

Translógica o Ana(dia)léctica en el pensamiento kemético

Fernando, PROTO GUTIERREZ

0. Introducción

En orden a interpretar las cualidades del Dios-Uno (*Nether*), urge citar la esencia de los juegos de lenguaje egipcios, en tanto *punto de partida* para una religación mística: “En las biografías de Pitágoras, como la de Porfirio y Jámblico, podemos leer que a su llegada a los templos egipcios aprendió la escritura jeroglífica, la demótica y la simbólica. El mismo Porfirio indica que en el caso de la jeroglífica ésta describe a través de imágenes, mientras que la simbólica describe lo percibido a través de enigmas alegóricos”¹.

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

Pues, en conformidad con el aspecto lingüístico, Clemente de Alejandría, en su *Stromatai*, enseña los tres *usos del lenguaje* kemético: 1) Demótico: utilizado para tratar-con los asuntos cotidianos, 2) Hierático: simplificación del jeroglífico, -empleado mayormente en textos literarios- 3) Jeroglífico: del griego *ἱερός* (*hierós*, "sagrado") y *γλύφειν* (*glýfein*, "grabar"), cuya expresión kemética es *medu necher* (*nether*), a saber, *palabras divinas*, y que se constituye como lenguaje estrictamente religioso, ramificado en dos facetas: 3.1) Kiriológica: instancia literal del lenguaje (propio) y 3.2) Simbólica; la cual presenta a su vez, tres momentos: 3.2.1) Imitativo, 3.2.2) Figurativo y 3.3.3) Alegórico, reunidos bajo el aspecto de lo *Enigmático*.

¹PIULATS, O. *Egiptosofía*, Barcelona, KAIRÓS, 2006, p. 190

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

Es entonces que la dimensión imitativa, atribuida por Clemente al *momento* simbólico del lenguaje jeroglífico, tiene como punto de partida el sentido literal (afirmación: es), propio del *momento* kiriológico, v.gr: en “(Ra) el Bello, (2,1) bienamado joven,”², es posible interpretar que Ra es, propiamente, bello. No obstante, urge citar la teoría de modelos y calificadores de I.T. Ramsey, que desarrollan P. Ricoeur y J.C Scannone, donde modelos religiosos y poéticos son metáforas y símbolos *tensionados* -transgredidos semánticamente- por los calificadores: “Ricoeur aplica a la metáfora y a la obra poética como metáfora extendida, lo que los mallorquines (...) anteponen a sus cuentos: “Aixo era y no era” (...). Pues el *ver como* del poeta –quien descubre y crea la semejanza en la impertinencia semántica-, corresponde un “*ser como*” en el orden del mundo refigurado por la obra. Ese “*ser como*” contiene en sí una tensión ontológica que permanece abierta: la de –al mismo tiempo- ser (*ser como*) y no ser (*no ser literalmente así*)”³.

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

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

A través de los recursos semánticos de la primera significación *se estructura y orienta* la comprensión de la segunda, de modo que ésta, aunque abierta, no permanezca totalmente indeterminada⁴.

² PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 203, TOMO I

³ SCANNONE, J.C., *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005 p. 169

⁴ *Ibid.*, p. 199

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

El ritmo: afirmación-negación-eminencia, co-implica el movimiento ana(dia)léctico que parte en-a través-más allá del sentido literal; no tan sólo se suspende el lenguaje kiriológico, sino también el *modus significandi* humano “(abstracto-formal y concreto-óntico)”⁵: pues es urgente citar entonces a E.A.W. Budge: “A partir de los atributos divinos descritos en los textos egipcios de todos los períodos, el doctor Brugsch, de Rougé y otros egiptólogos eminentes han llegado a la opinión de que los habitantes del valle del Nilo, desde los primeros tiempos, conocían y adoraban a un Dios sin nombre, incomprensible y eterno”⁶.

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

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

El lenguaje kemético (o *lenguaje límite*) es entonces auto-implicativo, pues sume al neófito en el ritmo ana(dia)léctico que lo traslada a la *experiencia límite* misma (*Iluminación*): “Tal lenguaje límite expresa *experiencias límite*, las cuales no sólo abarcan las trágicas como las “situaciones límite” de Jaspers (sufrimiento, muerte, fracaso, culpa...) así como “experiencias pico, v.g. de creación o de gozo, sino también el momento límite de toda experiencia en cuanto humana (...) Pues cuando el hombre llega al límite de su experiencia y su lenguaje, puede descubrir lo que los trasciende”⁷.

