
Tras las huellas del “hombre interior” en el Oriente Bíblico: los hábitos del corazón en la antropología egipcia

Alfonso Vives Cuesta

Universidad de Valladolid / Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid / Instituto Bíblico y Oriental

ORCID: 0000-0001-5258-7411

antropomorfozeus@yahoo.es

“... *cor meum, ubi ego sum quicumque sum*”
(Agustín, *Confesiones*, 10, 3-4)

Resumen: Ante el panorama filosófico, teológico y eclesial contemporáneo en el que afloran nuevos intereses antropológicos por profundizar en la interioridad del hombre, se propone una lectura del proceso histórico de conformación del “hombre interior” en la literatura religiosa egipcia. El estudio de los hábitos cordiales, como centro de la persona, ofrecerá una imagen del hombre compatible con al-

Abstract: In the contemporary philosophical, theological and ecclesiastical panorama, in which new anthropological interests are emerging to explore the interiority of man, we propose a reading of the process of formation of the “inner man” in Egyptian religious literature. The study of the habits of the heart, as the nucleus of the person, will offer an image of the

gunos modelos de la antropología bíblica, contribuyendo a su mejor comprensión. En definitiva, se ofrece una imagen “constelativa” del ser humano que en su búsqueda interior culmina en el encuentro interpersonal con la divinidad en el acto de oración.

Palabras clave: antropología, interioridad, hombre interior, Biblia, Egipto.

human being that is compatible with a proper biblical anthropology and will contribute to a better understanding of it. It offers a “constellative” image of the human being, whose inner quest culminates in the interpersonal encounter with the divine in the act of prayer.

Keywords: anthropology, interiority, inner man, Bible, Egypt.

1. Un tema nada ajeno a un antropólogo agustiniano de la interioridad

La semblanza intelectual del P. Domingo Natal Álvarez OSA se retrata con muy ricos perfiles. Como inciso, comienzo con una breve nota biográfica, a mi entender pertinente, para romper el hielo del academismo y ofrecer una pátina de las múltiples facetas intelectuales del homenajeado. En el trato personal y comunitario que ya se extiende por más de una década, sus consejos como docente y experimentado formador me han permitido tener contacto con una personalidad desbordante y entusiasta dedicada a un gran abanico de intereses y temas que han sido objeto de atento estudio durante más de cuatro décadas de docencia en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, así como en otros foros y ámbitos nacionales e internacionales. Ante un horizonte filosófico-teológico de tan amplio recorrido, que va desde sus primeros estudios doctorales sobre la religión en Ortega y Gasset¹ hasta los últimos estudios sobre la historia de la Orden de San Agustín en España, no ha sido difícil, incluso para un profesor de lenguas clásicas estudioso del Oriente Bíblico (OB) y tan aparentemente alejado de estas temáticas, encontrar una línea de trabajo que se ajustara adecuadamente a la trayectoria académica del P. Natal con ocasión de la publicación de este número y en reconocimiento a su dilatada vida como docente, formador e investigador². Por otro lado, si uno repasa con más detenimiento su prolífica dedicación docente a la enseñanza de la Antropología Filosófica y, por otro, algunos trabajos dedicados al tema de la “interioridad” en sus desarrollos postmodernos y contemporáneos, podrá encontrar cierto sentido al tema del “hombre interior” que he seleccionado para estas páginas, si bien adoptando una perspectiva “histórica” diversa, pero en cierto modo compatible con la que él ha desarrollado desde postulados más propiamente filosóficos. Una posición intelectual general que el P. Natal ha resumido en alguna de sus publicaciones sintetiza la motivación inicial y el tema de esta contribución sobre la necesidad imperiosa

¹ Cf. D. Natal, “Ortega y la Religión. Nueva lectura”, *Estudio Agustiniiano* 23(1), 1988, pp. 3-118.

² En este ámbito, siento predilección por su antiguo trabajo “Pequeña antropología de los votos”, *Estudio agustiniano: Revista del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid* 18(2), 1983, pp. 177-233.

que el hombre postmoderno, en realidad, el de toda época, tiene de retornar al interior de su alma:

“Nos encontramos en un mundo de rocío que cada día se diluye. Las grandes utopías se han volatilizado, los revolucionarios nos han desencantado. Vivimos la amnesia del ser y la de-substanciación del mundo, la era del vacío personal e institucional, la pérdida del sentido vital y social, la constatación amarga de que nadie nos necesita”³.

