, algo que queda nítido a los sentidos humanos, que desde lo más antiguo y primitivo han construido o reconstruido esa simple magnitud de la naturaleza como un hecho que colma a la dimensión humana con un sentimiento de elevación, provocado paradójicamente por una sensación ante lo que nos sobrepasa y nos abrumba (lo sublime). Sensación que es propia, además, del reconocimiento religioso hacia el Creador, a quien no se ve, pero de quien se perciben sus obras y su poder en el mundo que nos rodea (o inclusive, la sensación de quien, al ver todo aquello que nos rodea, y especialmente aquello en que sentimos orden, grandeza y perfección, siente que eso le evoca o le remite a la idea de un Creador). Termina esta estrofa con un verso de confirmación del status de *bienamado* de Ajnaton con respecto al dios. Nótese además que, con lo que para mí es una aguda intuición religiosa, el modo como es aquí descrito el dios por Ajnaton lo hace un ser a la vez inmanente y trascendente. Inmanente porque, en su representación como sol, está allí, en el cielo, inaccesible, moviente, y causa de vida y bien; pero también es trascendente porque, como ser poderoso,

83 Hay un preámbulo al inicio, que es meramente formal, referido al personaje Ay, en cuya tumba se encontró el texto de este himno, y que era el visir “Portaabanicos” del faraón.

84 En egipcio antiguo, al decir de las distintas versiones de este himno en varias lenguas, parecería que ambos términos son sinónimos.

85 Juego de palabras entre Ra, el nombre del dios, y R’a, palabra que significa límite. En la traducción de André Barucq, este pasaje es algo distinto: “Tu eres Rê; tu has sometido a los pueblos hasta sus fronteras.” Ello le da un matiz político más intenso a la locución. Cfr. André Barucq: “Himnos y oraciones a los dioses de Egipto”, en: Equipo “Cahiers Evangile”: *Oraciones del Antiguo Oriente*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1979, p. 68. La versión utilizada en el texto de este trabajo es la de Francisco López, quien los retradiujo de varias fuentes. Esta versión aparece en la página web: http://www.egiptologia.org/textos/himnos/aton/aton_gran/ consultada el 4 de agosto de 2014.

lejano, e inalcanzable, está siempre *más allá* de nuestras posibilidades, nuestras dimensiones, en *otro lado* muy lejano a nosotros. Sin embargo, como veremos después, esta brecha trascendental no iba a ser definitiva en el pensamiento de Ajnaton.



Ilustración 7. El “Gran himno a Aton” de Ajnaton, en inscripción epigráfica en la tumba TA25 de Jeperjeperura Ay, uno de los faraones sucesores de Ajnaton. La tumba está en el sector de Tell El Amarna. Imagen tomada de <https://egiptologia.com/himnos-aton/>.

Sigue luego el autor detallando al dios y señalando de él sus relaciones con los humanos:

“Por lejos que te encuentres, tus rayos siempre están sobre la tierra;
Aunque se te vea, tus pasos se desconocen.
Cuando te ocultas por el horizonte occidental,
La Tierra se oscurece como si llegara la muerte.
Se duerme en los aposentos, con las cabezas cubiertas,⁸⁶
y lo que un ojo hace no lo ve el otro.
Aunque fueran robados sus bienes,
Que están bajo sus cabezas,
Los hombres no se percatarían.⁸⁷
Todos los leones salen de su guarida,
Todas las serpientes muerden,
La oscuridad llega, la Tierra reposa en silencio,
Cuando su Creador descansa en el horizonte.”

86 Para protegerse del frío.

87 Muchos antiguos egipcios dormían con sus bienes más preciados debajo de su cabeza. Barucq vierte este texto así: “Todos sus bienes, puestos bajo su cabeza, han sido robados, no se dan cuenta de ello”. Es decir, no que se puedan perder los bienes, sino que ya lo da por hecho. Esto probablemente tiene que ver con lo que se ha dicho en otra parte de este trabajo con relación al verbo en perfecto de algunas lenguas antiguas: ellos suponen no tanto la posibilidad de una acción, sino una acción terminada o completa. (Cfr. Barucq, A., ob. cit., p. 69).

Resalta en los versos anteriores la indefensión de los hombres y de todo lo terrestre frente al poder y lo imponderable, no solo de la trascendencia, sino, mucho más simplemente, *del poder de la circunstancia contingente*. Un sentimiento que miles de años más tarde expondría Pascal en sus pensamientos: “No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo [al hombre]. Un vapor, una gota de agua, es suficiente para matarlo.”⁸⁸ Fijémonos que, aunque se comprende que *detrás* del sol está la divinidad, que es más que el sol y con otra apariencia, sin embargo, el sol es su manifestación y marca su presencia: una presencia tangible, no simplemente creída, pensada o imaginada. A este respecto, como lo ha señalado un estudioso del tema, no habría tenido mayor sentido para los egipcios –o para otros muchos pueblos antiguos– una divinidad que no se pudiera, de alguna manera, ‘ver’, sentir, y aún ser hecha tangible en figura o estatua. Un dios abstracto era, no tanto impensable como insensato. ¿Cómo imaginar algo perfecto y poderoso que ni siquiera se puede ver? Es mucho después que empieza a cambiar el ethos con respecto a la presencia divina. Ciertamente, ya en los hebreos, así como en sus primos semitas de entre quienes surgirán los *hanifes*,⁸⁹ se va a dar este cambio en el cual lo propio de la divinidad es *ser invisible*. Pero en el himno de Ajnaton, aún se supone que el dios no solo sea pensable, sino además visible en la imagen del sol radiante en su plenitud. Sin embargo, como se decía al principio de este párrafo, lo que resalta en esta parte del himno es el estado inerme de los hombres y la tierra ante aquello que es fácilmente más poderoso que ambos. No se necesita un gran poder para vencer a los humanos: el sueño, el cansancio y la oscuridad bastan para derrotarlos. Es más, hasta sus mismos congéneres terrestres, los animales, son más poderosos que ellos, y les causan temor. Esta indefensión es el momento del gran silencio, el momento del reposo del dios.

Luego sigue el relato de la acción de Atón sobre la tierra, y la reacción de ésta:

“La Tierra se ilumina cuando te elevas por el horizonte,
 Cuando brillas, como Atón, durante el día.⁹⁰
 Cuando lanzas tus rayos,
 Las Dos Tierras lo festejan,⁹¹
 (Los hombres) despiertan y se levantan sobre sus pies,
 Porque tú los has despertado;
 Los cuerpos se purifican, se visten,

88 “Il ne faut pas que l’univers entier s’arme pour l’écraser. Une vapeur, une goutte d’eau, suffir pour le tuer.” Blas Pascal, *Pensées*. Texte de Léon Brunschvicg, Nelson Éditeurs, Paris, 1949, No. 347, p. 194.

89 Los hanifes eran unos monoteístas primitivos, al estilo de Abraham. Aunque no estaban muy claros en cuanto a la forma del dios al cual decían seguir y adorar (llamar ‘creer’ a su actitud, no solo estaría un tanto desfasado de acuerdo a su circunstancia, por el modo como hoy entendemos la creencia, sino que además sería bastante injusto o mezquino) sí estaban claros en que era un dios irrepresentable y único, y por ende, también eran enfáticos en el hecho de que rechazaban todo lo que consideraban idolatría y politeísmo. El término actual es de origen árabe, y se refiere a los que en la era preislámica eran ya monoteístas, algunos de los cuales habrían influido en las ideas del profeta Mahoma.

90 En Barucq, en vez del nombre Atón, a lo largo del himno lo da traducido como “Disco solar” o “Disco viviente”; de hecho, el nombre Atón significa originalmente “disco”, entendido esto del disco solar.

91 “Las dos tierras”: el alto Egipto (al sur) y el bajo Egipto (Al norte y el delta).

Sus brazos adoran tu aparición,
El país entero se pone a trabajar,
Todos los animales pacen en sus pastos,
Los árboles y las plantas brotan,
Los pájaros vuelan más allá de sus nidos,
Mientras sus alas desplegadas saludan tu ka.⁹²
Todas las manadas brincan sobre sus patas,
Lo que vuela y todo lo que se posa,
Vive cuando te alzas por ellos.
Los barcos se ponen en camino tanto hacia el norte como hacia el sur,
Los senderos se abren cuando asciendes,
Los peces del río saltan hacia tu rostro,
Y tus rayos penetran hasta el centro del Gran Verde.”⁹³

En esta estrofa, se reconoce el poder, en cierto modo, *ordenador* del dios Atón. Así como se dice en nuestra cultura que *El sol sale para todos*, en el caso del himno a Atón, el sol efectúa un poder totalizador, regulador, equitativo, sobre todas las cosas. Estimula las débiles y modera las impetuosas. Pone todo en movimiento y hace que todo cobre actividad. Es interesante ver como se funde el fin natural con el sobrenatural: “Sus brazos [los de los hombres] adoran tu aparición”, es más al sol que a dios a quien se refiere. Pero nuevamente: para un egipcio antiguo no habría habido mayor diferencia. Más adelante dice inclusive que las aves al volar también despliegan sus alas en adoración a Atón.

Luego, el himno se vuelve más metafísico en su tono al referirse al dios más como un principio activador, eficiente, sobre todo en los humanos, no solo en un plano biológico, sino también psicológico:

“Tú, que haces que la semilla crezca en las mujeres,
Que creas la semilla de las gentes,
Que alimentas al hijo en el vientre de su madre,
Que le apaciguas para calmar sus lágrimas,
(Eres) la nodriza en el seno,
El que da el aliento
Y alimenta todo lo creado.
Cuando surge del vientre a respirar,
El día de su nacimiento,
Abres su boca,
Y provees sus necesidades.
Cuando el polluelo pía en el huevo, en su cascarón,
Dentro, le das el aliento que le hace vivir;
Cuando tú le has completado,
Rompe el cascarón
Y sale del huevo,
Para anunciar su terminación,

92 Por lo que dice este himno, hasta los dioses tendrían su propio Ka.

93 El mar Mediterráneo.

Caminando sobre sus patas apenas ha salido de él.
 ¡Cuán numerosas son tus obras,
 aún cuando permanecen ocultas a la vista!⁹⁴

Fijémonos en estos dos últimos versos: por ser ésta una investigación sobre fenomenología, más adelante hablaremos de la naturaleza del fenómeno, el cual ya se dijo no será aquí entendido puramente al modo husserliano. Más bien, habría mayor aproximación en este esfuerzo –si es que la hubiera– al modo heideggeriano de hacer fenomenología. Pero en todo caso, en los dos últimos versos se nos dice algo que podría ser una contradicción, o una paradoja: las obras del dios son numerosas, aunque permanecen ocultas. Eso, aunque no es difícil de *comprender*, le haría ruido a una mente analítica, y quizá con razón, porque se habría un paso lógico sin haberlo explicado: ¿Cómo se puede saber que las obras del dios son numerosas, si están ocultas? Aquí es donde hay que dar un *tour de force* al pensamiento, y reconocer que, aquello que ‘ve-mos’, está hecho tanto de lo que efectivamente se ve con la percepción visual, como de lo que se ‘ve’ con el intelecto, y no precisamente por un proceso complejo de un análisis muy educado, sino por algo muy elemental y evidente que inclusive los niños empiezan a hacer a tierna edad: la deducción y abstracción basadas en el sentido común, y sin las cuales simplemente no podríamos hacer una vida normal, porque, en más de lo que pensamos, nuestra cotidianidad emplea y supone esa deducción y abstracción continuamente. Es cierto que esas operaciones pueden fallar y de hecho, podemos equivocarnos con frecuencia, pero es tan predominante lo contrario: el acertar, que le damos un voto de confianza a ese modo de obrar de nuestras mentes. Y es más: pensamos así inclusive sin intención, de manera involuntaria (la *suposición* está hecha en buena parte de ese modo de operar de nuestras mentes). De modo que, cuando se nos dice que el fenómeno es todo aquello abierto a los sentidos, que surge o aparece al testimonio de la percepción sensible en primer lugar, no está de más recordar que esa percepción no se da sola sino acompañada de un modo integrador que es el que ayuda a construir la intuición (cuestión que, además, surge comúnmente de manera subitánea). Es de ésta última entonces, de la que nos habla ese himno en estos dos versos: de una intuición que nos apunta que las obras del dios, independientemente de que las veamos o no, son numerosas. Habrá muchos caminos para una deducción adicional lógica y racional, pero lo importante aquí es que surge, primeramente, a la mente y el ánimo, esa idea clara y concreta de que existe una realidad muy importante, cuya relevancia no tiene nada que ver con que ella se muestre o permanezca oculta. Y el juicio que se suspende sobre ella ejecuta aún de manera más segura y firme esa suspensión, en cuanto que *no la ve*, es decir, por el mismo hecho de permanecer esa realidad oculta⁹⁵. Así, esta intuición, que no deja de ser racional en buena parte, se constituye

94 La versión de Barucq, aunque diferente, mantiene el sentido de estos versos: “¡Cuan numerosas son tus creaciones! Están ocultas al rostro de los hombres, ...” Cfr. Barucq, ob. cit., p. 70.

