



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n186.114526>

MAAT Y COSMOS: ELEMENTOS FILOSÓFICOS EN LA IDEA DE MUNDO DE LOS ANTIGUOS EGIPCIO



MAAT AND COSMOS: PHILOSOPHICAL ELEMENTS IN THE IDEA OF THE WORLD OF THE ANCIENT EGYPTIANS

CARLOS BLANCO PÉREZ*

Universidad Pontificia Comillas - Madrid - España

* *Artículo recibido: 23 de enero de 2022; aceptado: 29 de noviembre de 2022*
cbperez@comillas.edu / 0000-0002-8161-6178

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Blanco, Carlos. "Maat y cosmos: Elementos filosóficos en la idea de mundo de los antiguos egipcios". *Ideas y valores*, 73. 186 (2024): pp. 119-139.

APA: Blanco, C. (2024). Maat y cosmos: Elementos filosóficos en la idea de mundo de los antiguos egipcios. *Ideas y valores*, 73 (186), pp. 119-139.

CHICAGO: Carlos Blanco. "Maat y cosmos: Elementos filosóficos en la idea de mundo de los antiguos egipcios". *Ideas y valores* 73, 186 (2024), pp. 119-139.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo explora el paralelismo conceptual entre la idea egipcia de Maat y la noción griega de cosmos (κόσμος), tal y como figura en la obra de dos egregios presocráticos: Heráclito y Empédocles. Lo hace dentro de un marco historiográfico que no circunscribe el desarrollo del pensamiento filosófico a Grecia, sino que reconoce elementos fundamentales de reflexión abstracta y sistemática en culturas anteriores. Aunque en la mentalidad de los antiguos egipcios Maat se hallaba revestida de profundas connotaciones religiosas, el texto pone de relieve su importancia como manifestación de un pensamiento filosófico subyacente, caracterizado por la representación del mundo como conjunto ordenado y armonioso en constante pugna con el caos y la negatividad.

Palabras clave: caos, cosmos, cosmogonías filosóficas, filosofía egipcia, Maat.

ABSTRACT

The paper addresses the conceptual parallelism between the Egyptian idea of Maat and the Greek notion of *kósmos*, as present in the works of two egregious presocratic authors: Heraclitus and Empedocles. It does so within a historiographical framework that does not limit the development of philosophical thought to Greece, but rather recognizes fundamental elements of abstract and systematic reflection in older cultures. Although in the ancient Egyptian Maat mind is filled with profound religious connotations, this work underlines its importance as manifestation of a deeper philosophical structure, defined by the representation of the world as an ordered and harmonious ensemble, immersed in a constant struggle against chaos and negativity.

Keywords: chaos, kosmos, philosophical cosmogonies, egyptian philosophy, Maat.

1. Consideraciones generales sobre el “pensamiento prefilosófico”

Por mucho que la historiografía tradicional sitúe los orígenes del pensamiento filosófico en el mundo griego, son cada vez mayores las evidencias de que determinadas conceptualizaciones elaboradas por culturas más antiguas que la helénica merecen la consideración de desarrollos propiamente filosóficos. La riqueza del pensamiento especulativo de la humanidad antecede y trasciende a los griegos.

El trabajo pionero de H. Frankfort *et al.* (1949), quien consagró gran parte de sus investigaciones al estudio de estas manifestaciones de pensamiento “prefilosófico” en el ámbito mesopotámico, no hizo sino abrir una auténtica caja de Pandora. Su aproximación a la “aventura intelectual del hombre antiguo” y a las fuentes del pensamiento especulativo de la humanidad ha inspirado un cuestionamiento fecundo de muchas de las ideas asumidas implícitamente en torno a los orígenes del “amor a la sabiduría”. Todo ello ha contribuido a disipar paulatinamente el prejuicio clasicista frente a las capacidades del hombre antiguo para desarrollar un verdadero pensamiento especulativo y abstracto (cf. Obenga 2004 31-49).² En nuestros días, la superación de este dogma interpretativo propicia la creación de un nuevo marco historiográfico, donde la filosofía, lejos de circunscribirse a la civilización griega, pueda ser también reconocida gracias a los elementos abstractos y sistemáticos presentes en la reflexión de otras culturas, anteriores y contemporáneas a la helena.

No es el objetivo de este artículo profundizar en la definición de filosofía y en las condiciones necesarias y suficientes para que un discurso caiga bajo esta categoría, en ocasiones tan difusa. Por el contrario, su intención básica es poner de relieve que al menos una de las conceptualizaciones más ricas e influyentes de la cosmovisión egipcia,

2 Como ha escrito J. J. Castillos, “por mucho tiempo la opinión en medios académicos ha sido que no existía en el Antiguo Egipto nada que podamos llamar propiamente filosofía o pensamiento filosófico. La filosofía habría comenzado con los griegos y si bien las antiguas civilizaciones como la egipcia y mesopotámica produjeron abundante mitología para explicar el origen del universo y el lugar de la humanidad en él, temas como la verdadera naturaleza del pensamiento humano, la razón, la ética y tantos otros aspectos de la realidad circundante fueron abordados adecuadamente sólo a partir de los griegos” (2016 77). Como también señala el autor, subrayar la dimensión filosófica de categorías y narrativas egipcias no debería alimentar la (falsa) idea de que esta antigua civilización produjo una especie de “sistema” coherente de pensamiento filosófico: una metafísica, una epistemología, una ética, etc.; intención que ni albergó ni tuvo por qué albergar. Por otra parte, es interesante recordar que los propios griegos tuvieron en alta estima el pensamiento especulativo de los antiguos egipcios. Los viajes de Tales, Solón, Pitágoras y Demócrito al país del Nilo, aunque seguramente legendarios, apuntan en esta dirección (cf. Hornung y Roulin 1987 113-125).

la idea de *Maat* (personificada en la diosa homónima, hija de Ra y mujer de Thot), no dista mucho de la noción de *kósmos* como conjunto ordenado y armonioso que se desprende de algunos de los principales filósofos presocráticos. Por supuesto, este análisis podría ampliarse a categorías similares presentes en otros marcos culturales, como la idea de *Asha* en el zoroastrismo o nociones análogas en el confucianismo y en el taoísmo (por no hablar de las muestras más eminentes del poder conceptualizador que se dan en el subcontinente indio, en particular a través de la idea de *karma*) (cf. Rappaport 2016 409-416). Estas y otras abstracciones no pueden despacharse como meras expresiones de un pensamiento religioso y mitológico, ajeno al espíritu de la filosofía. Sin embargo, cuando se las examina filosóficamente no tienen por qué desnaturalizarse. Amoldarlas al marco ofrecido por el pensamiento griego no conlleva necesariamente desvirtuarlas y vaciarlas de su contenido más profundo o de sus genuinas intenciones simbólicas y religiosas.