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

⁵ Ibid., p. 196

⁶ WALLIS BUDGE.E.A., *El libro de los muertos*, Córdoba, Ed. SIRIO, 2007, p. 102

⁷ SCANNONE, J.C., El límite, el infinito y lo prohibido, *STROMATA*, AÑO LVII, 2001, N° 1/2, p. 31-45

Translógica y Ana(dia)léctica

La lógica egipcia se corresponde con la suma tentativa de *iniciar* (“ck”: penetrar en el interior) al neófito *en-con* el *Misterio Santo*. Así, O. Piulatis llama *translógica* a la *vivencia cognoscitiva* (pensamiento iniciático) que urge de situar al hombre en relación con el ser y el no-ser, *a través* de la interpretación del lenguaje jeroglífico o de la *circunvalación del simbolismo*⁸: “Una gran parte de las letras, las palabras y las imágenes del egipcio se interconectan a través de una significación conceptual interna, diríamos que filosófica, que las convierte en símbolos que de forma circunvalatoria interrelacionan multitud de significados. El aspecto translógico del lenguaje reside aquí en el hecho de que esta correspondencia de conceptos no es unívoca, sino ... *multívoca* por ser circunvalatoria”⁹.

La *circunvalación* pertenece al antiguo ritual consistente en la imitación del *movimiento* de los astros -figurativo de la creación y correlativo *con* el *origen* mismo de Todo-, v.gr: “la circunvalación del campo cuatro veces alrededor de los cipos *dnb.w*, supone ... entre otros significados, la adquisición simbólica de la autoridad sobre Egipto por parte del rey”¹⁰. Pues, de este modo, circunvalar señalaría la posibilidad estricta de re-crear el mundo, en conformidad con la idea de conjuración cíclica.

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

Dicha circunvalación-interpretativa parte *desde* el jeroglífico-imagen (lenguaje kiroológico), desplegándose hacia el símbolo, *en, a través y más allá* del cual acaece el sentido de *lo eminente*; no obstante, el jeroglífico-imagen implica en sí un carácter fonético diferente respecto de la lingüística moderna, pues la mera pronunciación de *medu necher* (palabras sagradas), vale como re-creación del Verbo con el que Dios originó el Todo (v.gr. mantras), por cuanto, con la interpretación circunvalatoria, el neófito *vibra* conforme al *movimiento* (despliegue) de Todo, desde su mismísimo origen: “La conciencia del iniciado aplicaba el modelo translógico de pensamiento para ir más allá de la dialéctica y de las oposiciones y unificar sus antinomias personales. En este salto al pensamiento translógico, una vez más lo lógico, lo racional no era aniquilado, sino complementado con una apertura hacia la otra cara de la realidad”¹¹.

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

⁸ Cfr., PIULATS, O. *Egiptosophia*, Barcelona, KAIRÓS, 2006, p. 202

⁹ PIULATS, O, *op. cit.*, p.p. 203

¹⁰ ESPINEL, A., *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*, Barcelona, Univ. Autònoma de Barcelona, 2006, p. 301

¹¹ PIULATS, O, *op. cit.*, p. 210

Urge subrayar que, se trate de la lógica kemética o de la griega, v.gr: Parménides, Heráclito y Platón, *ser* es concebido estrictamente como *vida*; en Egipto “El mundo creado, en todas sus manifestaciones ... está compuesto de materia y espíritu. Pero la materia y el espíritu no están repartidos de igual modo entre los seres. Donde no existe vida domina la materia inerte. El reino del espíritu es aquel donde se desconoce a la muerte o donde la vida dura eternamente. Entre ambos extremos se coloca el mundo viviente”¹². Pues, de esta suerte hay grados diversos de ser-vida, convenido que al modo divino le corresponde la suma cualidad, a saber, la eternidad.

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

En la experiencia específicamente religiosa también se debería hablar de *irrupción*, en cuanto que la hierofanía o manifestación del Misterio Santo *irrumpe* (entra *en* la experiencia “profana” rompiendo su cerrazón o totalización) y *adviene aconteciendo gratuitamente desde más allá* de la experiencia misma. En el fondo (...) *errumpe irrumpiendo e irrumpe errumpiendo*. Pues el don libre del Misterio Santo en y a la experiencia humana, simultáneamente le dona y le hace descubrir su *presencia ausente* y *trascendencia inmanente en y más allá (o más acá)* de la misma experiencia, cuando ésta experimente su límite *como límite*¹³.

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

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

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

¹² PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 116, TOMO I

¹³ SCANNONE, J.C., *op. cit.*, p. 56

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

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

Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía¹⁴.

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

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

De aquí que la *circunvalación ana(dia)léctica* co-implique la vivencia-interpretativa de un mundo que *es y no es* (contingencia), a decir verdad, que *es como* el reino puro del espíritu, pero *no es así literalmente* (es: en parte igual, en parte distinto); la circulación ascensional del pensamiento iniciático, apremia el ritmo en-a través-más allá, tanto en una dimensión trans-ana-dia-lógica (circunvalar), como en el plano ontológico; es en este sentido que el lenguaje kemético

¹⁴ ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, GUADARRAMA / PUNTO OMEGA, 1981, p. 10

auto-implica al neófito en un proceso congeniado con el acto de re-originación cotidiana, que supone la redención del mundo a través de la circunvalación ritual.