95 Si fuese una realidad visible, como lo es la realidad común, surgirían en seguida ante su visión nuevas “capas” de

en una de nuestras formas de aprehensión de los fenómenos que aparecen de manera indirecta a la conciencia. Pero esa “indirección”, lejos de ser débil, es como un camino más certero a la firmeza del pensar sobre ese objeto que aprehende. Es un atajo que elude las posibles trampas de un pensamiento racional estricto, quizá porque ya ha, en parte, decidido aproximarse a aquello que percibe indirectamente, porque se inclina a ello o tiene expresa intención de aprehenderlo. De modo que puede aproximarse a ello de una manera parecida a como nuestra mente se aproxima a los gustos personales. Por ejemplo, el gusto por un sabor de helado no necesito demostrármelo: me es claro y cierto que tal sabor de helado me gusta. Es una certeza clara a mi mente. No tiene una *razón* detrás de ella, y por eso a la razón le cuesta dar o atrapar a este tipo de juicios en su operación. Ciertamente, que del ejemplo dado, a las ideas de la fe religiosa, hay mucho camino aún, mucho por dilucidar y dirimir, pero se vislumbra una base desde la cual se edifica un pensamiento que, sin ser “irracional”, en el sentido de ir *contra* la razón, ciertamente no está tan atrapado o impedido por algunos lechos de Procusto que existen en la disquisición puramente racional.

Ya en los versos siguientes, que van de la mitad al final del himno, se exalta el poder creador y ordenador del dios:

“¡Oh Dios Único, inigualable!
Creaste la Tierra según tu deseo, tú, solitario,
A todos los hombres, el ganado y los rebaños;
Cuanto existe en la tierra que anda sobre sus patas,
Todo lo que hay en el cielo que vuela con sus alas,
Las tierras de Jarú y Kush,⁹⁶
La tierra de Egipto.
Pones a cada hombre en su lugar,
Provees sus necesidades,
Todo el mundo dispone de su comida,
La duración de su vida está calculada,
Sus lenguas difieren en el habla,
Así como sus caracteres,
Sus pieles son distintas,
Porque tú diferenciaste a las gentes.
Creaste a Hapy en la Duat⁹⁷
Y lo traes según tu deseo,
Para alimentar a las gentes,

fenómenos y procesos de asimilación de los mismos, con idas y venidas críticas sobre lo que se ve y lo que se discrimina en lo así visto; pero, al ser una realidad aceptada como invisible, simplemente no se puede decir ni saber en principio mayor cosa de ella, excepto que está allí y, en su ser mismo, ya es más compleja que lo que puede verse, porque la mente no se puede *cerrar* sobre ella, como se cierra sobre un problema mental que se resuelve.

96 Siria y Nubia (región ésta situada al sur de Egipto, en su frontera actual con el país de Sudán).

97 Aunque ‘Hapy’ es el nombre de un dios de los puntos cardinales, aquí se refiere al río Nilo, que recorría, durante el día, un tránsito terrestre por la tierra de Egipto, y de noche, fluía por la región de Duat, ya comentada en página anterior.

Porque las creaste para ti mismo.
Señor de todo, que se esfuerza por ellos,
Señor de todas las tierras que brilla por ellas,
Atón del día, grande en Majestad.
Haces vivir a todas las tierras lejanas,
Creaste un Hapy celeste que desciende por ellas,
Que provoca olas sobre las montañas, como el Gran Verde,
Para inundar sus campos y sus ciudades.
¡Cuán excelentes son tus designios, Oh Señor de la Eternidad!
El Hapy que está en el cielo para los pueblos extranjeros
Y para todas las criaturas de los países que caminan sobre sus patas,
Para Egipto, el Hapy que sale de la Duat.
Tus rayos alimentan los campos,
Cuando brillas, viven, germinan por ti;
Hiciste las estaciones para nutrir todo cuanto has creado,
El invierno para enfriar, el calor para que te saboreen.
Creaste el cielo lejano para brillar en él,
Para observar todo aquello que hiciste.
Tú, solo, brillando, en tu manifestación de Atón viviente,
Elevado, radiante, distante, cercano,
Creaste millones de manifestaciones de ti mismo,
Ciudades, pueblos, campos, el discurrir del río,
Porque eres el Atón del día en las alturas.
Discurres para dar la existencia
a los seres que has creado,
Estás sobre ellos y puedes ver su regocijo.
Estás en mi corazón,
No hay otro que te conozca,
Sólo tu hijo Neferjeperura Uaenra,
A quien has mostrado tus caminos y tu poder.
(Los de) la Tierra vienen a la existencia de tu mano, como tú los creas;
Cuando amaneces ellos viven,
Y cuando te ocultas mueren.
Tú eres, tú mismo, la duración de la vida; se vive por ti,
Todos los ojos contemplan tu perfección hasta que te ocultas,
Todos los trabajos cesan cuando descansas por Occidente,
Y cuando amaneces haces que todo el mundo se mueva por el Rey.
Cada pierna se mueve porque creaste la Tierra,
Les haces surgir para tu hijo, que nació de tu cuerpo,
El Rey que vive por Maat, el Señor de las Dos Tierras,
Neferjeperura El Único que pertenece a Ra,
El hijo de Ra que vive por Maat, Señor de las coronas,
Ajenatón, duradera sea su vida,
Y (la de) la Gran Reina a quien él ama, la Señora de las Dos Tierras,
Nefer-neferu-Atón Nefertiti; que viva por siempre jamás.”

Varias cosas podrán señalarse de esta gran obra de literatura religiosa, y me ceñiré, en interés de acortar camino, a lo más importante y diferente de este texto con relación a otros textos afines, y sobre todo, con relación al texto fundacional de nuestra cultura religiosa, que es la Biblia. Una de estas primeras cosas es el *universalismo* del dios que es objeto de adoración. Ha creado la tierra y lo que existe, para *todos* los hombres, y vela por el bien de todos ellos, más allá de que sean de tal o cual nación (compárese eso con las nociones de las religiones mesopotámicas, con sus dioses locales que son aliados étnicos de pueblos específicos, y la noción del “Dios de Israel”, que inclusive castiga a quienes incluyen a otros dioses fuera de él en su consideración religiosa). En este sentido, el dios Atón sería un dios *transnacional*, por decirlo con un término contemporáneo. Crea a los pueblos diferentes, pero a todos les procura lo que necesitan. Y por ser el mismo padre de todos esos pueblos, que “sus pieles son distintas”, y por haberlos creado para él, con sus diferencias, pone en una misma base de igualdad a toda la humanidad: todos los hombres son iguales ante el dios, y son hermanos entre sí. La visión de este orden terrestre motiva la declaración de la bondad del dios en el himno. Y ese orden terrestre, que abarca lo geográfico, lo climático, lo cosmológico, culmina en la creación o manifestación de sí mismo como Atón, disco solar radiante, algo que está a la vista de todo, haciendo el bien para todos. Una creación casi con ribetes de panteísmo o mejor dicho panenteísmo, pues a él se le dice: “Creaste millones de manifestaciones de ti mismo”, que a mi juicio, es como decir que la realidad multitudinaria de cosas que vemos en el mundo refleja, en su multiplicidad, al ser divino, porque *es como él*, o muestra, en su ser individual, el poder, majestad y bondad de ese ser divino. En este sentido, este texto es diferente a los textos sagrados del orbe oriental antiguo, incluyendo el de la Biblia. En esta se mantiene una tajante distinción entre Creador y criatura, así como una distancia entre ambos. Pero en el texto de Ajnaton, esa distancia se reduce. El faraón *se acerca* al dios, lo trata como a un familiar, como a un padre. Hoy, miles de años después de esa época, no nos extraña mucho tal actitud, pero es porque nuestro ethos es muy distinto al antiguo. Y sin embargo, como a tantos otros estudiosos que han revisado este himno, no nos cuesta constatar un aire “moderno” en las palabras y modo de proceder de Ajnaton. Y es en los versos finales donde este ser divino, que actúa un tanto impersonalmente con respecto a su creación (y también en el himno da un poco la idea de que los humanos en general actúan indiferentes con respecto al dios), se muestra como alguien *en contacto*, en comunicación, directa y personal, con otro ser, que es el faraón. De éste dice el himno que él es *el único* que conoce al dios. Además, el dios ha hecho la tierra para este ser, el faraón, *su hijo bienamado*, que nació del cuerpo del dios; el faraón, que es “el único que pertenece a Ra”, y que además pide la bendición y larga vida a su mujer también. En este sentido, Ajnaton se establecería como un ser fuera de serie: no es un “hijo de Dios” como otros (como los muchos que existen, por ejemplo, en el sistema indio, o como lo es Jesús, en el sistema cristiano)⁹⁸ pero

98 Para no confundirnos mucho, su relación con el dios abarca, ciertamente, lo metafórico. Es hijo adoptivo, místico, predilecto del dios, mas no es hijo del dios como otros personajes mitológicos, producto de un cruce del dios con

tampoco es un profeta, al menos en el sentido como lo fueron los profetas de medio oriente. Es, ciertamente, un místico. Y como tal, establece una comunicación con el dios. Y el dios se comunica con él, con *amor*. Un amor que supera el temor ante lo abrumante del Creador. De modo que puede decirse que en este texto lo sobrenatural da un paso nuevo al combinarse con una relación *personal*, que inclusive puede llegar a significar una nueva visión o percepción o vivencia de lo sobrenatural en otro tipo de relación con ese ser trascendente, relación en la cual eso sobrenatural queda en un plano secundario. Esto parecería aún más “moderno” que lo anotado antes, y si pensamos que está contenido en un contexto en el cual, como hemos leído, los hombres hacen su vida frente al dios, y el dios hace todo lo que como el dios que es debe hacer, estaríamos en algo parecido a un contexto trans-religioso o post-religioso. Un contexto en el cual los hombres, más que *necesitar* del dios, tras un reconocimiento de su propio papel en el mundo y del papel del dios en la realidad, establecen una relación de *reconocimiento* con el dios, de una gratitud natural, lógica y humana, si no igual a la *caritas* del cristianismo, ciertamente, muy en consonancia y cercanía.

Todo lo anterior además, dota de poder, tanto al dios como al devoto, y es aquí donde vamos al comentario del segundo texto, que es un fragmento casi vergonzosamente breve, pero en cambio, de una trascendencia fundamental, porque aquí se expresa ese poder del cual se acaba de hablar. El texto en cuestión está en el décimo pilono del templo de Karnak, erigido por el faraón Horemheb, sucesor de Ajnaton.⁹⁹ El texto nos ha llegado en estado fragmentario, pero, sin incluir lo que puede ser razonablemente reconstruido según las técnicas arqueológicas comunes, aún lo que se puede leer de las inscripciones es notable. Las sucesivas columnas de textos en el pilono del templo muestran que Ajnaton tenía por muy especial al dios del “disco solar” o Atón, al cual rendía culto como *el solo dios*, característica esta la más famosa de su figuración histórica, y con la cual, además de otras reiteraciones en inscripciones afines, sancionaba la existencia de *solo un dios*. También, en una suerte de jaculatoria

un humano, ni es el dios encarnado (“perfecto Dios y perfecto hombre”) que viene a habitar en la tierra como Jesucristo. Ajnaton podría considerarse uno de los primeros humanos que se llama a sí mismo “hijo de Dios”, en un sentido afectivo que solo será corriente en el mundo de algunas religiones monoteístas milenios más tarde. Creo que esto es oportuno señalarlo.