En aras de la brevedad, nos centraremos en la idea egipcia de *Maat* como ejemplo conspicuo de una incipiente categorización filosófica, caracterizada por al menos dos propiedades: la conceptualización y la argumentación. A nuestro juicio, un discurso filosófico no es digno de tal nombre si no exhibe capacidad conceptualizadora (esto es, poder de abstracción, de formalización generalizadora, de *teorización*) y potencia argumentativa (es decir, ímpetu discursivo, destinado a justificar ese mismo desarrollo conceptual, ese *itinerario lógico* que hilvana premisas y consecuencias). De esta manera, un discurso filosófico representa un pensamiento especulativo desarrollado con cierto grado de *universalidad* y *sistematicidad*. En él se percibe un intento de justificación, y por tanto de organización lógica, de los elementos en juego, que por lo general atañen a dimensiones fundamentales del mundo y de la vida, como pueden ser el origen del cosmos y el valor de la justicia. Lo que resplandece es un contenido de cariz universal, que desborda potencialmente los límites de esa cultura y cuya expresión alude a la experiencia humana y a nuestra relación con el mundo. Pero, a diferencia del mero simbolismo artístico o religioso, o incluso de la tradición puramente sapiencial, lo que tenemos es una estructura más nítida, una organización lógica de las ideas, que se refleja en el intento de fundamentar unas cosas en otras, unas ideas en unos principios.

Semejantes exigencias metodológicas no deben interpretarse como un prejuicio eurocéntrico en el pensamiento filosófico, que subordinaría la creatividad expresiva de la mente a los requisitos de una formulación estrictamente lógica. De hecho, estas notas resultan esenciales para entender cómo opera la racionalidad humana en su acepción más general posible (cf. Blanco Pérez 2020 cap. 1), como intento de fundamentación, de justificación, de explicación y, en consecuencia, de establecimiento

de conexiones entre lo diverso mediante la identificación de patrones comunes. En este artículo defenderemos que cabe discernir atisbos esclarecedores de estos dos momentos fundamentales del pensamiento filosófico en la comprensión egipcia del significado de *Maat*.

2. La lógica discursiva en el antiguo Egipto: las grandes cosmogonías

Antes de abordar la naturaleza de *Maat* conviene que nos detengamos en un aspecto de suma importancia para la cosmovisión egipcia: la explicación de la génesis del mundo. La lógica discursiva a la que acabamos de aludir resplandece en las denominadas *cosmogonías* egipcias,³ donde a partir de un principio se intentan “inferir”, como consecuencias prácticamente inexorables, los fenómenos del mundo.⁴ Por rudimentario que se nos antoje, el incipiente *lógos* (entendido como lógica discursiva, como desarrollo fundado en premisas) que nutre las cosmogonías egipcias revela una notable vertiente filosófica casi dos milenios más antigua que la de los jonios. Que la expresión de esta *lógica* no sea tan directa e inequívoca como en los primeros textos filósofos griegos no menoscaba su valor.

Al menos desde el Reino Antiguo (siglos XXVII-XXII a. C.), los egipcios sistematizaron diferentes doctrinas acerca del origen del universo. En ellas apreciamos un impulso argumentativo de indudable

3 En un interesante texto, Assmann (2007 15-34) distingue entre cosmogonía y creación. El primer término lo reserva para aquellas tradiciones en las que el origen del universo responde a un proceso espontáneo, “intransitivo”, mientras que el concepto de creación lo aplica al acto puramente transitivo de “construir o fabricar el mundo”. En el primer caso, el mundo surgiría automáticamente, por así decirlo, de manera intransitiva, sin concurso de un creador externo y en virtud de un proceso necesario. Es un *crearse* más que un *ser creado* (sin embargo, como veremos, los textos no indican si el hecho de ser creado obedece también a la necesidad; en ningún momento se afirma que el dios Ptah, por ejemplo, cree el mundo movido por su voluntad, libre y pura). Aunque la diferencia es sugerente, optamos por utilizar el término “cosmogonía” sin ulteriores matices conceptuales, pues no significa otra cosa que la doctrina referente al origen del cosmos. Las distintas teorizaciones sobre cómo se produjo ese origen, si de una forma espontánea o por la acción de un creador (como en la teología menfita), no tienen por qué afectar la idea general de un origen del universo. El planteamiento creacionista sería un subconjunto dentro del conjunto más amplio que intenta explicar cómo surgió el cosmos. A su vez, el concepto de “teología” lo interpretamos en su acepción habitual, como “discurso sobre Dios o lo divino”. La cosmogonía puede considerarse parte de la teología porque, en la perspectiva de los antiguos egipcios, los ámbitos de lo divino, de lo cósmico y de lo humano no pueden disociarse artificialmente. Las diferentes teologías no hacen sino ofrecer una lógica discursiva sobre cómo integrar estas tres esferas, estas tres dimensiones de la realidad, oculta y manifiesta.

4 Para un estudio sistemático de las cosmogonías egipcias, cf. Allen (1988).

valor histórico, que por sí solo debería disipar el escepticismo ante la “potencia filosófica” del pensamiento egipcio (máxime cuando en los inicios del pensamiento griego tampoco existe una separación absolutamente diáfana y persistente entre mitología y filosofía —la obra de Pitágoras y de Platón es buena prueba de ello—). No solo asistimos a una de las primeras tentativas del ser humano para justificar el orden del mundo, la realidad observada, sino que determinadas ideas guardan una estrecha analogía con los elementos mitológicos subyacentes a, por ejemplo, la filosofía de los pitagóricos y la importancia que conceden a las dualidades primigenias (como la que se daría entre lo masculino y lo femenino).

La exuberancia imaginativa de los egipcios, la vasta riqueza de su simbolismo, a veces oculta el nivel conceptual más profundo que irriga esas mismas representaciones mitológicas. Al fin y al cabo, los inventores de las cosmogonías se enfrentaron a un problema lógico, parecido al que tuvieron que resolver varios filósofos presocráticos: cómo generar los opuestos a partir de la unidad; cómo insertar lo múltiple en lo uno; cómo generar diversidad a partir de un principio.