De esta afirmación tan pesimista, cabría señalar que ante el desencantamiento del mundo y sus mediaciones hay que volver con urgencia al insondable interior del hombre, a su centro cordial.

1.1. La interioridad como tema central de la antropología agustiniana

San Agustín ha desarrollado de una forma destacadísima el motivo del “maestro interior” revisitando la cartografía del corazón⁴ humano como uno de los hallazgos más luminosos de su propuesta antropológica⁵. Es in-

³ Cita extraída precisamente de un texto del homenajeado, dedicado a la aportación agustiniana de la interioridad: D. Natal Álvarez, “La respuesta agustiniana”, *Revista Pensamiento Agustiniano* 18, 2003, p. 13.

⁴ La imagen del corazón (lat. *cor*) recorre de forma emblemática toda la antropología agustiniana y pervive como símbolo en la iconografía de la Orden de San Agustín. Los usos clásicos y la evolución léxica de este elemento lo podemos encontrar en E. de La Peza, “El Significado de “cor” en San Agustín”, *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 7 (4), 1961, pp. 339-368.

⁵ El propio san Agustín lo confiesa, al trazar su itinerario espiritual y existencial en un pasaje ya celeberrimo de las *Confesiones*: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*” (*Conf.* 3,11). De la abundante producción bibliográfica sobre la intimidad en San Agustín podemos destacar por su carácter compilativo el capítulo de Ph. Cary, “Soul, Self and Interiority”, en T. Toom (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine’s Confessions*, (Cambridge: C.U.P., 2020), pp. 227-242. El concepto clave de *magister interior* presenta en el tratado *De magistro* resonancias de la gnoseología platónica. Se trata en esencia de una de las pruebas de la existencia de Dios, en el sentido de que, por el ejercicio de la mera actividad racional, el hombre no es más que capaz de reconocer algunas modalidades de lo divino por la presencia de Dios en el seno del alma humana, sin depender del juicio subjetivo y externo del individuo. Al respecto de esta cuestión, en el ámbito filosófico español es de enorme interés la visión aristotélico-escolástica sobre el hombre de Leonardo Polo especialmente en su obra *Antropología Trascendental, Tomo I: la persona humana*, (Eunsa: Pamplona), 1999.

discutible la relevancia temática del tema de la interioridad en san Agustín que obviamente no pretende ser el asunto central de este trabajo, pero en cierto modo sí su inspiración⁶. Agustín orienta la mirada de sus lectores persistentemente hacia el alma como un mundo interior, un espacio oculto del yo personal que no es sino una metáfora topológica bastante universal que evoca una dimensión del ser en la que se pueden encontrar verdades fundantes, incluido Dios creador como la verdad eterna.

Sin embargo, en ese itinerario de descubrimiento personal el “yo” llega tarde a Dios dentro de sí mismo, porque como pecadores seguimos dirigiendo nuestra atención hacia fuera⁷, tratando de encontrar la felicidad en las cosas externas. Más aún todavía, el acceso al corazón de uno mismo se convierte en un método para descubrir niveles más profundos del ser para san Agustín como camino de acceso para encontrar a Dios. El *principio de interioridad*, medular en la reflexión agustiniana, tiene, a su vez, sus propios desarrollos cristológicos, permitiéndonos encontrar la gloria oculta y la divinidad inmutable en el rostro del Cristo sufriente. El *principio de interioridad* ha sido una constante del legado filosófico agustiniano con ecos tan amplios que llegan incluso hasta ensayos filosóficos contemporáneos en este nuevo redescubrimiento de la interioridad que se observa ubicuamente⁸.

⁶ Vid. Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 111–142. Una aplicación de este modelo tayloriano de la identidad personal al Antiguo Testamento se puede encontrar en R. Di Vito, “Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity”, *CBQ* 61, 1999, pp. 217-238. Veremos que nuestra propuesta antropológica para definir al hombre interior no casa bien con las propuestas de Robert Di Vito y, en consecuencia, tampoco con las de Taylor.