99 Siguiendo una costumbre antigua de muchos pueblos, esa parte de la edificación del templo reutilizó, o, como diríamos en esta desgraciada época, *recicló* partes de edificaciones anteriores. Específicamente, de una puerta construida durante el tiempo de Ajnaton, y por eso pudo conservarse la inscripción que allí estaba, pues de hecho, muchas inscripciones epigráficas con el nombre y los textos de las ideas religiosas de Ajnaton, fueron borradas o eliminadas bajo el reinado de Horemheb, en que se restableció la religión tradicional y el predominio de Amón, y se acabó con el culto exclusivista a Atón, que había inaugurado y dirigido Ajnaton durante su reinado. Los fragmentos del texto y su reconstrucción y comentarios los he consultado en Donald Bruce Redford: “The Monotheism of Akhenaten”, originalmente publicado en: Hershel Shanks y Jack Meinhardt, Eds.: *Aspects of Monotheism. How God Is One*. Actas del Simposio en la Institución Smithsonian, 19 de octubre de 1996, editado por la Biblical Archaeology Society, Washington, D.C., 1997. 132 pp. Esta fuente fue consultada el día 5 de agosto de 2014 en su edición digital contenida en la página web <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BS-BKAM&Volume=0&Issue=0&ArticleID=2>.

que será muy típica en él, proclamaba “¡Cuán incomparable es mi dios!”, del cual además declara su cualidad inefable, y sugiere su especial relación personal con la deidad, cuestión ésta sobre la cual él iba a insistir en inscripciones una y otra vez, refiriéndose al dios como “su padre”, y a él mismo, con no poca inmodestia, como “el bello hijo del disco solar”. La intimidad de esta relación está a menudo ilustrada gráficamente en el templo: Los rayos de luz del disco solar se extienden como largas manos casi humanas, que acarician y protegen a su amado hijo Ajnaton y a su esposa, Nefertiti.¹⁰⁰



Ilustración 8. Inscripciones en el templo de Amón en Karnak, Alto Egipto. La de la derecha es la transcripción hecha por Mariette Bey, a mediados del siglo XIX.

100 El arte del periodo en que gobernó Ajnaton, llamado también “periodo de Amarna”, hizo cambios notables no solo en lo religioso, sino también en lo artístico. Ello fue así porque el arte escultórico y pictórico fue uno de los medios que mejor expresó la propuesta religiosa de Ajnaton. Éste estimuló la libertad de los artistas para que fueran portavoces de su doctrina en sus obras y rompieran con muchas tradiciones. Del hieratismo solemne, que mostraba la majestad del rey, se pasó a una representación naturalista y realista, que hasta mostraba –sobre todo al principio– deformidades y defectos físicos, hasta lo caricaturesco (rasgo que se suavizó tras los primeros tiempos). En realidad, tal realismo artístico había comenzado ya bajo el reinado de Amenhotep III, padre de Ajnaton, sobre todo en retratos del faraón y su reina, Tiy. Las representaciones de conceptos, antes predominantemente figurativas, bajo Ajnaton pasaron a ser más abstractas. Otras rupturas con la tradición no fueron tan tajantes pero sí significativas: se siguió representando al faraón de mayor tamaño que otros personajes, pero Nefertiti fue aumentando de tamaño en las representaciones, hasta ser igual al rey, lo que podría indicar, o bien la mayor influencia política que la reina adquiriría de forma gradual, o bien, más de acuerdo con la doctrina de Ajnaton, la igualdad básica entre los humanos. En pintura comenzaron a realizarse grandes composiciones, en vez de las composiciones más funcionales hechas hasta entonces. Sobre todo: la familia real aparecía en escenas de la vida doméstica cotidiana con gestos de cariño y espontaneidad como nunca se había conocido hasta entonces en el arte egipcio. Se les representó con los cráneos alargados y las manos y pies bien diferenciados. Los paisajes son naturalistas, y menos convencionales. Al final del periodo, aún antes de la muerte de Ajnaton, las representaciones artísticas empezaron a regresar a los estilos tradicionales.

Más importante aún, y es lo que deseo resaltar, el faraón dice allí que todos los demás dioses han fracasado, y han “cesado” de ser efectivos, pero luego celebra a otro dios que no ha “cesado”. Se trata de un dios “[Que se dio nacimiento] a sí mismo, y del cual nadie sabe el misterio [...] Va donde le place y no saben adónde va.” Es descrito además como único y morador en los cielos.¹⁰¹

Estos últimos contenidos expuestos en las inscripciones no están completos, y hay para los egiptólogos varios problemas con los mismos. Pero por ahora esto puede saberse: ya fuera que ese “cesar” de los dioses se refiriera a que Atón ha desalojado a los demás dioses del panteón, o que estos dioses eran creación del dios Atón en primer lugar o que Ajnaton estuviese implicando que *los otros dioses nunca existieron en realidad*, puede inferirse que el paso que estaba dando aquí el faraón era determinante y nuevo: no tanto el archisabido tema del “monoteísmo” de Ajnaton, del cual se ha abusado hasta en la ficción y las películas, estirándolo hasta lo que más da una mentira o verdad generosa, sino más bien esto: que el faraón, un ser de *este* mundo, y a fin de cuentas, un humano, es capaz de gobernar el orden sobrenatural, aboliendo dioses o declarando su inexistencia, reestructurando el sistema religioso, y aún reinventando las relaciones del creyente con el orden divino. Eso, formalmente al menos, no se había hecho antes en la historia conocida de la humanidad. Ciertamente, no negaré ni el monoteísmo de Ajnaton, ni el mérito del mismo (sobre el cual académicamente se sigue discutiendo mucho, hablándose de manera partisana de si fue influido por el judaísmo, o si por el contrario, el faraón influyó en el judaísmo, o si ambos, egipcios y judíos fueron influidos en su monoteísmo por el dualismo persa, etc.), pero lo que acabo de reseñar arriba es lo que me interesaba resaltar, en vista de que lo aquí tratado son las relaciones y comunicaciones entre los humanos y lo sobrenatural. Y ciertamente, este giro de la actitud de Ajnaton con respecto a *su* Dios, y los demás dioses, engrana muy bien con lo que hemos visto de su actitud de acercamiento al ser divino, más “laicista”, por ponerlo en un término moderno (con el cual tampoco me siento cómodo, pero creo que aquí podría corresponder coherentemente). En este sentido pues, de ser alguien que planteó una religión más trascendente en tanto que más independizadora de los ámbitos humanos y divinos, y cuya presencia, como *idea y sentimiento*, es más vívida, subjetiva y afectiva que la religión inmanente que quiso sustituir, Ajnaton visionaba un proyecto que, en parte, no llegaría a cumplirse sino milenios más tarde, o quizá aún falta para que pueda ser ensayado. La percepción de lo sobrenatural aquí ya desciende a un plano menos *necesario*, porque lo religioso sería en este caso más una conexión y reconexión de lo divino *en* lo humano, que una conexión con algo fuera de lo humano. Aclaro que no se trata de decir aquí que Ajnaton quería eliminar o pasar por encima del elemento sobrenatural como fundante de lo religioso, pero ciertamente que, interpretando el testimonio revisado, él quería

101 Cfr. *Ibíd.*

aportar una base distinta de ello, más asentada en las vivencias y afectos humanos. Una buena prueba y vehículo de sus ideas al respecto lo constituye, como ya se ha señalado antes, el acervo artístico del periodo de su reinado o “periodo de Amarna”, el cual ha sido considerado como una de las más célebres épocas en la historia del arte.

Capítulo IV

La percepción de lo sobrenatural en las civilizaciones de Mesopotamia

“Qu'est-ce que Dieu? ... Cette question, à laquelle répond, sans hésiter, l'enfant de nos catéchismes, eût singulièrement embarrassé l'habitant de Babylonie ou de Ninive. On connaissait tel dieu, pour avoir vu sa statue ou son emblème dans les temples; on savait qu'il veillait spécialement sur telle ville et qu'il avait telles qualités ou telles fonctions particulières. Mais quelle était la nature commune aux dieux? Qu'est-ce qui mettait ces êtres dans un rang supérieur? En un mot, que fallait-il pour être dieu?”

Paul Dhorme, O.P., *La religion assyro-babylonienne*. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1910, p. 37.

En el título anterior a éste hablé de *la* civilización egipcia antigua. Y eso es porque en el país del Nilo hubo una sola civilización, correspondiente a un mismo pueblo. Un pueblo que, de manera casi ininterrumpida, salvo algunas transformaciones y coloraciones culturales más o menos relevantes, ha existido en ese territorio por lo menos desde hace ocho mil años (de los cuales, solo un par de milenios corresponden a la era desde Cristo hasta hoy). En cambio, Mesopotamia, el país de los dos ríos, vio nacer y morir muchas distintas civilizaciones, con distintos pueblos de diverso origen, diferente cultura, idiomas, proveniencia, etc. Casi sería de cuestionar el hablar de un conjunto de civilizaciones destacando sus rasgos comunes cuando en realidad parecen tener tantas cosas diferentes. Pero no es tan forzado el asunto, porque la sucesión de civilizaciones en ese lugar no fue a la manera de compartimientos estancos y segmentos separados en tiempo una de otra, sino de manera continua, y a menudo, con una civilización y un pueblo invasor fagocitando, mestizándose y asimilando en variados aspectos la civilización y el pueblo anterior que había conquistado (“asimilar” es el verbo elegante que usan los historiadores para referirse al hecho de que una cultura invasora se queda con las ciudades, riquezas, edificios, instituciones, mujeres, y niños, de la cultura invadida. Ciertamente, eso es mejor que la aniquilación y destrucción generales, típicos de periodos más primitivos de la historia).

Así, vemos en Mesopotamia una sucesión de “turnos”, desde los sumerios, y luego sus conquistadores semitas, los acadios, y luego los elamitas, y después los babilonios, que conquistaron a los pueblos anteriores, y luego los asirios, que conquistaron a los babilonios y anteriores, y a muchos otros pueblos de medio oriente, y más tarde, los medos, aliados con los antes derrotados babilonios, conquistaron a los asirios, para ser

más tarde conquistados a su vez por los persas, pueblo vecino a los medos y étnicamente afín a ellos, terminando todo con los griegos macedónicos, cuyo rey, Alejandro, murió malamente en Babilonia, para terminar la era antigua siendo la región disputada entre el nuevo imperio persa de los partos y el nuevo poder occidental de los romanos.¹⁰²

Ya esta sucesión histórica de derrotas y victorias nos pone ante algo que se dice fácil en diez líneas, pero difícilmente podemos imaginar el horror inenarrable de todo ese proceso, aún vigente en los relatos de guerras y matanzas que hasta el día de hoy siguen en las pesadillas de la región, porque nunca se ha extinguido allí la sed de sangre.

Las preocupaciones vitales en las civilizaciones de Mesopotamia no eran quizá tan distintas a las del país del Nilo, excepto que, por ser una región más accesible desde todos los puntos cardinales, era más vulnerable al ataque de pueblos vecinos de toda clase: nómadas del desierto al sur o el oeste, o pueblos civilizados y organizados, como los persas al este y los hititas al norte. La vida era mucho más precaria allí que en Egipto, e inclusive las cosas más elementales, como rocas y piedras, eran allí escasas o inexistentes. Por ello, Mesopotamia fue, desde entonces hasta hoy, una civilización edificada sobre ladrillos de barro secado al sol: el recurso más ubicuo y accesible.¹⁰³

Así pues, las ideas y preocupaciones con lo sobrenatural en tales civilizaciones estaban también modeladas por el modo de vida de los pueblos que allí habitaban. Si con respecto a Egipto hemos destacado la idea de regularidad y la valoración de la vida buena como elementos claves de la cultura (que tienen también su eco en la conformación de las ideas con respecto a lo sobrenatural), aquí en Mesopotamia podría decirse que, una de las ideas o *leit motiv* principal de las civilizaciones que allí florecieron, como principio o logos de la acción o aquello a ser tomado en cuenta y consideración en una acción de la comunidad, y que todos deben tomar en cuenta como idea central, fundamental, y constante, es la idea de *poder*,¹⁰⁴ la idea de control, la idea de dominio. El poder como fuerza que se ejerce,

102 A fines del siglo I d.C., el excelente emperador romano Trajano Antonino conquistó Mesopotamia, formando una provincia con ese nombre y otra, septentrional y montañosa, con el nombre de Asiria. Llegó a ocupar hasta la desembocadura del Tigris y el Éufrates en el golfo pérsico (donde hoy los sedimentos de ambos ríos han formado una región cruzada por un tercer río resultante de la unión de los dos mencionados, llamado Shatt el Arab), pero en 118 su sucesor, Adriano, abandonó esas conquistas. Hasta el día de hoy los historiadores y romanólogos discuten si fue o no una buena decisión. Solo ya en el siglo XX volvería un poder europeo —Gran Bretaña— a tener presencia hegemónica sobre esas tierras, y por un tiempo históricamente muy breve.