En la que quizá fuera la más influyente de las cosmogonías egipcias, la heliopolitana (así denominada por proceder de la ciudad egipcia de Iunu, capital del decimotercer nomo del Bajo Egipto y llamada “Heliópolis” por los griegos), el dios Atum ocupa una posición central:

Atum encarna una de las identidades que adopta el Sol. Es el perfecto, el dios primigenio que existe por y para sí, el ser prístino de cuya virtud emana la Enéada de las deidades. Según los sacerdotes de Heliópolis, es Atum quien se alza con el trofeo sobre el tenaz caos originario, enemigo por antonomasia de Egipto y del hombre. Mediante su cópula autoinducida, gracias a sus manos y a su semen, la pujanza creadora de Atum derrota el pugnaz desorden y propicia la emergencia del *benben* sobre la Tierra Alta. Se trata del receptáculo de su propia simiente, y de su seno despunta la luz primigenia que se impone heroicamente sobre las tinieblas. Es imposible no percibir en este mito los ecos de un problema análogo al que abordará, casi cinco mil años más tarde, el idealismo clásico alemán: el surgimiento de la multiplicidad a partir de la unidad. Desde un punto de vista lógico, no cabe otra solución que postular una autocreación, un desdoblamiento del fundamento que existe *ab initio* (así lo teorizarán filósofos de la talla de Fichte, Schelling y Hegel), para que, a través de una cadena de emanaciones, brote la pluralidad. En la cosmogonía heliopolitana, Atum se divide en pares opuestos que recapitulan la totalidad de principios imperantes en la realidad: Shu y Tefnut (lo seco y lo húmedo), padres de Geb y Nut (la Tierra y el cielo), que a su vez son los progenitores de Isis, Osiris, Seth y Neftis. (Blanco Pérez 2017 227)

En la cosmogonía hermopolitana, el protagonismo lo ostenta Thot (más tarde identificado por los griegos con Hermes, mensajero de los dioses). Thot, descrito con la hermosa metáfora de la “luz en la noche”, de la claridad que brilla aun en lo oscuro, es la deidad

[...] del conocimiento, del lenguaje articulado y de la escritura, patrono de la ciudad de *Jmun*, en el Alto Egipto, rige sobre la Ogdóada, el conjunto de ocho deidades que fungen de almas de Thot y se alzan como síntesis de cuantas permutaciones pueden identificarse en la naturaleza. Los cuatro pares de deidades condensan los principios masculino y femenino y aluden al caos primigenio que subsistía con anterioridad a la creación del universo. Simbolizan, por tanto, la realidad fundante, la materia primitiva desde cuyas aguas se elevan el mundo y la historia, en los que Thot ha grabado la huella indeleble de su sabiduría, la armoniosa e inmarcesible rúbrica de su designio más íntimo. La primera pareja viene integrada por Nun y Naunet, que personifican el océano primordial; la segunda, por Heh y Heket, sugestivas representaciones de lo ilimitado (reminiscente del ápeiron de Anaximandro); la tercera, por Kuk y Kauket, epítomes de la oscuridad; la cuarta, por Nia y Niat (y, en algunas versiones, por Amón y Amonet, evocaciones de lo oculto y recóndito), figuras de lo indeterminado. Fue Thot la responsable de que este equilibrio aparentemente inalterable quebrase a favor de la chispa de la vida, del fulgor de la existencia, del montículo primordial sobre el que se depositó el huevo cósmico, del que emergerá Ra, dios del Sol. Por tanto, la sabiduría yace en la génesis del universo, en la ruptura de la delicada simetría primigenia que impedía la eclosión de las fuerzas creadoras del universo. (Blanco Pérez 2017 228)

Por último, la cosmogonía de Menfis ubica el principio creador del universo en “los pensamientos del corazón de Ptah y las palabras de la lengua de Ptah”, cuyo aliento permite que surjan los miembros de la Enéada. Como leemos en la denominada Piedra de Shabaka, de la xxv dinastía (conservada en el Museo Británico, es copia de un texto que se remontaría al Reino Antiguo):⁵

-
- 5 Por razones de extensión, no podemos detenernos a analizar con la profundidad merecida este y otros textos egipcios pertinentes para nuestras consideraciones filosóficas. De hecho, un aspecto fundamental que no podemos abordar adecuadamente es la importancia del lenguaje visual en la propia elaboración de los textos y de las imágenes que los acompañan. Por fortuna, algunas de las grandes colecciones egipcias presentes en los principales museos de Europa y Norteamérica han sido digitalizadas, por lo que es posible acceder a las respectivas páginas web y descargar textos, imágenes y comentarios de especialistas, lo que proporciona una cantidad ingente de recursos para los investigadores. Es el caso del Museo Británico de Londres, del Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, del Instituto de Egiptología y Coptología de la Ludwigs-Maximilian

Ptah dio vida a todos los miembros de la Enéada y al alma [*ka*] de cada uno de ellos. Cada uno vino a la existencia a través de los pensamientos de su corazón y las palabras de su lengua. Horus y Thoth surgieron de los pensamientos del corazón de Ptah y de las palabras de la lengua de Ptah. Los pensamientos del corazón de Ptah y las palabras de la lengua de Ptah guían todos los pensamientos y todas las palabras de la Enéada, todos los pensamientos y las palabras de los humanos, y toda la vida. Ptah crea la Enéada sólo con dientes y labios. Atum tiene que crear con manos y semen. Atum tuvo que masturbarse para producir la Enéada. Ptah sólo tuvo que hablar y la Enéada vino a la existencia. Ptah pronunció los nombres de Shu, el viento, y Tefnut, la lluvia, que dieron a luz a Geb, la tierra, y a Nut, el cielo. (Matthews y Benjamín 2004 3-5)⁶

Así, la mente del dios Ptah, señor de la magia y de la arquitectura, habría sido la responsable de la creación del mundo y de su asombrosa variedad. No se aclara, en cualquier caso, si semejante acto creador es necesario o libre. Ptah pudo haber producido el mundo y todo lo que contiene movido por su libre voluntad o por una especie de necesidad antecedente, de fuerza superior, a la que habría subordinado su capacidad de engendrar lo diverso. Todo brota de los pensamientos que florecen en el corazón de Ptah y de la palabra que expresa esos pensamientos, pero ¿obra el dios guiado por la necesidad o por la libertad? ¿Era inexorable que creara el mundo o podía haber decidido no hacerlo? Al igual que en las cosmogonías rivales, en la menfita parece primar una óptica necesarista. El *algo* debía vencer a la *nada*; el mundo tenía que surgir, ya fuera en virtud de un proceso de “desdoblamiento” del principio generador, Atum, mediante la sabiduría de Thot o a través de la palabra de Ptah, que exhala su aliento creador y alumbró la existencia.

Aunque las tres cosmogonías difieran en el principio creador, en la unidad de la que todo parte, coinciden en los elementos que entran en juego en ese acto generador de la diversidad del mundo. Las tres cosmogonías tratan de explicar (y, en consecuencia, de “racionalizar”, en el sentido de buscar causas y conexiones entre los fenómenos, si bien a través de representaciones mitológicas) la existencia de dualidades como seco/húmedo y tierra/cielo. En las tres, de la unidad se llega a la multiplicidad. Se reconoce, por tanto, la existencia de opuestos, pero subordinados a un principio generador.