⁷ La celeberrima imprecación agustiniana es elocuente a este respecto: “*Noli foras ire, in teipsum reddi; in interiore homine habitat veritas*” (*De vera religione*, 39,72).

⁸ El profesor Natal dedicó un trabajo precisamente a la pervivencia de este principio en el *Ordo Amoris* agustiniano en el segundo Max Scheller: “El *ordo amoris* en San Agustín”, *Revista agustiniana*, 49, 2008 (Ejemplar dedicado a: *Ejercicios espirituales con San Agustín*), pp. 527-551.

2. Presupuestos antropológicos del tema

Teniendo en cuenta algunas de las características sobre el “hombre interior” antedichas, proponemos una indagación de distinta naturaleza que alargue la mirada hasta las fuentes de identidad personal constitutivas que se encuentran en los testimonios más antiguos del Oriente Bíblico (OB)⁹ con el fin de completar y buscar los orígenes de una concepción íntima y trascendente del hombre que no nace con Platón, como se verá, sino que pone el foco en el aspecto interior del hombre desde una perspectiva vinculada a una experiencia fundante de trato íntimo entre el hombre y Dios por la vía de la oración.

2.1. Preexistencia de un ser personal: el enfoque de Charles Taylor

El redescubrimiento contemporáneo de la interioridad se debe en buena medida a la obra de Charles Taylor, muy influyente en ámbitos cristianos. Prácticamente ningún análisis filosófico contemporáneo que tenga que ver con esa búsqueda de interiorización en nuestro tiempo queda al margen de la visión de Taylor¹⁰. Taylor realiza un profundo diagnóstico de

⁹ Un grupo de investigadores vinculados al Prof. Jesús García Recio en torno al Instituto Bíblico y Oriental venimos haciendo uso del término “Oriente Bíblico” para entender, contextualizar y comprender la Sagrada Escritura en el marco concreto de su “hogar natural” constituido por las realidades histórico-geográficas de Egipto, Mesopotamia y Canaán. Desde este punto de vista, la Biblia en su conjunto canónico se comprende como el fruto maduro de una larga reflexión de los hombres religiosos del Oriente que pervive y se clarifica en la Biblia de forma consistente como recepción de una misma tradición espiritual. Para entender el alcance de esta postura hermenéutica al servicio de la exégesis y la Teología Bíblica véase, por ejemplo, J. Antonio Castro Lodeiro, “La Sagrada Escritura y su hogar natural: el Oriente Bíblico”, *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela* 67(1-2), 2022, pp. 35-66. Un enfoque más amplio lo encontramos en la monografía de autoría coral coordinada por Alfonso Vives Cuesta y José Andrés Sánchez Abarrio, *¿Qué se sabe de... El Oriente bíblico?*, (Estella: Verbo Divino, 2022).

¹⁰ El propio P. Natal ha recurrido a la obra de Taylor en varios de sus numerosos trabajos sobre la postmodernidad filosófica recogidos, en buena medida, en su libro *La aventura postmoderna y el cristianismo actual: La Buena Nueva de Jesús de Nazaret ante la Posmodernidad*, (Madrid: Credo Ediciones, 2017). Por otro lado, la senda de la interioridad como clave hermenéutica contemporánea está omnipresente en muchos de los trabajos sobre la pervivencia antropológica agustiniana: “Modernidad y postmodernidad. San Agustín, guía de la modernidad”, *Estudio Agustiniano*, 50 (3), 2015, pp. 417-470; “Aventuras

la modernidad en su obra de referencia *Fuentes del Yo*, donde explora la génesis del yo autónomo (*self*) en la cultura occidental, realizando un estudio diacrónico de los marcos referenciales del cartesianismo, la ilustración y el romanticismo, de las cosmovisiones religiosas, de ciertas representaciones artísticas y de nuevos paradigmas tecnocientíficos y políticos que son el resultado de las nuevas tendencias a la interiorización en la capacidad expresiva de los sujetos¹¹.