103 Todavía hasta mediados del siglo XX, los ladrillos que edificaron la Bagdad de la era clásica del Islam, y los de la Bagdad moderna tutelada por turcos, alemanes y británicos, así como los de otras ciudades del Iraq contemporáneo, se hacían con ladrillos hechos con las mismas medidas que los antiguos ladrillos mesopotámicos elaborados milenios antes de nuestra era.

104 Podría también hablarse aquí —y he estado tentado de hacerlo— de un escepticismo y aún un pesimismo del modo de ser de las culturas de esta región. Pero luce poco serio caracterizar así, superficialmente, a una civilización de *poco feliz*, o más pesimista que otra frente a la vida. Sin embargo, cierta amargura, cierta acritud, están presentes en relatos, en el arte, y en el modo general de manifestarse la vida en esas regiones. A diferencia de los egipcios, los pueblos de la región que hoy ocupan Líbano, Siria, Israel, Palestina, Jordania, e Iraq, son de un tenor más belicoso que pacífico, y sobre todo más *serio* que ligero. Por ser más aleados, no he mencionado a los persas, pero su cultura es tan diferente a las hasta ahora tratadas que merecería mención aparte. Por no ser directamente relevante a lo estudiado, su mención será más que todo incidental.

intencionadamente omnímota en principio.¹⁰⁵ Es decir, ante todo en el poder político: la realeza y la idea de monarquía, y sobre todo, monarquía absoluta. Más que en Egipto, en el cual la misma divinidad del rey era una especie de limitante a su actuación, en Mesopotamia, la divinidad del rey será un elemento que potenciará una idea que no cesará de tener éxito durante milenios: la del *déspota oriental*, amo de vidas y destinos, inabordable e inobjetable por nadie. Una dimensión de este ser inabordable del monarca era el mismo hecho de que el lugar donde habitaba, su palacio, generalmente estaba en el centro de la población, y construido más elevado que el resto de las edificaciones, protegido por inmensas murallas.¹⁰⁶ Esta idea de la importancia o relevancia del *poder* también la vamos a ver reflejada en las relaciones del hombre con lo sobrenatural, en cuanto que comportarán en el ámbito de tales creencias, así como en el religioso, la idea de la *magia*, es decir, el principio de *manipulación* de las fuerzas sobrenaturales. Esto es quizá el aporte más importante de los pueblos mesopotámicos con respecto a la noción de lo sobrenatural.¹⁰⁷

Ahora bien, con respecto a esta magia y manipulación de lo sobrenatural, hay que decir varias cosas. Una, es que ambas seguían ciertas reglas lógicas, al modo de ver de los mesopotámicos. Un ejemplo mostrará esto claramente. Si una persona deseaba construir una casa o comprar un terreno para trabajarlo, pedía a los dioses *buenos* que bendijeran su propósito y le ayudaran a conseguirlo. Pero si sufría un resfriado o deseaba que se fuera un pariente antipático que tenía viviendo en la casa, entonces no le pedía la liberación de am-

105 ¿Por qué omnímota en principio? ¿Acaso hay instancias, al modo liberal, que imponen una cortapisa a quien detenta tal absoluto poder? Lamentablemente no, y aún hoy tal limitación de poderes es casi inconcebible en el ethos político de esa región. Pero he señalado que es en principio así, omnímota, porque si de esa voluntad dependiera, alcanzaría más de lo que puede. En este sentido, el relato mítico del rey Nemrod y su *torre al cielo* (Etemenanki) es de una transparencia empalidecedora. Esto también se aprecia en el arte: el monarca no puede volar, pero se le representará con alas. El monarca no tiene el poder ni la rapidez de una fiera, pero se le representará en forma no de una fiera, sino de varias, para que, *en idea*, en la noción, en el principio y las mentes de todos, se estampe la impronta de ese poder absoluto. Las formas y los nombres variarán – hoy las llamaremos *república*, *presidente*, *constitución*, *autonomía legislativa*, etc. – pero la idea subsiste poderosa: la idea de ejercer un poder absoluto, no tanto fantásticamente sobrehumano en sus posibilidades, sino más bien incuestionable, inobjetable, irrenunciable, esencial, algo imposible que no exista como es, e imposible que no sea necesario el modo en que impone sacrificios típicos de un poder absoluto. Una cualidad absoluta tan pura y destructiva que hace ver al poder de un Luis XIV o de un Federico el Grande o aún de una Catalina de Rusia, como déspotas aficionados y principiantes en el oficio. Tómese cualquier gobernante, inclusive en la contemporaneidad, y especialmente de Iraq o Siria – Feisal, Nuri Said, Hasan Al Bakri, Al Attasi, Karim Qassem, El Assad, etc. – y fácilmente se constata que todos cumplen a cabalidad con ese rol absoluto, independientemente si sus ideas son a favor de la shari' a o el imperio británico o del partido comunista local. Son prácticas políticas cuyo libreto o guión podía haber sido escrito hace tres mil años, hasta en detalles. Ciertamente, son *buenos* gobernantes: frente a lo peor de la anarquía y el salvajismo, son 'buenos' porque es peor matar cien mil inocentes que diez mil, pero el mundo contemporáneo tiene expectativas distintas, y por eso la historia de tales gobernantes, sean los de hace cinco mil, o dos mil, o mil o quinientos o cien o diez años, aún concediendo generosamente un espacio a la perspectiva cultural distinta, nos puede llenar de horror.

106 En Egipto, el rey vivía en una casa muy cómoda y grande, pero básicamente, el mismo tipo de casa que la gente común. El mismo nombre del gobernante, 'farón', viene de la expresión *Par-ho*, que significa simplemente "casa grande".

107 Para evitar malentendidos, definiré aquí de manera antropológica pero breve a la magia como un modo de relación con las fuerzas o potencias sobrenaturales distinto al de la religión, en cuanto que pretende *manejar* esas potencias en provecho de intenciones particulares de los hombres, o más específicamente, de los individuos que recurren a ella. En este tipo de maniobras o aplicaciones se incluiría la superstición, que es una solicitud apotropaica por parte del hombre hacia la divinidad.

bas cosas a los dioses buenos, sino a los *dioses malos*, o a sus servidores, que serían unos seres muy afines a los que en nuestra cultura judeocristiana occidental llamamos demonios. De modo que la devoción a los dioses todopoderosos y sus “mensajeros”, era tan común en Mesopotamia como la devoción a los dioses “terribles” y sus correspondientes “mensajeros” malos. Había dioses para cuestiones como una buena siembra, un buen negocio, retener a un marido veleidoso o darle hijos suficientes (y varones), y también había dioses malos o demonios: del viento, de la peste, de las moscas; *señores* que dominaban esos ámbitos. Eventualmente, la palabra aramea para esos señores, *Báal* (también Bal y Bel), pasó al hebreo y a nuestras lenguas occidentales en varios nombres, entre ellos, Belcebú, el “Señor de las moscas” (originalmente *Beel-Zebúb*).¹⁰⁸ También se les pedía a esos *señores* por la desgracia de un enemigo o de alguien que nos cayera mal, de modo que eran muy útiles y versátiles. Si eran tan eficientes, ya no lo sabemos, pero se han descubierto literalmente toneladas de documentos (la civilizaciones de Mesopotamia dejaron miles de anotaciones en tabletas de arcilla, algunas de varios milenios de antigüedad, y relativas a prácticamente todos los aspectos de la vida y la cultura de esa región durante tales tiempos), y lo que ellos muestran es que los señores del mal y la basura no eran más eficientes que los señores del bien y la justicia para procurar lo que sus creyentes pedían.



Ilustración 9. Algunos de los dioses *buenos* a quienes recurrían los mesopotámicos para diversos fines. El primero a la izquierda es Marduk. Los que están a la derecha son representaciones halladas en diversos lugares del dios Adad o Haddad, dios de las tormentas y los rayos, a veces también llamado Baal Haddad.

108 Los arameos fueron gentes que llegaron del sur de Arabia a medio oriente. Prosperaron y fundaron un imperio en Siria. A la larga se dividieron en varios reinos y su población fue muy numerosa en la región. Los asirios, para ejercer mejor su poder, impusieron el idioma arameo como *lingua franca* en medio oriente. Por ello durante siglos, los árabes fronterizos, sirios, judíos, hititas, babilonios, asirios, etc. usaban el arameo, que devino así lengua común de la región hasta casi el siglo IX de nuestra era, sobre todo en Siria, y por eso se la llamó también ‘lengua siríaca’. Con la conquista árabe, el arameo-siríaco, dividido en varios dialectos, fue perdiéndose. Hoy se habla en lugares de Siria, Iraq y Turquía, y varias iglesias orientales lo siguen utilizando litúrgicamente. Cfr. Mi ponencia “La cultura arameo-siríaca y su influencia en otras culturas asiáticas”. I Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA), Universidad del Zulia-ALADAA, Maracaibo, Julio de 1990, y mi artículo: “La lengua y la literatura siríaca”, en la revista *Al Fida*, No. 49-50, publicada por el exarcado Greco-Católico del rito bizantino en Venezuela, Caracas, diciembre de 1990, pp. 68-70.



Ilustración 10. Algunos de los dioses *malos* que prestaban servicios útiles a los creyentes mesopotámicos. El de la izquierda es Nergal, representado como un hombre-león, sin alas. Era el dios de las plagas y epidemias. El de la derecha es Pazuzu, dios rey de los *demonios* del viento (sobre todo, el viento suroeste, el viento del mediodía y el viento del oeste), hijo del dios *Hanbi*. Este Pazuzu tiene una argolla encima de su cabeza, para llevarlo colgado, y hay muchos otros dijes y colgantes que reproducen su cabeza o su figura entera. En algunas “recetas” mesopotámicas, dice que “si el paciente tiene la figura [de Pazuzu] en sus dos manos, o si ella se coloca sobre la cabeza del paciente, cualquiera que sea el mal que le ataque, no se le aproximará más. Ese paciente estará curado.”¹⁰⁹

Para inspeccionar mejor el tema de lo sobrenatural en las civilizaciones mesopotámicas, nos detendremos en la estructura religiosa general que allí existía. Esta estructura mezclaba lo político con lo religioso, de una forma característicamente semita (judíos y árabes, cada uno en su estilo, realizarían variaciones en este patrón de la unión entre lo político y lo religioso). En este sentido, el rey de la ciudad era además el sacerdote principal de la población, y sobre todo, el sacerdote-principal o arcipreste, del dios “nacional”.¹¹⁰

109 Cfr. Mark J. GELLER, « Fragments of Magic, Medicine, and Mythology from Nimrud », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63/3, 2000, p. 335-336, citado en el artículo “Médecine en Mésopotamie” de Wikipedia, en <https://es.wikipedia.org/wiki/Pazuzu>.

110 Algo parecido a esto también existió en occidente, en Roma, en la cual el rey fundador, el *pater patriae* Rómulo, también vino a tener una figuración religiosa, eventualmente siendo deificado con el nombre de Quirino, y teniendo un templo propio. Esta metamorfosis podría ayudar a explicar por qué, a pesar de lo pragmáticos que eran los romanos, no vieron con mayor resistencia que se deificara a los emperadores. Pero hay al menos una diferencia importante con el rol de los reyes-sacerdotes entre Roma y la antigua Mesopotamia. En Roma, era por la eminencia y otras dotes humanas que las personalidades se asociaban con lo divino y lo religioso. Una impecabilidad o pulcritud moral y humana estaba asociada al acceso a lo *sacer*, *sacrum*, lo sagrado. En cambio, en Mesopotamia, el sacerdocio era más sencillamente un cargo público y un rol social profesional: se era sacerdote como se era soldado o constructor o comerciante. Ciertamente, hay elementos formales y aún solemnes en lo religioso en Mesopotamia, pero no parece que haya habido una muy exigente o estricta concepción de lo sagrado como para que fuera vista con escrúpulos la mezcla de la función sacerdotal con cualquier otra función social, y ciertamente menos, con la función política.