Universitt de Munich, del Instituto de Egiptología de la Universidad de Viena, del Instituto Oriental de Chicago y del Instituto Francés de Arqueología Oriental.

6 La traducci3n completa se halla en M. Lichtheim (1973 vol. I 52-56). Para una introducci3n a este texto, cf. J. J. Bodine (2009 1-21). Sobre la teología menfita, cf. Blanco Pérez (2006).

3. Dimensiones fundamentales de la idea de *Maat*

Maat constituye una de las nociones más subyugantes de la cosmovisión egipcia. Supone una cima de abstracción en el pensamiento especulativo del mundo antiguo.

Se trata de un concepto intraducible, polisémico, imbuido de innumerables y profundos significados. No sería exagerado decir que constituye la piedra angular de la representación egipcia del cosmos, tan central para su idiosincrasia como el *lógos* lo era para la mente de los griegos. *Maat* evoca nociones tan dispares —y al unísono convergentes— como las de rectitud, justicia, verdad, armonía, patrón cósmico, exactitud... Es suave y ligera como una pluma, epítome del carácter insobornable de la justicia, que todo lo pondera con orden y medida. (Blanco Pérez 2017 230)

La riqueza conceptual de esta noción es ingente. Como veremos, es cósmica, individual y social al unísono, planos que en la mente de un egipcio antiguo no podían escindirse deliberadamente. Sumergirse en ella resulta de enorme relevancia para comprender el espíritu de una de las civilizaciones más brillantes que ha conocido la humanidad.⁷

En consonancia con la tesis de Frankfort (1998 41), es habitual sostener que la idea de *Maat* ofrece tres dimensiones básicas. De resonancias nítidamente cosmológicas, la primera alude al orden inalterable del universo, imaginado como un conjunto cuyo equilibrio es tan frágil que ha de restaurarse periódicamente. *Maat* representaría, en consecuencia, la armonía cósmica, el equilibrio entre las partes, los ciclos de la naturaleza, la regularidad de las cosas: el mundo como conjunto ordenado de fenómenos, fruto de la victoria del orden sobre su negación. La segunda concierne a la faceta ética de ese equilibrio cósmico, cuyos principios han de imperar también en el mundo moral de cada ser humano y de sus acciones. De este modo, hace referencia a un elemento individual. *Maat* evoca entonces la virtud moral, la rectitud del corazón, la pureza de las intenciones, que se traduce también en un equilibrio entre el cuerpo y el alma, clave para la vida dichosa, en armonía con el designio de los dioses. La tercera proyecta esta dimensión al plano social y se halla íntimamente relacionada con la idea de justicia como principio rector de las relaciones humanas, y con el poder del Estado y del soberano como garantes de esa justicia. Así pues, lo ontológico, lo ético y lo social aparecen conectados en una realidad más profunda.⁸

7 Sobre *Maat* y su relevancia en la concepción egipcia del mundo cf. los estudios clásicos de Assmann (1990; 1994 93-100). Más recientemente, cf. Teeter (1997); Alegre García (2004) y Loro (2017).

8 Para un estudio sistemático del papel de *Maat* como clave de bóveda para entender el sistema ético de los antiguos egipcios, en conexión con su concepción del mundo, de la vida y del ser humano, cf. Karenga (2003).

La primera dimensión aludiría, así pues, al “cielo estrellado sobre mí” que tanto fascinaba a Kant, mientras que la segunda y la tercera se circunscribirían a la esfera moral en sus vertientes individual y social: al mundo del “corazón”, de la moral, de la interioridad. Esta metáfora cobra aquí todo su sentido, pues para los egipcios (como para casi todos los pueblos antiguos) el centro de la vida psíquica residía en el corazón y no en el cerebro. En palabras de Posener (1988 156), “Maat es, por tanto, a la vez el orden del Universo y la ética que consiste en actuar, en toda circunstancia, de acuerdo con la conciencia que se tiene de este orden universal”.

Los egipcios postulaban un nexo inquebrantable entre el cosmos y la moral, o entre el universo físico y el mundo propiamente humano. Infringir las leyes morales equivalía a alterar el sagrado equilibrio cósmico, la *justicia universal*, que afecta tanto al mundo externo como al mundo interno.⁹ Era posicionarse a favor del caos, del desorden, de la negación de *Maat*. En una concepción del mundo marcada por las dualidades (orden y caos, alma y cuerpo, Alto y Bajo Egipto...), la idea de *Maat* transparenta precisamente la unidad fundamental, previa a las disgregaciones ulteriores y triunfadora sobre todas las divisiones preexistentes. *Maat* es la antítesis del caos, de la separación, de la disolución. Estos males, estas expresiones de la negatividad, se personificaban en la deidad maligna *Isfet*. Asociada al desorden y a la mentira, se yergue como la verdadera némesis de *Maat* (cf. Parys 2018), como su contrapeso ontológico.

Maat encapsula ideas tan estrechamente conectadas en la mente de los antiguos egipcios como las de orden, justicia, verdad, imparcialidad, sinceridad y equilibrio. Todas ellas pueden condensarse en el concepto de “armonía objetiva” como noción recapituladora (armonía en el mundo y armonía en las intenciones, en el corazón) (Wilson 1951 45). Su orden, su objetividad inexcusable, debía regir la vida personal (en sus facetas física y psíquica, en el cuerpo y en el alma) y las relaciones humanas, al igual que gobernaba las relaciones cósmicas.

Así, en las *Máximas de Ptahotep*, influyente texto sapiencial atribuido al visir del faraón Djedkara, de la V dinastía,¹⁰ leemos que “*Maat* es grande y su eficacia es duradera; no ha sido alterada desde los tiempos de Osiris”. La justicia es inmovible, y la vida buena es la que discurre de acuerdo con *Maat*, con la armonía, con la justicia, con el

9 Parece legítimo observar aquí una conexión con la idea de *karma*, principio compartido con numerosas escuelas filosóficas indias y que, en palabras de Eliade, “garantiza que todo cuanto se produce en el mundo ocurre en conformidad con la ley inmutable de la causa y del efecto” (1998 94).

10 Para un análisis reciente de este importante texto egipcio, cf. Heyne (2006); Campos Silva (2010).

equilibrio atemporal que vincula al ser humano con una legalidad previa e irrevocable. Para los antiguos egipcios, un mismo y eterno orden regulaba la vida del cosmos y la de los seres humanos. Una porción significativa de los rituales de esta civilización se encaminaba precisamente a restaurar las posibles fallas en la textura de ese orden. Los eventuales desequilibrios tenían que solventarse con rituales destinados a recuperar la armonía primigenia, dentro de una concepción cíclica del universo y de la existencia humana.