Es el nuestro un acercamiento genealógico al origen del tema en cuestión no entendido arqueológicamente. Con él se pretende completar la visión del hombre tayloriana y aplicarla al Antiguo Testamento y su contexto, significando aquellos aspectos de esta que no tienen cabida en la configuración de la “personalidad” del hombre bíblico. Primeramente, se ha de considerar la dimensión personal del sujeto humano como punto de partida de nuestro desarrollo evolutivo de las ideas¹². Si se investiga sobre la comprensión de la realidad personal en el Antiguo Testamento, rápidamente nos encontramos con hechos que contrastan con el concepto moderno o posmoderno de persona y su intrincada problemática disolvente. La

y desventuras del individualismo actual: una respuesta agustiniana”, *Estudio Agustiniano*, 47(2), 2012, pp. 301-353; “*Noverim me noverim te*: La práctica agustiniana del encuentro consigo mismo y con Dios”, *Mayéutica*, 36 (82), 2010, pp. 323-363.

¹¹ En el trasfondo epocal de la postmodernidad marcado y en conexión directa con la médula de la mejor tradición espiritual de la antropología cristiana se puede hablar del resurgimiento de un nuevo paradigma antropológico basado en la interioridad que cubra todos los ámbitos de la expresión y agencia del individuo, pero que ha sido especialmente reivindicado en el sector educativo en general, no exclusivamente confesional, en tiempos recientes. En este sentido la publicación hace ya dos décadas de Javier Melloni, Josep Otón (coords.), *La interioridad: un paradigma emergente*, (Madrid: PPC, 2004) supuso un hito en esa recuperación de la interioridad como anhelo del hombre postmoderno. La ampliación de este modelo pedagógico al ámbito educativo ha sido muy fructífera. Entre muchas aportaciones podemos destacar Elena Andrés Suarez y Carlos Esteban Garcés (eds.), *La interioridad como paradigma educativo* (Madrid: PPC, 2017).

¹² J. A. Castro Lodeiro, *Venid y trabajad, ¡es tiempo de alabar!: la vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos*, (Estella: Verbo Divino, 2020) ofrece un panorama sobre la antropología de Mesopotamia. Para Egipto, mucho más rico en lo que al aspecto de la interioridad se refiere, son de referencia las obras de J. Assmann, “*Persönlichkeitsbegriff und bewußtsein*”, *LÁ* 4 (1982), pp. 963-978. Dedicaremos en otro artículo de esta misma revista en el futuro una reflexión sobre el “hombre interior” mesopotámico que merece un tratamiento de suyo independiente.

razón de ello no es sólo de carácter conceptual, puesto que en la Biblia¹³ no se habla de πρόσωπον “máscara”. Tampoco contamos con un equivalente del término latino *persona* “cara; máscara; personaje”¹⁴ que solo muy posteriormente adquirirán rango teológico identificable con la noción de “persona”¹⁵.

Según Taylor, las raíces de esta concepción de la persona se encuentran en Platón, que desarrolló su concepto de la persona humana en el diálogo *Fedro* (246a-257a) recurriendo a la metáfora del “alma” (ψυχή) como si se tratara del hermano mayor de una pareja de gemelos alados. Según esto, la clave del auténtico “yo” reside en la concepción del alma como una fuerza racional que se enfrenta al mundo exterior aplicando una función organizadora, es decir, como si tuviéramos “un yo del mismo modo que tenemos una cabeza o unos brazos y, por otra parte, profundidad interior del mismo modo que tenemos un corazón o un hígado” (Taylor 1989: 208). En este sentido, la comprensión platónica de la persona experimenta su primer desarrollo y transformación con San Agustín en los términos que abren la puerta al gran camino de la interioridad.

¹³ Hay numerosísimos trabajos sobre el concepto de persona en el Antiguo Testamento. Señalo solo algunos por su relevancia o interés: véase M. Gruber y A. Michel, “Individualität”, en *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (2009), pp. 270-274; B. Janowski, “Innerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Person-begriff des Alten Testaments”, en *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (ed. B. Janowski/K. Liess; Friburgo et al: Herder, 2009), pp. 181-211 o K. Neumann, “Persona”, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (Friburgo et al: Herder, 2009), pp. 362 y ss.