Así pues, el poder real era a la vez, civil y religioso. El rey era intermediario, *pontífice*, entre los dioses y los hombres. En Egipto también el faraón podía tener atributos sagrados, pues que él mismo era tenido como un dios, hijo del dios principal del país, fuera tal dios Amón o Atón u otro. Pero existía un claro deslinde de las atribuciones reales y las de los sacerdotes, y aunque el rey fuera un dios, e inclusive un mediador entre la divinidad y el resto de la gente, no era un sacerdote como tal. En cambio, en Mesopotamia sí ejercía ambas funciones.

Ahora bien, en Mesopotamia, los sacerdotes además realizaban distintas labores, y por ello había varias clases de sacerdocios, o mejor dicho, varias clases de personas abocadas a distintas funciones religiosas. Algunos sacerdotes se encargaban de cosas como ofrecer sacrificios de expiación o de agradecimiento: digamos que su profesión y dedicación les entrenaba para saber sacrificar bien a los animales, recitar correctamente las plegarias efectivas correspondientes, realizar bien las lustraciones, etc. Otros sacerdotes se encargaban de rogativas especiales o más complicadas y largas, a veces en lenguas antiguas.¹¹¹ Otros se encargaban de recitaciones para alejar las enfermedades (en estos casos, también a veces los sacerdotes de esta clase intervenían con algunas curativas o pócimas para aliviar o intentar curar al enfermo, a modo de paramédicos). También estaban los que alejaban los males del alma, que eran como los exorcistas, aunque no siempre a un nivel tan dramático o drástico de sacarle el demonio a alguien, sino generalmente de ejecutar recitaciones suaves o melodiosas o salmodiar, para alejar la melancolía o calmar un ánimo angustiado, u obtener el perdón por un pecado grave o una culpa que atormentaba a la persona. Ya aquí nos encontramos en el borde de lo sobrenatural, pues se solicita la palabra e intervención ritual mágicas de estos sacerdotes por el poder que hay en tales cosas para alcanzar lo solicitado. Por último, nombramos al sacerdote versado en ciencias ocultas, al cual se acudía para conocer el porvenir, pues “podía leer en el agua o en los astros las decisiones soberanas de los grandes dioses. El fiel puede entrar directamente en comunicación con la divinidad; pero para las revelaciones especiales debe recurrir a un intérprete.”¹¹² Así pues, el sacerdote en la antigua Mesopotamia podía ser orante, sacrificador, mago, hechicero o adivino. Nos ocuparemos aquí de estas últimas categorías y las afines a ellas, las más pertinentes al tema de este estudio.

111 Ya antes se mencionó que las distintas civilizaciones en Mesopotamia se sucedían unas solapándose con otras. La primera gran civilización de la cual tenemos muchas evidencias fue la de los sumerios. Este pueblo misterioso, de origen aún hoy desconocido o no bien precisado, tenía una lengua que era distinta a las de medio oriente. Desarrolló un complejo sistema religioso, y a la larga, al ser conquistado o asimilado por otros pueblos, éstos adoptaron también ese sistema religioso, en muchos casos conservando las oraciones sumerias originales, aunque con cada siglo que pasaba cada vez menos gente las entendía. Es precisamente parte de la cuestión mágica de la palabra el que, mientras menos se comprende la recitación ritual, más confianza inspira (se cumpliría aquí, de manera inversa, lo de que “La familiaridad engendra el desprecio”). En todo caso, se confiaba más en los sacerdotes que sabían recitar las oraciones en la lengua muerta sumeria, de modo parecido a como hoy muchas personas creen con mayor fervor cuando se les recita la liturgia o el rosario en latín y no en castellano, y hay pedantes que recitan con mucha emoción el Padrenuestro en arameo (el cual generalmente pronuncian de manera muy divertida), sintiéndose extasiados con las “vibraciones” místicas que tal recitación les inspira.

112 Paul Dhorme, O.P., *La religion assyro-babylonienne*. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1910, p. 283. Traducción mía.

Un primer tipo de sacerdote que lidiaba con lo sobrenatural a un nivel más elemental y sencillo, es el que denominaré “conjurador” (*áshipu*). Su función, como su nombre lo indica, es la de proferir encantamientos y practicar ritos profilácticos o salutíferos, que libren al hombre de todo mal o de toda mancha de pecado. Aparte de recitar el encantamiento que puede expulsar al espíritu malo o a la enfermedad, el conjurador recurre también a la plegaria. Ésta, dirigida a la divinidad misma, puede apaciguarla o volverla propicia hacia el devoto. Generalmente, antes de esas plegarias, se hacían ofrendas de incienso o maderas quemadas en pequeños hornitos delante de la estatua de cada divinidad a la cual se le ofrecían, además de una libación de vino de sésamo. Todo esto, en medio de las recitaciones de fórmulas o jaculatorias, que eran un tanto repetitivas. A veces el sacerdote hacía de intermediario entre el fiel y el dios, pero además, intercediendo por aquél al modo de un abogado, defendiendo y apoyando su solicitud:

[El devoto] Está sentado con angustia en el corazón, con lágrimas amargas, con suspiros... Con gritos dolorosos, con angustia en el corazón, con lágrimas amargas, con suspiros amargos, el gime como una paloma, ¡Está lleno de tristeza, noche y día!
Hacia su dios misericordioso él aúlla como un búfalo, el profiere dolorosos suspiros;
Ante su dios, rogando, ¡Él estrella su cara contra el suelo, él llora, él gime sin cesar!¹¹³



Ilustración 11. Dos representaciones curiosas, sobre todo si las comparamos con las del arte egipcio antiguo. La primera es la famosa estela con el código de Hammurabi, vista más en detalle en la segunda imagen. Muestra al rey Hammurabi, que recibe inspiración para su célebre código del dios que está sentado frente a él. La segunda es la famosa estela del rey acadio Naram Sin, monarca que obtuvo una victoria decisiva en una guerra contra un pueblo salvaje que tuvo la mala suerte de atacar su reino. Lo que resalta en ambas representaciones es su *humanidad*. Los personajes están exaltados, o equiparados con sus dioses (en el arte egipcio antiguo, excepto en el periodo de Amarna, cada jerarquía era representada en tamaño diferente). En la estela de Naram Sin, aunque los dioses-estrellas, presiden en el límite superior sobre toda la representación, la figura principal de la misma es el rey Naram Sin. El rey asume características divinas, aunque inferiores a los dioses-en-sí (como las estrellas, que por ser

113 Paul Dhorme, O.P., ob. cit., p. 289. Traducción mía.

superiores, están representadas arriba). Pero las estrellas, a pesar de representar divinidades, son allí símbolos inertes, sin protagonismo. El rey es la figura central, y lo que resalta no es su atributo divino (significado por el casco con cuernos que emplea) sino su cualidad humana.

Las plegarias que recitaba el sacerdote conjurador eran hechas de una manera especial: en murmullos. Esto iba acompañado de sacrificio, principalmente ofrecido a los dioses Ea y Marduk, dioses del encantamiento y del encantador, o también a Shamash, que era importante por ser dios de la justicia. La presencia de este dios no está fuera de lugar, pues se tenía por regla que las enfermedades se relacionaban con los pecados o el estado moral de la persona, y era Shamash quien juzgaba a los pecadores, de modo que tenía todo sentido que se recurriera también a él, intentando aplacarlo o ponerlo del lado del devoto. Los animales sacrificados podían ser una oveja (de la cual se ofrecía el muslo derecho y otras partes) y a esto se sumaba la libación ya mencionada, o también libación de leche o hidromiel, o vino de uva, etc. Y también se ofrecían tortas de harina con dátiles, miel y mantequilla. La operación más importante que debía hacer el conjurador era el *frotamiento* de la parte con dolencia o enferma, para expulsar de allí al demonio o la enfermedad. El sentido de este frotar era además el de *purificar y liberar*, tal como una fricción limpia el cuerpo de aquello que lo mancha.¹¹⁴ Hacia el final del rito, el conjurador dice en voz alta que “ha hecho vivir” o que ha rescatado “sano y salvo”, e inclusive que ha dejado *bello* al penitente.¹¹⁵ Para estos ritos, el conjurador, además de la túnica de lino que llevaba ordinariamente, se ponía otro traje encima y una especie de manteo sobre este segundo traje, que le cubría desde los pies hasta la cabeza, del cual se sabe que podía ser rojo, porque, curiosamente, se pensaba que ese era el color que aterraba a los demonios (hoy se piensa al revés: que los demonios son de color rojo, y así salen en productos alimenticios o de limpieza que llevan demonios como emblemas. Nuestra cultura es muy extraña...).

Después del conjurador, venía el adivino (*bârû*), “el que ve, el que mira”. Si al *âshipu* le correspondía la magia, al *bârû* le correspondía la adivinación, es decir, “entrar *en lo dios*”, en lo divino (a-divinar). Sus dioses eran Shamash y Adad (o Haddad). Ya los textos más antiguos de Mesopotamia mencionan a este tipo de funcionarios religiosos. Es más: estaban organizados en colegios. El sacerdocio adivinatorio era, además, hereditario, e inclusive se exigía que quienes accedían a tal cargo fueran hijos de otro sacer-

114 La cuestión del valor de las sustancias (como el aceite, ciertas esencias y jugos vegetales, la grasa animal, etc.) que se empleaban para diversos usos es muy interesante por su trascendencia. Especialmente entre los pueblos semíticos – quizá influidos por la vida desértica en regiones de fuertes vientos – era importante la noción de limpieza y *pureza*. Para bendecir y dar rango especial a una persona, se la untaba, o *ungía*, con ciertos aceites especiales, que llegaban a tener carácter sagrado (la iglesia sigue haciendo esto en algunos ritos sacramentales). La raíz semítica trilitera que se refiere a esta unción es ‘*m-sh-h / m-s-h*’, que en hebreo nos da el nombre *Mashaj*, que significa “ungido”, y en griego es *Jristós*, o sea Cristo.

115 Recuérdese aquí lo dicho con respecto al *Libro de los muertos*, en el cual, al principio, se enuncian fórmulas desiderativas, en las que la acción solicitada no está hecha, y hacia el final, se da la acción por hecha, diciendo cosas como “Ya está libre!” “Está salvado”, etc. Se espera aquí también, cerrar con el poder de la palabra, la realización de la acción deseada.

dote, “un padre santo”.¹¹⁶ No era suficiente tampoco pertenecer al pueblo con un linaje vernáculo y prestigioso. El sacerdote adivinador tenía que ser “perfecto en su prestancia y en sus dimensiones”¹¹⁷ No podía ser tuerto ni tener los dientes rotos o torcidos, ni un dedo mutilado, ni enfermedad de la piel o de los genitales. En general, estas condiciones se aplicaban a todos los que aspiraban a ser sacerdotes, pero más en el caso de los adivinatorios. Lo del “cuerpo perfecto” se entiende, por el hecho de que los sacerdotes son como intermediarios entre las personas y el dios: para entrar en ‘relación especial’ con la divinidad deben ser, en principio, de “grata presencia”. Conviene añadir que, en tiempos más antiguos, los sacerdotes de Sumeria y Babilonia, ejecutaban ciertos ritos muy sagrados, en desnudez ritual, y por ende, se esperaba que la persona no tuviera ninguna tacha para poder presentarse al dios como un oferente puro (aquí confluyen lo puro con lo intachable). En cuanto a las funciones, el *bârû* debe sondear “el secreto de Anu, de Bel [y de Ea]”, y anunciarlos a los mortales. Al parecer, se tenía mucha confianza en el poder adivinatorio, al menos de algunos de esos *bârû*, y para caracterizar su actividad se decía de él, muy sugestiva y significativamente, que era “quien decide el porvenir”. Se usaba la locución *bîra bârû* para referirse al anuncio del reporte a las personas interesadas. Interesantemente, esa locución significa “ver una visión”, y también “decir un oráculo”.