Por lo general, los estudios han enfatizado la importancia de *Maat* en la escatología de los antiguos egipcios. Como es bien sabido, a partir del Reino Nuevo (siglos XVI-XI a. C.) se impuso una concepción del mundo de ultratumba cuya expresión más lograda nos ha llegado a través del célebre *Libro de los muertos*.¹¹ Este texto puede considerarse de importancia análoga a la que ostentaron los *Textos de los sarcófagos* durante el Reino Medio (siglos XX-XVIII a. C.), o los *Textos de las pirámides* durante el Reino Antiguo (siglos XXVII-XXII a. C.); constituye una especie de sistematización de las creencias y rituales referentes al más allá, al modo de un *corpus funerario* recapitulador. Aunque no existe una sola versión, ni una narrativa completamente unificada, pues “ningún libro de los muertos es exactamente idéntico a otro” (Dorman 2017 29),¹² del análisis de los distintos papiros emerge una narrativa más o menos consistente. Según ella, el difunto debía comparecer ante un tribunal presidido por Osiris. En una balanza, Anubis, el dios con cabeza de chacal, pesaría el corazón del difunto, símbolo de su personalidad, frente a la pluma insobornable de *Maat*. Si el corazón había sido más ligero que la pluma, el difunto sería invitado al paraíso, mientras que si había sido más pesado (y, por tanto, sus acciones negativas habían prevalecido frente a sus acciones positivas) sería devorado y aniquilado.

Detrás de este simbolismo reaparece la idea de una armonía cósmica que todo lo rige. Las deidades presentes en ese tribunal no hacen sino constatar un hecho, una evidencia ajena a su voluntad. *Maat* se erige así en una especie de “deidad de deidades” —incluso en “alimento de los dioses”, como ha señalado Alegre (2004)—, en principio recapitulador que invoca un orden inalterable, un orden fundamental, un orden constitutivo de la realidad del que Osiris, dios de la agricultura y de la resurrección (*Jentimentiu*, “El que está al frente de los occidentales”, es decir, de los difuntos), es testigo incorruptible.

11 Para un análisis de la noción de *Maat* en el *Libro de los muertos*, cf. A. Mancini (2004 cap. 3).

12 En esta misma referencia bibliográfica encontramos una valiosa exposición —abundantemente ilustrada— del desarrollo histórico del *Libro de los muertos*.

Un signo elocuente de la importancia cósmica de Maat lo encontramos en algunas representaciones iconográficas. En ellas, esta deidad acompaña al dios Ra, su padre, el Sol, cuando durante la oscuridad de la noche se ve obligado a navegar por el inframundo, para “abrir el complejo camino que conduce de las tinieblas a la luz” (Alegre 2004 267). La dualidad entre orden y caos no solo no puede extinguirse, sino que es constitutiva; el mundo como conjunto ordenado se enfrenta a un no-mundo, al desorden como polo ontológico antitético que amenaza con invadir los dominios del ser, hasta absorberlo. En esta dura batalla, en esta épica cósmica entre el orden y el caos, no hay descanso.

Parece darse una simetría fundamental entre el orden y el caos como potencias complementarias, inmersas en una pugna incesante y cíclica. La fuerza creadora (Atum, Thot, Ptah..., de cuyo seno nace Maat como personificación del orden y de la armonía que se derivan de ese primigenio impulso creador) se enfrenta a un límite, al mundo de la negación, a la nada como contrapartida lógica del ser. Por ello, el dios Ra no tiene más remedio que bogar diariamente, cuando cae la noche, en su barca solar, a fin de combatir las fuerzas de la oscuridad, del mal, de la disgregación. Todo un no-mundo aguarda fuera de los límites del mundo como conjunto ordenado, armonioso, regido por *Maat* en cuanto principio supremo.

Conforme la civilización egipcia adquirió mayores grados de complejidad, la necesidad de identificar principios organizativos de orden superior se hizo más evidente. Se trata, claro está, de un proceso que afecta al desarrollo de todas las sociedades humanas. Su huella se plasma de manera privilegiada en la creciente elaboración de sistemas de reglas, que progresivamente darán paso al nacimiento de los primeros códigos legislativos. En la noción de *Maat* descubrimos una expresión sobresaliente de esa necesidad social. Apelar a una justicia cósmica, superior a los designios humanos, permitía ordenar la sociedad y mitigar las pulsiones disgregadoras que pudieran surgir en su seno. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que en ocasiones el monarca se atribuyera el título de “señor de la justicia” (*Neb Maat*), responsable de preservar el equilibrio primordial que rige el mundo físico y que también debe imperar en el orbe humano.

Así, Amenhotep III, uno de los monarcas más poderosos de la XVIII dinastía, adoptó como nombre de *Nesut-Bity* (uno de los cinco nombres reales) el de *Neb-Maat-Ra*, “Señor de la Justicia de Ra”, tal y como figura en las listas reales de Abidos y de Saqqara. Maat llegó a ser tan importante en la vida de los antiguos egipcios que ni siquiera el hijo y sucesor de Amenhotep III, Amenhotep IV, quien cambió su nombre por el de Ajnatón tras su célebre y efímera revolución religiosa, se atrevió a prohibir el culto a la diosa Maat, pese a su acreditado furor

iconoclasta contra las deidades tradicionales del País de las Dos Tierras. Su *Gran himno a Atón*, una de las composiciones más bellas de la literatura egipcia, nos dice: “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, Ajnatón, duradera sea su vida”.¹³

Naturalmente, el orden se identifica con la sumisión a los designios del monarca, a su orden, a su poder.¹⁴ El orden, en suma, sirve para justificar una superestructura ideológica en la que el pueblo ha de obedecer a la clase dominante para evitar el caos, la anarquía, el “desierto” que amenaza con absorber el fértil y hermoso valle del Nilo. La dialéctica orden/caos se proyecta desde el plano cosmológico hasta el orden político y social. El miedo al desorden alimenta una narrativa al servicio de los intereses de los grupos dominantes. El faraón encarna el orden, la estabilidad, la permanencia.¹⁵ De su autoridad emanan la prosperidad y la abundancia; desafiar su dominio, menoscabar su poder, degeneraría en el triunfo del caos, de la ausencia de orden. El temor incesante al caos se convierte, así, en amor al monarca como garante del orden, y en la sumisión devota al gobernante se conjura el

13 Versión inscrita en el muro oeste de la tumba de Ay (TA25).

14 La subjetividad a la hora de evaluar ese “orden”, y la manera en que sirve a intereses espurios, ha sido señalada por Castillos (2016), quien enlaza sus consideraciones sobre la dialéctica orden/caos en el antiguo Egipto con interesantes reflexiones en torno al desorden y al equilibrio en los sistemas naturales y sociales. El miedo al desorden oculta, ciertamente, un temor a la novedad, una sacralización del orden establecido, un inmovilismo latente que se pretende identificar con los ciclos naturales del mundo, con la inevitabilidad de lo que ocurre. La posibilidad de que el desorden se convirtiera en fuente de un mejor orden (es decir, más justo e inclusivo, capaz de crear más posibilidades para más personas) ni siquiera se contempla.