Ilustración 12. De alguna manera, la facultad sobrenatural estaba también asociada con los peces. Por ello, así como hombres y sobre todo dioses podían ser representados con figuras animales o una mezcla de humanos con animales, en otros casos se asumía una cercanía o identidad con seres marinos y miembros del personal religioso de esas sociedades empleaban apariencias y vestimentas que los aproximaban al ser de los peces. La *Placa de Lamashthu* era una placa de bronce que protegía contra el mal propiciado por la diosa Lamashthu. Lo que es interesante en esta placa, que puede apreciarse en el detalle de la segunda imagen, es la forma en que aparece el personal religioso que está tratando a una persona que yace inerte. El personal religioso luce trajes que recuerdan o imitan a los peces. De tales indumentarias, lo que más trascendió hasta nuestro mundo fueron las *mitras*, adoptadas por las iglesias cristianas orientales y la católica para uso ritual de altos prelados. En la tercera imagen figuran un prelado de la iglesia apostólica armenia y un prelado católico empleando las mitras.

116 Por los detalles que enuncia la documentación (que sería demasiado largo detallar) sabemos que era muy importante esto de tener un padre con prestigio entre los sacerdotes, con lo cual se confirma la tradición, que llega a tener rango de creencia dogmática en medio oriente, de que los hijos heredan cualidades místicas, espirituales, de padres que las tengan. De allí que, “ser hijo [o descendiente] de un profeta” ya da calificación para tener autoridad, inclusive a nivel moral y espiritual.

117 Paul Dhorme, O.P., ob. cit., p. 292.

Los medios para descubrir el porvenir eran numerosos. Uno de los principales era la adivinación por medio del agua y del aceite (práctica a la cual también hizo alusión Ibn Jaldún en sus *Prolegómenos* dos mil quinientos años después al anotar los medios que utilizaban los adivinos en su tiempo). El *bârû* recibía la ciencia de los dioses “para observar el aceite sobre el agua”. Este tipo de adivinación es llamada, técnicamente, ecanomancia, y ya existían detalladas instrucciones sobre ella en la época Hammurabiana (ca. 1686 a.C.)¹¹⁸. Todas las posiciones que podía tomar el aceite sobre el agua, todas las formas que él puede asumir, son enumeradas, descritas, y analizadas, en una virtual semiótica de lo sobrenatural. El presagio¹¹⁹ podía ser bueno o malo, según las evoluciones del aceite sobre la superficie del agua. También: Están previstas las preguntas del adivino *antes* de la experiencia: ¿Saldrá bien tal campaña? ¿Se curará tal enfermedad? Etc. y según lo que se observe, la campaña será feliz o infortunada, o la enfermedad se curará, o no se curará, o llevará a la muerte, según que el aceite se comporte de tal o cual manera. Por esta habilidad del *bârû* de poder interpretar el aceite en el agua, se le designaba ideográficamente como NI-ZU (“Que conoce el aceite”) o A-ZU (“Que conoce el agua”). El segundo ideograma, ZU, corresponde a profesiones médicas, y eso permite ver que al *bârû* se le incluía también como practicante de la medicina, ya que su arte le permitía emitir diagnósticos infalibles sobre las enfermedades. Quizá fuera infalible teóricamente, pero nunca debemos olvidar que la reali-

118 Época de Hammurabi, según Hermann Kinder y Werner Hilgemann: *Atlas histórico mundial*. Ediciones Istmo, Madrid, 1980, p. 29.

119 Recordemos que el ‘presagio’, que esencialmente quiere decir “pre-saber”, lejos de ser tal cosa, sería algo así como un atreverse a saber o especular sobre lo que nos pueden decir no precisamente los signos que ya están en la realidad, sino los signos *que realizamos* o hacemos con expresa intención de nuestro interés y propósitos. Es una suerte de proyección del saber sobre aquello que surge naturalmente como desconocido (=el porvenir). Pero una proyección que apela a lo más interno y misterioso de nuestra naturaleza. Lo más interno, porque no recurre a pruebas o datos exteriores (sino, sería ciencia o conocimiento deductivo, o aún inductivo, pero de razonamiento común), y misterioso, porque *no sabemos cómo* sabemos aquello de lo que tenemos certeza fuera de los medios corrientes. Lo acabado de anotar sería el presagio visto más bien ‘naturalmente’, y con una voluntad muy intencionada en encontrar resultados. Pero otra cosa sería considerarlo desde una fenomenología, porque en ese caso, lo que corresponde no es tanto la observación de lo que se ve en el fenómeno mismo, sino la observación *de lo que surge en uno con ocasión del fenómeno*, y esto, como un medio de “poner entre paréntesis” ese mismo fenómeno, y, cambiando la intención de la voluntad y por ende la observación, tomar en cuenta qué surge *en uno mismo* (una suerte de auto-inspección), en la propia psique de quien eso observa, con respecto a lo que ve. Parafraseando las palabras de Heidegger sobre la fenomenología, el proceso consistiría en hacer ver y dejar ser desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver y que sea tal como se muestra desde sí mismo (*Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 57). Ahora bien, este “mostrarse en sí mismo” se daría primariamente para y en quien está con el fenómeno, es decir, el *dasein* que lo contempla, y para quien el fenómeno *tiene algo que decir*. Y solo lo podrá decir, si quien lo contempla lo deja hablar tal como es en sí mismo, y tal como se manifiesta así en ese testigo. En todo caso, para las ciencias en general, se puede decir que la interpretación de ese particular fenómeno sale de nuestra misma psique, lo cual ya es bastante extraño o poco común al menos, y que sigue siendo notable a pesar de las objeciones cuantiosas al mismo, que responsabilizan de esa interpretación a la simple imaginación, o a la recurrencia al inconsciente o subconsciente (explicación que se ve obligada así a reconocer que “existen” el inconsciente y el subconsciente, los cuales, en otras instancias, negarían fervorosamente), o simplemente a recuerdos olvidados y vueltos a traer a la consciencia. Y lo he referido en esta nota a lo proveniente de nuestra naturaleza humana, sin aún hacer intervenir instancias sobrenaturales mismas...

dad suele tener la última palabra frente a todo. El consultante era apodado *bél samni*, “El propietario del aceite”, así como se llamaba *bél niqi* “Propietario del sacrificio” a aquél que ofrecía sacrificios a los dioses por intermedio del sacerdote.

Más importante que la adivinación por el aceite era la adivinación por el hígado. Los escribas babilonios conservaron observaciones sobre el hígado que se remontaban a la época de Sargón el Antiguo y de Naram-Sin.¹²⁰ Los monarcas consultaban ese presagio antes de ir a batalla. El nombre específico de esta técnica es ‘hepatoscopia’. El origen de este tipo de investigación es antiquísimo. No se trata solamente de una recolección de observaciones más o menos racionales, sino que “era una verdadera ciencia, y se necesitaba de toda la inteligencia del *bârû* para penetrar los secretos”¹²¹ o, para hacer una buena interpretación. En el *Museo Británico* se conserva un modelo pedagógico de un hígado en arcilla, que está dividido en su superficie en una cincuentena de pequeños compartimientos. Cada compartimiento es un centro de observaciones, y cada parte del hígado tiene su nombre especial. Asimismo, existen tablillas que son verdaderos manuales para el que practicaba este ejercicio. El método expuesto allí es el siguiente: el texto da un presagio, y lo expone en su fórmula técnica, y luego explica la conexión entre el signo que se saca del hígado y la cosa significada. Dice, por ejemplo: “Si el conducto biliar es largo y el conducto hepático es corto, el príncipe triunfará en la expedición que emprenda.” Las columnas paralelas del texto explican: « longitud » del conducto biliar = « conquista ».¹²²

Había, pues, toda una técnica de estos presagios, y no era cosa fácil penetrar en el asunto como para no fallar. El hígado era el órgano más importante de la víctima. Con el corazón, era entendido como el centro de la vida, y cuando se quería señalar el lugar del sentimiento, la cólera, el amor, o el odio, se empleaban paralelamente los términos *libbu*, “corazón”, y *kabittu*, “hígado”.¹²³

La idea detrás de los dos tipos de adivinación reseñados es que no hay ser vivo en este mundo que se mueva al azar. La observación de aspectos, y, sobre todo, manifestaciones anormales de su actividad, así como el estudio de los fenómenos y especialmente los más extraordinarios, como el parto, la enfermedad, y la muerte, eran fuente de nuevo saber para el *bârû*. Posee, en sus catálogos, la documentación precisa de sus antecesores. Sabe bien que un parto de gemelos, si son de distinto sexo, es mal presagio, y que si una mujer da a luz a un niño con “cabeza de león” [¿? Posiblemente referido a un parto de un niño con deformidad congénita] ello indicará la necesidad de un rey fuerte para gobernar el país. A veces puede existir una relación entre la na-

120 Sargón I, o Sargón “el antiguo”, gobernó Babilonia de 2637 a 2582 a. C., Naram Sin, un sucesor posterior, gobernó de 2557 a 2520 a. C. (Cfr. C. W. Ceram [pseudónimo de Karl Wilhelm Marek]: *Dioses, tumbas y sabios*. Ediciones Destino, Barcelona, 1958, p. 390).

121 Paul Dhorme, O.P., ob. cit., p. 294.

122 Paul Dhorme, O.P., ob. cit., p. 295.

turalidad del signo y la deducción que se saca del mismo, sobre todo en lo que se refiere a signos de enfermedades y sus pronósticos. A veces, la relación nos parece arbitraria, y es lo que la hace más misteriosa a los no iniciados.

Pero el gran libro de consulta sobre el porvenir era el cielo. Es sobre todo en su estudio y trabajo con el cielo que el *bârû* va a ejercer su actividad. Primero tenía que aprender el formulario llamado *Cuando Anu y Bel*, que era un gran tratado de astronomía o astrología caldea para un tipo de adivinación que ha llegado hasta nuestros días. No hace falta añadir demasiado detalle sobre esto, dado que se trata de un ejercicio bastante conocido y que no ha variado mayormente en tres mil años. A lo más, decir que el *bârû* tenía que conocer todos los movimientos calculables de los astros y meteoros, y las fechas asociadas a los mismos, así como los cuatro tipos de observaciones que había: las de la luna (*Sin*), las del sol (*Shamash*), las de Venus (*Ishtar*) y las de tormentas y lluvias (*Haddad*).



Ilustración 13. Distintos modelos de hígados para la enseñanza y práctica de la hepatoscopia, o descubrimiento de lo oculto y lo sobrenatural a través del examen del hígado de animales. La razón de que fuera el hígado el órgano más trabajado en tal práctica se debe a la forma extraña de tal órgano. La práctica de la hepatoscopia fue también intensa y profunda entre los romanos y entre los antiguos quechuas de nuestra América, entre otros pueblos.

Así pues, el dominio del *bârû* es extenso, pero de nada vale su trabajo –ni el del *âshipu* – si no está santificado por el sacrificio y la plegaria. En esta civilización, la adivinación y la magia van a estar asociada funcionalmente con la religión. Según el momento del día, el *bârû* elevará las correspondientes oraciones a tal o cual dios (principalmente a sus protectores especiales: Shamash y Haddad). Uno de los más notables momentos es el del sacrificio de la aurora, hecho a varios dioses, a favor del consultante que solicite el rito. Como el *âshipu*, el *bârû* tiene sus vestiduras rituales, y sus ritos de purificación personal. Dentro de la categoría del *bârû* están el *shabru* y el *sha'îlu*, que tenían por misión especial interpretar los sueños. Pues el sueño era el medio de la divinidad para comunicarse con los hombres, y había un dios de los sueños, *Zaqar*, y una diosa “adivadora de sueños”, *Ninâ*. Se podía, además, conocer a veces el porvenir por la evocación de los muertos. Entiéndase, además, que, aunque en proporción menor, había también sacerdotisas, conjuradoras, y adivinas, y su rol no era menos importante que el de los varones en el mismo cargo.

Se comprende que para llegar a ser un *bârû* se necesitaba una larga iniciación. En esa formación, le iban siendo reveladas paulatinamente las palabras sagradas y mágicas que eran propias de su alta misión: la preparación para invocar al dios, y por la cual *éste le iba a responder*. La respuesta del dios era la *têrtu* o revelación divina. De ahí que al *bârû* se le conociera también como el *mûdû têrti*, “Aquél que conoce la revelación”, o *bel têrti*, “El que posee [o el dueño de] la revelación”. El rol del *bârû* y sus detalles, y especificidades que lo distinguían del sacerdote corriente, *âshipu*, muestran el esfuerzo del espíritu humano para transportar al dominio religioso las prácticas de la superstición popular, y así elevarlas y formalizarlas, e inclusive, en la medida de lo posible, teorizarlas.

Ese esfuerzo de teorización tiene, en cierto modo, el mismo móvil que yace tras la superstición: el deseo de control, de poder, de dominio sobre el mundo. No es este el lugar para hacer una disquisición sobre la situación política de la antigua Mesopotamia, pero, resumiendo algo las condiciones del problema, en el país de los dos ríos, de modo semejante a muchísimas otras comunidades humanas del mundo, en un principio se escogieron hombres que podían ser líderes en caso de guerras y conflictos, y que asumían grandes poderes en tiempos de necesidad o crisis, para luego renunciar a los mismos en tiempos de paz. Pero –y aquí adelanto una hipótesis al efecto – “como un conflicto engendraba otro, la función del rey perdió su carácter transitorio y se convirtió en hereditario, dinástico y despótico”.¹²⁴ Y esta condición de conflicto constante, característica de Mesopotamia, en el pasado y también en el presente, afectó asimismo al sentimiento religioso y todo lo que el mismo lleva anexo. La reverencia, el temor a lo sublime divino, que vemos estampadas tan bien en las miradas eternas de las antiguas estatuas sumerias, fue cediendo el paso a una religión cada vez más funcional, popular, y práctica, menos trascendente y profunda. Al final, una “ética de la situación” y de la condición precaria

124 Samuel Noah Kramer: *La cuna de la civilización*. Time-Life Internacional, Amsterdam, 1971, p. 35.

del hombre caracterizó al ethos de las civilizaciones de Nínive y Babilonia, que fueron reprochadas ya en las noticias de los demás pueblos por su liviandad y tibieza con respecto al sentimiento religioso, y por su énfasis en vivir la vida presente con toda intensidad, sin pensar en el mañana o en la eternidad.



Ilustración 14. La profundidad del sentimiento religioso de los pueblos del país entre los dos ríos puede notarse en la concepción especial que tenía en ellos el sentido de la vista, y el poder de la mirada (la honda mirada de las estatuas mesopotámicas). Es la mirada de *aquél que ve más allá* de lo presente. Asimismo, los pueblos de esa región creían firmemente en el poder de la visión de sus dioses para *ver* lo que ocurría en nuestro mundo, y así ayudar a los humanos. Una idea cuyo sentido o lógica prosperaron en religiones subsiguientes.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, encontramos que ya nacían en esas civilizaciones del país de los dos ríos, unos ensayos de sistematización con respecto a lo religioso, así como otros varios puntos afirmativos que constituyen un valioso legado de Mesopotamia antigua al mundo. Por ejemplo, encontramos que ciertas cuestiones, como el tema del dios ‘padre’ de los hombres, que recién vinieron a ser planteadas en el Egipto antiguo durante el periodo de Amarna, ya la manejaban los mesopotámicos con mucha soltura desde tiempos arcaicos, proclamándose hijos de los dioses, y llamándolos inclusive *hermanos*, lo cual inclusive se expresaba en los nombres propios de las personas, muchos de los cuales proclamaban la filiación protectora del dios. Por otro lado, una concepción del mundo, en la cual estaban “convencidos de que habían sido creados para ser esclavos y siervos de los dioses, [y] aceptaban de manera mansa y sumisa las decisiones divinas, incluso las inexplicables y aparentemente injustificadas”¹²⁵ se trasladaba a lo político, manteniéndose la población en un estado de minoridad, como niños o adolescentes que, si carecen de monarca efectivo que los guarde y vigile, caen en la peor anarquía. No en balde nació en Iraq, milenios después,

125 Samuel Noah Kramer: ob. cit., pp. 104-105.

bajo los califas, el dicho “mejor un siglo de tiranía que un día de anarquía”. El temor a la libertad acalló el ánimo ante el despotismo y condicionó una tolerancia que solo hoy empieza a ser derruida laboriosamente. Recordemos, además, que Mesopotamia legó al mundo uno de los conceptos políticos más importantes heredados de una civilización antigua: el del derecho divino de los reyes.

* * *

Paréntesis iranio: Aunque la civilización de la antigua Persia, a diferencia de las otras aquí tratadas, fue más bien periférica y episódica, por su importancia histórica con respecto al desarrollo de la civilización islámica, será aquí referida en un breve comentario. Con respecto al tema de lo sobrenatural y su percepción, si algo caracteriza a la civilización persa que conocieron los grandes imperios y Estados de Mesopotamia, Egipto, Grecia y otros, es que en ella encontramos algo nuevo y distinto con respecto a los planteamientos religiosos antiguos.

Esto nuevo y distinto hallado es una traslación del énfasis del sentimiento religioso, de lo ritual y de la primacía de lo sobrenatural, a una importancia de la ética, que vino a ser fundamental en el sistema de creencias de la religión persa conocida como zoroastrismo.

Todos los antiguos conceptos ciertamente no se abolieron, como pasó en Egipto durante el periodo de Amarna. Lo que sucedió es que se refundió en muchos casos el significado de esos conceptos en una nueva comprensión. Por ejemplo, uno de los conceptos fundamentales de las antiguas religiones de medio oriente, el del énfasis en la pureza ritual y literal del acto y el actuante religioso, en el zoroastrismo va a conservarse pero se le va a dar mayor importancia a una pureza *moral*, a la pureza en actos y palabras, miradas y pensamiento, en la conducta hacia los demás y hacia sí mismo, en la noción de la dignidad de todo y del respeto hacia todo. Los conceptos, así, se *espiritualizan*, pasan a ser más cuestión de ideas y conductas relacionales, y menos cuestión de abluciones y formas. Se impone una visión que separa la realidad en su aspecto *interior* y su aspecto *exterior*. En el zoroastrismo, que como los otros modos de pensamiento nacidos en Irán, manifiesta una fuerte tendencia dualista, se privilegia lo interno como lo más cercano a lo verdadero y lo puro, mientras que se desdeña lo externo como una ‘cubierta’ o pantalla que oculta lo auténtico. Así, un hombre de feo semblante puede ocultar una naturaleza noble y elevada, y viceversa. La cultura persa, sobre todo ya tardíamente, a fines de la era antigua y en vísperas de la difusión del cristianismo, contribuyó al mundo con la creación de dos doctrinas que, durante un tiempo compitieron con las enseñanzas de Cristo en cuanto a popularidad y seguidores. Estas dos doctrinas, inspiradas y en mucho continuadoras del zoroastrismo, fueron el mitraísmo y el maniqueísmo. Sobre todo esta última fue muy problemática porque, a pesar de haber sido combatida por muchos autores cristianos en su tiempo, entre los que destacó San Agustín (que había sido maniqueo en su juventud), influyó

de tal manera en los ánimos y modos de pensar del momento, que sus ideas volvieron a reaparecer tiempo después, diluidas, transformadas o más o menos tergiversadas, pero reconocibles en su origen, por su cualidad dualista esencial. Es esa característica la que más ha penetrado en el alma occidental, y aún la podemos ver en conductas cristianas actuales, sobre todo en el caso de ciertas iglesias o ciertos creyentes, para quienes lo material, el mundo, y el cuerpo son fuente de problemas y tropiezo para el hombre, el cual sería esencialmente *alma*.¹²⁶ Fue el mismo san Agustín quien ayudó a recuperar un equilibrio al plantear que, más que solo cuerpos o solo almas, somos *hombres*, es decir, seres compuestos de ambas cosas, cuerpo y alma, en misteriosa conjunción, y que si hubiese sido mala la carne y el cuerpo, no habría venido el hijo de Dios a ser hombre en carne y cuerpo, con lo cual se rescataba la dignidad de la materia, en su posibilidad de ser redimida por la gracia.

En todo caso, para los efectos de la presente investigación, baste decir aquí que, si bien los sistemas religiosos que nacieron en Persia o hicieron en esa tierra su progreso, ninguno negó las verdades religiosas respectivas, referidas a lo sobrenatural, pero sí enfatizaron otros aspectos más allá de lo sobrenatural, especialmente lo moral en la conducta y la convivencia social. Esta tendencia, presente en los sistemas antiguos (Zoroastrismo, mazdeísmo, maniqueísmo) se iba a ver continuada en otra nueva religión, pero a través de una variante de la misma que, característicamente, hace mucho énfasis en la moralidad y la conducta de los creyentes, que es el Islam chiíta.

126 No se puede culpar del todo a los cristianos posteriores al periodo patrístico por esta recaída en las ideas maniqueístas, pues ecos de las mismas pueden encontrarse inclusive en el mismo pensamiento de Jesús, quien a menudo, sin denigrar del cuerpo, lo postergó o anuló en su importancia frente a lo espiritual, y hay pasajes evangélicos al efecto, como uno en que él dijo: “El Espíritu es el que da vida; la carne no aprovecha para nada.” (Jn., 6, 63). Y es que la influencia de las ideas persas ya era muy fuerte a fines de la antigüedad, y puede notarse también en el judaísmo y en la misma filosofía griega, en su último gran sistema que fue el neoplatonismo.

Conclusiones a esta obra

Las conclusiones a esta obra tienen que ser necesariamente parciales. Ello se debe a que estas páginas, como se decía al principio, son los contenidos introductorios de un estudio mucho mayor sobre un texto del autor árabe islámico Ibn Jaldún, quien se refiere a los ‘perceptores sobrenaturales’ en su obra más conocida como los *Prolegómenos a la Historia Universal*. Me interesaba conocer los antecedentes a las ideas que él presenta en esa parte de su obra referida a un tema tan poco común. Esos antecedentes, como puede deducirse de las páginas anteriores, había que buscarlos en los grupos humanos más cercanos que antecedieron al imperio y la cultura de Ibn Jaldún. Y además, había que especificar lo más posible (o al menos, del modo más accesible) cuáles eran las ideas o nociones que impulsaron al origen del concepto de lo sobrenatural, así como a conceptos afines, anteriores o relacionados con él, como el de espíritu, alma, lo sagrado, lo ritual, etc. Todo lo cual, como sabemos, es reflexionado en general por los estudios religiosos (ya desde lo teológico, ya desde lo antropológico) y por la filosofía de la religión.

Muchas de las nociones y hechos tratados aquí son tan elementales y espontáneos, que podría pensarse que no tienen mayor relevancia particular. Pero, la filosofía, con su refrescamiento de los criterios, nos ayuda a verlos en su cualidad extraordinaria. Algunos de estos hechos fundamentales son los siguientes: el nombramiento de las categorías o términos de las cosas relacionadas o pertenecientes al ámbito de lo religioso y lo sobrenatural.¹²⁷

127 Advierto que, aunque el concepto mismo de lo sobrenatural no vendría apareciendo sino con los sucesivos refinamientos del pensamiento disciplinado, tanto de los griegos como de nuevas corrientes religiosas que aparecen hacia el fin del mundo antiguo, sin embargo, dicho concepto está presupuesto en la misma postulación de un orden de cosas de este mundo que tienen una naturaleza doble: concreta, en cuanto que comparten un cariz sensible al cual todos podemos acceder (todos podemos ver los ritos, todos podemos oír, entender y hasta pronunciar las palabras sagradas, todo ello sin que necesariamente pertenezcamos a los creyentes o seguidores de esos actos de culto y servicio religioso), y abstracta, en cuanto que refieren y se refieren a cosas en un ámbito no natural, no sensible, y algunas de las cuales se postulan como pertenecientes a un orden superior, *por encima* de lo natural (= sobrenatural). Un ámbito sobre el cual más que sabemos, creemos, lo cual refiere la moción de la mente más de lo cognoscitivo – sin obliterarlo del todo – a lo volitivo, que es uno de los aspectos propios de la fe. En este sentido, aunque parezca que los seres humanos en esto de su aprehensión de los contenidos religiosos, hubieran puesto, como se dice coloquialmente, “el carro antes de los caballos”, en realidad, gústenos o no, es así como operan muchas de tales aprehensiones en la historia de la humanidad, y no solo con contenidos religiosos sino también de tipo matemático o inclusive con intuiciones sobre cosas de la naturaleza. Es como si nuestras mentes partieran de la conclusión de un silogismo y luego batallaran por ubicar las premisas que construyeron esa conclusión.