15 No es de extrañar que, en el ocaso del Reino Antiguo, cuando el sistema social y político entró en una profunda crisis de la que tardaría décadas en recuperarse (hasta la instauración de la XI dinastía con Mentuhotep II), el sabio Ipuwer, en sus famosas *Lamentaciones* o *Admoniciones*, execrara del caos, que él identificaba con la situación de anarquía política imperante, y contemplara con nostalgia los gloriosos tiempos de los faraones precedentes, en los que Egipto prosperó. En ese nuevo mundo, las relaciones sociales se alteraban significativamente: “el rico se hacía pobre y el pobre rico”, los sirvientes se rebelaban contra sus amos y el desorden social se conjugaba con desastres naturales sobrevenidos. Ipuwer (quien quizá no fue testigo directo de lo acaecido, sino que se limitó a evocar una época para él aciaga) aboga por una restauración del orden perdido y de las relaciones sociales tradicionales. Mencione o no la primera revolución de la historia (tesis probablemente exagerada, o al menos anacrónica), lo cierto es que la decadencia de la monarquía del Reino Antiguo y la creciente disgregación política benefició a los nomarcas (los gobernantes locales) en detrimento del poder central del Estado. Todo ello alimenta el pesimismo de Ipuwer, que observa impotente el triunfo del caos y la destrucción de los valores antiguos. Para un estudio sistemático sobre esta obra, verdaderamente fascinante, de la literatura egipcia, cf. Enmarch (2009).

espectro siempre latente de un caos que puede devorar a Egipto. Con su insistencia en la necesidad de contener el caos y de mantener el orden, con su énfasis en la estabilidad y en la reiteración, la narrativa oficial no hace sino consolidar y justificar el sistema establecido.

Para ello, la analogía con el funcionamiento de la naturaleza es sumamente útil. La regularidad cíclica de la vida, donde las estaciones se suceden armoniosamente y todo parece obedecer a leyes ineluctables, tenía que dirigir también las relaciones sociales. El sometimiento del individuo al orden cósmico, a *Maat*, contribuía así no solo a mantener el orden, sino a reforzar el poder del soberano y del Estado (especialmente a través de la burocracia, encarnada en los escribas y en otros altos funcionarios) sobre sus súbditos.

La centralidad del monarca en el universo de los antiguos egipcios dimanaba precisamente de su papel como mediador entre el orden cósmico, el *Maat* que prima en el firmamento, y el orden social, la estabilidad que ha de sostener el funcionamiento del país y el trabajo de sus gentes. Su gobierno y su participación en rituales debían servir a *Maat*, al orden sagrado cuyas manifestaciones debían prevalecer tanto en la política como en la liturgia. Lógicamente, cada teología, cada concepción sobre las relaciones entre los dioses, el mundo y los hombres, ofrecía una interpretación distinta del origen de *Maat*. Si en ocasiones se la contemplaba como hija de Ra, en la teología menfita es Ptah quien la ha creado. (Blanco Pérez 2017 231)

4. *Kósmos* como conjunto ordenado

Desde los presocráticos, el término *kósmos* desempeñó un papel fundamental en el pensamiento griego. La idea misma de “cosmicidad”, la visión del universo como un conjunto ordenado (y, por tanto, la consideración del par “orden-mundo” como binomio indisoluble), constituye uno de los temas centrales de algunos de los desarrollos filosóficos más significativos de la antigua Grecia. Rastrear su génesis es una tarea enormemente iluminadora, dado que nos permite entender dónde hunde sus raíces una noción dotada de semejante grado de densidad filosófica.

Por razones de extensión, no podemos detenernos a analizar exhaustivamente la categoría de *kósmos* en cada uno de los grandes filósofos presocráticos (Anaximandro, Pitágoras, Anaxágoras...). Hemos optado por centrarnos en dos de los más relevantes: Heráclito de Éfeso (540 a. C. – 480 a. C.) y Empédocles de Agrigento (484-424 a. C.). En ambos, la noción de *kósmos* goza de notable complejidad filosófica, pues se integra con la idea de cambio; ser, totalidad y devenir se entrelazan en una subyugante construcción metafísica que, aun fragmentaria, resulta inspiradora para la reflexión filosófica. Esta riqueza conceptual

nos permite apreciar sus aspectos más destacados, tanto como para establecer un conato de conexión con la idea de *Maat* de los antiguos egipcios, quienes también tuvieron que enfrentarse al problema de reconciliar lo permanente y lo mutable, dentro de la regularidad cíclica del universo. Ciertamente, este enfoque podría ampliarse a otras categorías en futuras investigaciones. Además, se trata de una línea de trabajo que podría expandirse para cubrir no solo a los restantes filósofos presocráticos, sino también a exponentes del pensamiento griego clásico y de época helenística.

Una de las muestras más tempranas de este término la encontramos en la obra de Heráclito de Éfeso. En el pasaje B30¹⁶ leemos:

Este *kósmos*, el mismo para todas las cosas, ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que siempre fue, es y será; fuego que siempre vive, encendiéndose según medidas y según medidas apagándose.¹⁷

Como escribe Graham,

en este pasaje usa, por primera vez en cualquier texto griego conocido, el término *kósmos*, “orden”, para significar algo así como “mundo” [...]. Aunque fuentes antiguas, incluyendo a Aristóteles (*Sobre los cielos* 279b12-17), así como los estoicos, atribuyeron a Heráclito la idea de un mundo que se destruía periódicamente por medio del fuego y que luego renacía, la presente afirmación parece contradecir esta visión, como ya notó Hegel. Si el mundo fue siempre y siempre será, entonces no perece ni regresa a la existencia, si bien porciones de él (medidas del fuego) están en constante proceso de transformación. (2021 4)

Y, en palabras de Aguilera:

[...] aquí Heráclito identifica el fuego, elevándolo a la categoría de principio universal constitutivo de todo, con el mundo, eternizando, además, su esencia. Lo que ya nos pone en camino para pensar el fuego ya no puramente en su sentido material, sino que nos abre el camino para pensar al fuego en su relación con la esencia divina del mundo. (Aguilera Quiroz 2014 15)

La identificación del mundo con el fuego (*pír*) puede considerarse un evocador residuo mitológico, de cuyo simbolismo el efesio se sirve precisamente para hacer referencia a la actividad que se desarrolla en

16 Tomamos las traducciones de G.S. Kirk – J.E. Raven – M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, donde puede consultarse también el texto original griego.

17 “κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν πάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα”. Para un análisis de las fuentes doxográficas del texto —sustancialmente, Plutarco, Simplicio y Clemente de Alejandría—, cf. A. Del Pozo Ortiz (1972 93-120).

el seno de ese conjunto ordenado que siempre ha sido y siempre será eterno e irreductible. Lo cierto es que para Heráclito

el fuego es la forma arquetípica de la materia y el cosmos concebido como totalidad puede describirse como un fuego que, cuando una determinada cantidad se extingue, se vuelve a encender en una parte proporcional; no todo él está ardiendo a la misma vez y siempre estuvo y siempre estará en ese estado. (Kirk, Raven y Schofield 2003 291)

Ese fuego “se enciende según medidas y según medidas se apaga”, lo que significa, precisamente, que el proceso de transformación se halla regido por el *lógos*, por una razón subyacente, por un orden que imprime coherencia a los fenómenos.

De esta manera, la síntesis entre *kósmos* y *lógos* emerge como la expresión de que el conjunto de las cosas responde a un orden intrínseco, a una regularidad, a una lógica: a una *razón*. La aparente inestabilidad del mundo, su conjeturada sumisión al flujo, no hace sino remitir a una unidad más profunda, a un orden que gobierna cualquier viso de cambio y que todo lo subordina al imperio de la proporción y de la medida. Por lo tanto, incluso las modificaciones obedecen al equilibrio, al orden y a la medida. No son ajenas al *lógos* que rige el *kósmos*, la realidad eterna, que nunca comenzó a ser y que nunca dejará de ser.

Tomado en su abstracción pura, como totalidad ordenada, como conjunto de fenómenos previo a cualquier conato de diferenciación, el *kósmos-lógos* no nace ni perece: simplemente *es*. Por ello, esta idea invoca un plano más fundamental que el de los fenómenos manifiestos ante nuestros sentidos. Alude a una realidad previa, primigenia, inalterable, aunque en su interior tolere que se produzcan transformaciones, siempre dentro de unos cánones, de una racionalidad, de una medida que gobierna incluso el devenir. Al igual que la noción egipcia de *Maat*, un alimento del que los mismos dioses se nutren, un principio anterior al poder de las propias deidades, una *necesidad* previa e irreducible, el *kósmos-lógos* trasluce una esfera absolutamente inderivable, fundamento de todos los fenómenos observados. Lo permanente no es el estado concreto de las cosas, que no cesan de cambiar, sino la totalidad, el cosmos (que aquí cobra resonancias divinas), presidido por una necesidad eterna. El *devenir* del cosmos no es sino reflejo de su *ser* más profundo, eterno e inmutable.

En otro de los más ilustres exponentes de la filosofía presocrática, Empédocles de Agrigento, la idea de *kósmos* goza de importancia capital (cf. Kingsley 2020). A su juicio, dos fuerzas fundamentales regulan la organización del cosmos, y por ende su estabilidad o inestabilidad: el amor (*philia*) y la discordia (*neikós*). El amor atrae lo diferente para imprimirle armonía y coherencia; la discordia deshace esa armonía,

pues infunde repulsión entre las partes, y “cuando la discordia ha separado las raíces, el amor comienza a unir las de nuevo” (Kirk, Raven y Schofield 2003 422).

Así,

[...] en un tiempo ellas (*i.e.* las raíces) llegaron a ser sólo uno a partir de una pluralidad y, en otro, pasaron de nuevo a ser plurales a partir de ser uno; dúplice es la génesis de los seres mortales y doble su destrucción. A la una la engendra y la destruye su reunión y la otra crece y se disipa a medida que nacen nuevos seres por separación. Jamás cesan en su constante intercambio, confluyendo unas veces en la unidad por efecto del Amor y separándose otras por la acción del odio de la Discordia. Así, en la medida en que lo uno ha aprendido a desarrollarse a partir de lo múltiple y la pluralidad surge de nuevo de la división de lo uno, de la misma manera nacen y no tienen una vida estable. Y en la medida en que jamás cesa su continuo intercambio, así también existen inmóviles siempre en su ciclo. (Fragmento 17,1-13, Simplicio, in *Phys.* 158, 1; cf. Kirk, Raven y Schofield 2003 409)

Atracción y repulsión forman parte de un gran ciclo cósmico, que parece abocado a repetirse eternamente, y su “teoría expresa el mecanismo mediante el que se mantiene la estabilidad global a través del cambio continuo” (Kirk, Raven y Schofield 2003 413). Las reminiscencias de la metafísica heraclíteica son transparentes. No obstante, y a diferencia del efesio, quien había identificado el fuego con el mundo, ahora entronizado como realidad fundamental, Empédocles hace uso de su modelo de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), sin conceder la primacía a uno en particular, pues todos son igualmente necesarios.

Dos principios antagónicos, el uno encargado de unificar y el otro de disgregar, representan las dos tendencias fundamentales que gobiernan el universo, el conjunto de las cosas. Las transformaciones de la materia obedecen a esta pulsión irreductible entre los contrarios. Ella determina los cambios en el seno del mundo, pero al proceder de manera cíclica, de forma regulada, garantiza la estabilidad global, a través, precisamente, del cambio continuo. El cambio es requisito de esa estabilidad. La pugna entre atracción y repulsión, el dominio alternante del Amor y de la Discordia, responde a una necesidad eterna. Pertenece a la constitución misma del cosmos.

En esta constante dialéctica entre atracción y repulsión resuenan los ecos de la idea egipcia de *Maat* como “amor” o armonía que todo lo ordena, que todo lo estabiliza, que todo lo reconcilia, frente a *Isfet*, el desorden, la pulsión disgregadora (materializada para los egipcios en la figura del desierto, antítesis del fecundo y apacible valle del Nilo), continuamente al acecho para destruir la fuente de la vida.

Sin embargo, la oposición entre *Maat* e *Isfet*, o entre la armonía bondadosa y el caos disgregador, es aún más radical que la postulada por Empédocles con su dicotomía entre el amor y la discordia. Para el griego, el amor y la discordia parecen constituir dos fuerzas intrínsecas del universo, dos principios fundamentales de su esencia. La dualidad se subordina al *ser* del cosmos, que absorbe su *devenir*, al integrarlo en una regularidad cíclica y ordenada, en un *lógos*. De alguna manera, ambas potencias son igualmente necesarias para configurar la estructura del *kósmos*, el conjunto ordenado de las cosas, la *totalidad*, mediante equilibrios puntuados entre poderes antagónicos. Por el contrario, en la visión egipcia, la tensión entre el bien y el mal, entre la armonía primigenia querida por el principio creador y el oscuro caos, es absoluta. No admite conciliación última. La batalla entre el orden y el caos es constante y eterna. Equivale a la diferenciación irreductible entre el principio del ser y el del no-ser. La fuerza que atenta contra el orden no puede integrarse en el mundo, pues si lo hiciera, lo destruiría. La negatividad no puede subsumirse en una unidad más básica. El mundo es orden, es armonía, es creación, y es benéfico para el hombre; el no-ser es caos, es disgregación, es anulación. La lucha dialéctica adquiere así los visos de una auténtica confrontación metafísica entre el ser y la nada.