Algunos de estos hechos fundamentales y especiales serían los siguientes: la inducción/deducción del origen de ciertos fenómenos naturales en causas mayores, remotas o cercanas, causas que pueden escalonarse hasta la voluntad de seres superiores (dioses o Dios), y la cual puede basarse en la lógica; la conciencia que protesta frente al hecho de la muerte y la niega, planteando una contraparte: la vida ultraterrena. Este segundo hecho de alguna manera fuerza a la mente a reconocer o admitir la existencia de un trasmundo efectivo, una vida más allá de la terrenal. Este hecho ocurre en la mayor parte de los pueblos estudiados por el hombre, y en el caso de las dos principales culturas tratadas en esta obra – Egipto y Mesopotamia – ocurrió de manera muy particular e intrincada, la cual, como en desarrollos sucesivos se verá, influyó particularmente en las ideas de religiones posteriores acerca de lo sobrenatural.

Otro hecho, tan elemental, que podría pasar desapercibido, es la misma acuñación de nombres y palabras que describen o se refieren a este ámbito sobrenatural y lo expresan en multitud de formas y textos, desde lo poético hasta lo político. Lo importante de tal *lenguaje* religioso no es tanto si su contenido es “real” o convencional o arbitrario o impreciso o nebuloso. Puede ser todo eso y más. Pero, más importante son hechos como el de que, al referirnos a esas palabras, la mayoría que hemos crecido en civilización, comprendemos esas palabras, comprendemos que se refieren a realidades trascendentes. Aún si no entendemos bien los trasfondos etimológicos, teológicos, escriturísticos, filológicos, filosóficos o históricos con respecto a esas palabras y nombres, aún si no creemos en absoluto en las realidades que ellos postulan, sabemos que se refieren a contenidos asociados a lo sobrenatural, a un ámbito que no solo está más allá de la realidad contingente y sensible presente, sino que predomina sobre ésta, y en cierto modo, es la que da sentido a toda la experiencia existencial humana.

Otros hechos e intuiciones que han sido tratadas en estas páginas son también bastante comunes y puede que no hayan concitado mayor atención o curiosidad para muchos lectores: el hecho de que nos dirijamos a quienes gobiernan o moran en ese ámbito sobrenatural. El hecho de que pensemos que pueden respondernos, y el hecho de que tomemos declaraciones inspiradas de parte de algunos testigos como las palabras de esos seres descritos. Es decir, el hecho de poder establecer algo común, una *comunicación* con esos seres sobrenaturales. Y de allí a una cooperación, expresión de sentimientos (gratitud, solicitud, e inclusive queja o preocupación) con esas fuerzas sobrenaturales. También, siguiendo a esto, la manipulación o mecanización de tal comunicación (oraciones terapéuticas, maleficios, augurios, propiciaciones, rituales apotropaicos, etc.). Y, no menos especial, pero siempre sorprendente, la asociación espacial del hombre con esos seres: la ubicación de *lugares* especiales, *sagrados*. La búsqueda de “lugares altos” para elevar la proximidad con el o los dioses (más en Mesopotamia que en Egipto), la realización de actos especiales (ritos) para propiciar o contactar o cumplir deberes con esas fuerzas sobrenaturales. La preparación de los

muertos para su estadía en el otro mundo (más en Egipto que en Mesopotamia). Y así muchas cosas más, algunas de las cuales se han tratado, pero muchas otras que se han dejado de lado, por lo extenso y por no ser finalidad de este estudio sino la de constatar hipótesis más que de examinarlas exhaustivamente en sus desarrollos.

No queda entonces más por decir que, deseo al lector que tome estas páginas que las pueda disfrutar. Que sea compasivo con sus errores, omisiones y posible tedio. Que, como buen estudiante de filosofía, pueda anotar todo lo que le parece interesante, todo lo que piense es objetable y sobre todo, lo mucho que puede ser dirección y materia de posibles estudios e investigaciones, puesto que se trata todavía de un campo que, aún si fue admirablemente explorado en el pasado, guarda mucho para explorar y descubrir para las presentes y futuras generaciones.

Bibliografía

A continuación se presenta la bibliografía utilizada para la presente investigación. Se ha anotado la misma para cada parte y capítulo de este trabajo, listando en primer lugar, por orden de aparición, las fuentes citadas, y luego, aparte, referencias de obras consultadas o utilizadas en la elaboración de esa parte o capítulo. En este sentido, esta bibliografía divide las fuentes en obras citadas directamente, y obras consultadas: aquellas cuyo contenido se ha refundido o resumido o solo mencionado incidentalmente. Al final se anotan otras fuentes que fueron utilizadas y consultadas a lo largo de la obra y en varias partes de la misma. Las fuentes más importantes consultadas, que aparecen citadas o referidas en varias partes del trabajo, están señaladas con un asterisco. Las citas de tercera fuente y aquellas que son más generales o de las cuales se carece exhaustivamente de datos no se han listado en este índice. Las obras están listadas en orden alfabético. Se dan las direcciones digitales en la red para varios de los textos electrónicos, y los puntos finales de párrafo se dan separados por un espacio de las mismas para que no se confundan con parámetros de la dirección. Siguiendo los usos de la tradición filosófica académica contemporánea, los títulos de los libros van en cursiva y los títulos de artículos u opúsculos van entre comillas.

Lo sobrenatural y su percepción en el antiguo Egipto

Obras citadas

AJNATON: *Gran himno a Atón*. Tumba de Ay (TA25). Versión de Francisco López, de la página http://www.egiptologia.org/textos/himnos/aton/aton_gran/

AJNATON: *Gran himno de Akhénaton*. Versión de André Barucq, en EQUIPO “CAHIERS EVANGILE”: *Oraciones del Antiguo Oriente*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1979.

ANÓNIMO: *El libro de los muertos*. Versión preparada y prólogo por Juan A. G. Larraya. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 1982.

EQUIPO CAHIERS EVANGILE: *Oraciones del Antiguo Oriente*. Editorial Verbo Divino, Estella (Pamplona), 1979.

LA GRANDEUR, Kevin: “Technology in Cross-Cultural Mythology: Western and Non-Western”, publicado como “Robots, Moving Statues, and Automata in

Ancient Tales and History,” en Carol Colatrella, Ed.: *Critical Insights: Technology and Humanity*, Salem Press, Ipswich, Massachusetts, 2012, p. 16. Consultado en digital en la página: https://www.academia.edu/4009402/Technology_in_Cross-Cultural_Mythology_Western_and_Non-Western

REDFORD, Donald Bruce: “The Monotheism of Akhenaten”, originalmente publicado en: Hershel Shanks y Jack Meinhardt, Eds.: *Aspects of Monotheism. How God Is One*. Actas de Simposio en la Institución Smithsonian, 19-X-1996, Editado por la Biblical Archaeology Society, Washington, D.C., 1997. 132 pp., y consultado en edición digital en la página web <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBKAM&Volume=0&Issue=0&ArticleID=2>

WILSON, John Albert: *La cultura egipcia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

Obras consultadas o referidas

BOLADERAS, Miguel: *MITOLOGÍAS DEL ANTIGUO EGIPTO*. Ediciones Telstar, Barcelona, 1967.

* CERAM, C. W.: [pseudónimo de Karl Wilhelm Marek]: *Dioses, tumbas y sabios*. Ediciones Destino, Barcelona, 1958.

FASSONE, Alessia, FERRARI, Enrico: *Egipto*. Edipresse, Barcelona, 2008.

LACOUTURE, Simone: *Egypte*. Éditions du Seuil, Paris, 1962.

KARSENTY, Félix, et al: *Egypte*. Lehnert&Landrock – Éditions Marcus, Paris, 1976.

NAGUIB MAHMOUD, Zaki: *EGIPTO, PUEBLO Y COSTUMBRES*. Ediciones y publicaciones Sayma, Barcelona, 1964.

PASCAL, Blas: *Pensées*. Texte de Léon Brunschvicg, Nelson Éditeurs, Paris, 1949.

SAUNERON, Serge: *La egiptología*. Editorial Oikos-Tau, Barcelona, 1971.

SCHURÉ, Eduardo: *El Egipto musulmán y el Egipto antiguo*. Editorial Kier, Buenos Aires, 1976.

WALLIS BUDGE, Ernest Alfred Thompson: *Egyptian Magic*. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London, 1899.

WORRINGER, Wilhelm: *El arte egipcio*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1959.

1.5. LA PERCEPCIÓN DE LO SOBRENATURAL EN LAS CIVILIZACIONES DE MESOPOTAMIA

OBRAS CITADAS

DHORME, O.P., P. Paul: *La religion assyro-babylonienne*. Conférences données a l'Institut Catholique de Paris, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1910.

KINDER, Hermann y HILGEMANN, Werner: *Atlas histórico mundial*. Ediciones Istmo, Madrid, 1980, p. 29.

KRAMER, Samuel Noah: *La cuna de la civilización*. Time-Life Internacional, Amsterdam, 1971.

VIVANCO, Luis: "La cultura arameo-siríaca y su influencia en otras culturas asiáticas". Ponencia presentada al I Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA), Universidad del Zulia-ALADAA, Maracaibo, Julio de 1990.

----- : "La lengua y la literatura siríaca", en la revista *Al Fida*, No. 49-50, publicada por el exarcado Greco-Católico del rito bizantino en Venezuela, Caracas, diciembre de 1990, pp. 68-70.

OBRAS CONSULTADAS O REFERIDAS

BARNETT, Lincoln y los Editores de LIFE: *The Epic of Man*. Text especially adapted by Eugene Rachlis, Golden Press, New York, 1962.

BOTTÉRO, Jean: *LA RELIGION BABYLONIENNE*. Presses Universitaires de France, Paris, 1952.

CONTENAU, Georges: *La civilization d'Assur et de Babylone*. Payot, Paris, 1951.

DAVID, Madeleine: *Les dieux et le destine en Babylonie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

FRANKFORT, Henri, FRANKFORT, Henriette Antonia FRANKFORT, WILSON, John Albert, JACOBSEN, Thorkild: *El pensamiento prefilosófico. Tomo I: Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1958.

KAPELRUD, Arvid Schou: *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*. Basil Blackwell, Oxford, 1965.

MALLOWAN, Max Edgar Lucien: *Early Mesopotamia and Iran*. Thames and Hudson, Londres, 1965.

PIJOÁN, José: *Arte Islámico*. Summa Artis. Historia General de las Artes, vol. XII, Espasa Calpe, Madrid, 1973.

PLESSIS, Joseph: *Étude sur les textes concernant IŠ TAR=ASTARTÉ, recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1921.

RAGOZIN, Zénaïda A.: *Historia de Asiria*. El Progreso Editorial, Madrid, 1890.

ROGGIA, Gian Battista: *Le religioni dell'oriente antico*. Istituto Editoriale Galileo, Milano, 1953.

STEWART, Desmond: *El Mundo Árabe*. Editores de TIME-LIFE y Offset Multicolor, S.A., México, 1962.

ZARATUSTRA: *Gatha. El primer tratado de ética de la humanidad*. Edición de Nazanín Amirian. Ediciones Obelisco, Barcelona, 1999.



Publicación digital de Fundación Ediciones Clío, Academia de Historia del estado Zulia y Centro de Estudios Históricos de la Unviersidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela,
Julio de 2023



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro catálogo de publicaciones

FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La percepción de lo sobrenatural en el antiguo Egipto y Mesopotamia explora los aspectos sobrenaturales en la cosmovisión de las civilizaciones antiguas de Medio Oriente, a través de una fenomenología del hecho religioso. El autor se centra en las ideas de Ibn Jaldún sobre los perceptores sobrenaturales y examina las influencias de civilizaciones anteriores, como Egipto y Mesopotamia. A través de una aproximación fenomenológica, el libro analiza la evolución de la idea de lo sobrenatural y su percepción en diversas culturas, incluyendo el cristianismo, el judaísmo y el pensamiento griego antiguo.

LUIS VIVANCO SAAVEDRA (1958), destacado intelectual venezolano, es profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia (LUZ). Con una destacada formación académica, posee un doctorado en Ciencias Políticas y se encuentra en proceso de doctorado en Filosofía. Ha ocupado roles clave en la comunidad académica, como director del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz" y editor de la Revista de Filosofía. Es profesor titular de Filosofía en pregrado y postgrado en la LUZ. Además, es miembro de la Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques desde 1995, demostrando su compromiso con la investigación y difusión de la filosofía y la historia de las ciencias árabes e islámicas a nivel internacional.



Fundación Ediciones

Clío