5. Conclusión

“¡Qué inmensa población, qué artes y qué gobierno, pero especialmente qué singular modo de pensar!”, exclamaba el filósofo alemán Herder (1784 vol. 3 109) a propósito del antiguo Egipto, fascinado como tantos otros antes y después de él por la grandeza, la exuberancia y la genialidad de la civilización del Nilo, que se ponen de manifiesto no solo en sus logros arquitectónicos, sino también en su concepción tan idiosincrática del mundo.

La riqueza lógica y simbólica de la idea egipcia de *Maat* permite valorarla como una de las nociones más importantes de esta antigua civilización y como una muestra sobresaliente de pensamiento especulativo. Al recapitular diversos órdenes (cósmico, individual y social) en una misma categoría, y al vincularla con el intento de dar razón del origen y de la estructura del universo, los egipcios, al igual que otros pueblos de la Antigüedad, configuraron una visión del mundo de notable elevación filosófica.

En particular, la manera en que concibieron la pugna entre el orden y el caos exhibe una profundidad ontológica que poco tiene que envidiar a las teorizaciones sobre el *kósmos*, sobre el mundo como conjunto ordenado, presentes en la obra de algunos de los más insignes filósofos presocráticos, como Heráclito y Empédocles.

Para los antiguos egipcios, el orden nace de una lucha continua entre potencias antagónicas, cuyo resultado es un delicado equilibrio entre opuestos. A diferencia de la concepción del cosmos propia de algunos filósofos presocráticos, en la relación tan profunda que para los egipcios existía entre el orden y el mundo (categorías que prácticamente pueden tomarse como sinónimas, pues forman un conjunto lógico indisoluble) el conflicto entre *los contrarios*, entre los elementos del binomio Maat/Isfet, es eterno e insuperable. No cabe conciliación ni *identidad* entre ambos principios. La victoria del orden nunca está garantizada: ha de ganarse constantemente, en un proceso indefinido donde el caos puede triunfar y destruir el orden imperante. *Lo diferente*, el orden por un lado y el caos por otro, el principio estabilizador y el disgregador, está condenado a sumirse en un enfrentamiento incesante y cíclico con su antítesis. Por ello, a nuestro juicio, la oposición entre los contrarios es más radical en el pensamiento especulativo de los egipcios que en la filosofía presocrática.

Bibliografía

- Aguilera Quiroz, Sebastián. "Dios, *lógos* y fuego en Heráclito." *Byzantion nea hellás* 33 (2014): 11-27.
- Alegre García, Susana. *Iconografía de Maat*. Doctoral dissertation, Universitat de Barcelona, 2004.
- Allen, James Peter. *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven, Yale: Yale Egyptological Seminar. 1988.
- Assmann, Jan. *Maat, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. Munich: Beck, 1990.
- Assmann, Jan. "Maat und die gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus." *Göttinger Miszellen* 138 (1994): 93-100.
- Assmann, Jan. "Creation through hieroglyphs: the cosmic grammar of Ancient Egypt." *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*. Leiden: Brill, 2007. 15-34.
- Blanco Pérez, Carlos. "El concepto de Creación en la teología menfita." *Estudios Bíblicos* 64 (2006): 3-18.
- Blanco Pérez, Carlos. *Atlas histórico del antiguo Egipto*. Madrid: Síntesis, 2017.
- Blanco Pérez, Carlos. *The Integration of Knowledge*. New York: Peter Lang, 2020.
- Bodine, Joshua. "The Shabaka stone: an introduction." *Studia Antiqua* 7.1 (2009): 1-21.
- Campos Silva, André. *The Status of Free Will in Ancient Egypt's Old and Middle Kingdoms According to the Instruction of Ptahhotep*. Lisbon: University of Lisbon 2010.
- Castillos, Juan José. "La filosofía en el antiguo Egipto." *TEMPUS Revista en Historia General* 3 (2016): 77-93.

- Castillos, Juan José. "Chaos in Ancient Egypt." *Göttinger Miszellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 257 (2019): 25-36.
- Del Pozo Ortiz, Alberto. "Heráclito, DK. 22 B 30." *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 672 (1972): 93-120.
- Dorman, Peter. "The Origins and Early Development of the *Book of the Dead*". *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Ed. Foy Scalf. Chicago: Oriental Institute, 2017. 29-40.
- Eliaze, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1998.
- Enmarch, Roland. *A World Upturned: Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. London: British Academy, 2009.
- Frankfort, Henri; Wilson, John; Jacobsen, Thorkild; Irwin, William. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay of Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Frankfort, Henri. *La religión del antiguo Egipto*. Barcelona: Laertes, 1998.
- Graham, Daniel. "Heraclitus." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University: 2021.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, vols. 1-4. Riga and Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch, 1784-1791.
- Heyne, Alice. "The Teaching of Ptahhotep: The London Versions." *Current Research in Egyptology 2006: Proceedings of the Seventh Annual Symposium*, vol. 909. London: Oxbow Books Limited, 2006.
- Hornung, Erik y Roulin, Gilles. "L'Égypte, la philosophie avant les Grecs." *Les Études Philosophiques*, 2/3 (1987): 113-125.
- Karenga, Maulana, *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*. London: Routledge, 2003.
- Kingsley, Scarlett y Parry, Richard. "Empedocles." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2020.
- Kirk, Geoffrey; Raven, John; Schofield, Michael. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 2003.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*, vol. I. "The Old and Middle Kingdoms". Berkeley: University of California Press, 1973.
- Loro, Andrés. "Maat. Orden cósmico y justicia social en el antiguo Egipto", Barcelona: Proyecto TFG, UOC, 2017: 1-50
- Mancini, Anna. *Maat Revealed, Philosophy of Justice in Ancient Egypt*. París: Buenos Books America, 2004.
- Matthews, Victor y Benjamín, Don. *Paralelos del Antiguo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- Obenga, Théophile. "Egypt: Ancient History of African philosophy." *A Companion to African Philosophy*, 28 (2004): 31-49.

Parys, Laura. "Aux origines du chaos. Analyse du concept d'Isfet dans la Prophétie de Néfertý". *Bulletin de l'Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales*, 7 (2018): 1-30.

Posener, Georges. *Dicctionaire de la civilisation égyptienne*. Paris: Hazan, 1988.

Rappaport, Roy. *Religión y ritual en la formación de la humanidad*. Madrid: Akal, 2016.

Teeter, Emily. *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1997.

Wilson, John. *The Culture of Ancient Egypt*. Chicago: Chicago University Press, 1951.