¹⁴ La relación conceptual desde una perspectiva comparativa entre Grecia y el Oriente del término ἄνθρωπος la he indagado en el trabajo “Herencias mesopotámicas del *Inuma ilu awilum* en la conformación del concepto ἄνθρωπος y en las narraciones antropogónicas griegas: migajas de antropología comparada”, J. Díaz, S. Becerra, M^a P. Panero, J.L. Alonso Ponga (coords.), *Pensar la tradición: homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga*, (Valladolid: Ediciones de la Universidad de Valladolid, 2021), pp. 913-950.

¹⁵ En la tradición patristica es Tertuliano quien más y mejor ha reflexionado sobre el concepto de persona y sus realizaciones hipostáticas tan dependientes de la antropología dualista platónica. Para una visión de conjunto de esta problemática recomiendo la consulta de R. López Montero, *Tertuliano y las manos de dios: un ensayo antropológico*, (Madrid: San Dámaso, 2012).

2.2. Una metáfora conceptual de largo alcance: hombre interior / exterior

De entre todas las formas de comprender la dimensión espiritual o interna del hombre, en la modernidad ha prevalecido la referencia a un tipo específico de relación topológica *interior/exterior*, que siendo una formulación clásica y muy elemental ya presente en las antropologías simbólicas más antiguas, resulta decisiva para configurar el concepto moderno de persona, entendida como una conceptualización que apunta a ese inasible mundo interior constitutivo del ser humano y que prácticamente se confunde con su identidad personal primaria¹⁶. En otras palabras, la idea predominante es que nuestros pensamientos, ideas o sentimientos están, desde nuestro punto de vista, “dentro” de nosotros, mientras que los objetos del mundo a los que se refieren estos estados mentales están “fuera”, son exteriores y lo son en nuestro código espiritual y cultural que se retrotrae, al menos, hasta el OB.

En el OB encontramos un desarrollo de estas imágenes que reflejan una visión del hombre que se dan por doquier en la Biblia planteadas en diversos contextos antropológicamente relevantes: oraciones, himnos, etc. En efecto, la oración es un acontecimiento decididamente interior o inte-

¹⁶ La corriente hermenéutica con Ricoeur a la cabeza insistió en la capacidad del lenguaje metafórico para ayudar a conocer y comunicar algo que no está fuera del lenguaje. En concreto, su teoría de la metáfora defiende la capacidad del tropo para generar nuevos conocimientos a través de la tensión que instancian las metáforas vivas o metáforas conceptuales, como la que supone la transposición espacial al territorio del volumen de la oposición dentro/fuera. La relación dinámica contenida en una metáfora le permite decir algo nuevo sobre el mundo. Su libro sobre la metáfora, *La Métaphor Vive* en francés (P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, (Toronto: University of Toronto Press, 1981). La creación o el descubrimiento de una metáfora viva forma parte de la manera en que el ser humano pone el lenguaje al servicio de su experiencia, de la manera en que nos relacionamos con los demás, o de los diversos modos en cómo entendemos y comunicamos algo nuevo. La dimensión del hombre entendido como un espacio “interior” al que naturalmente se opone otro espacio “exterior” del que formaría parte ese proceso creativo de imágenes vivas que ayudan a la definición del hombre en su autocomprensión ontológica como ser de profundidades donde se instancia su cualificación como *capax Dei*. Muchos de los hallazgos teóricos de Ricoeur se han puesto al servicio de la exégesis bíblica. Para un buen elenco de ejercicios véase Paul Ricoeur y Andre Lacocque (eds.), *Pensar la Biblia: estudios exegeticos y hermenéuticos*, (Madrid: Herder, 2001).

riorizable siempre. Más bien, podría decirse que es un encuentro trascendente en el interior del corazón. La elevación del corazón a Dios se produce en un instante en el alma del hombre¹⁷. La relación entre ese exterior dominante y ese interior insondable se caracteriza por su tensión permanente. No en vano, los profetas nos advierten del peligro de disolución personal del interior en Is 23,13¹⁸. Frente a la destrucción que presupone el culto meramente externo, Jesús en Mt 15,8 se opone a ello con firmeza¹⁹.

2.3. Desarrollos bíblicos de la metáfora de interioridad

Es evidente que, en contraste con este modelo de interpretación de la persona propio de las tradiciones filosóficas, la antropología del Antiguo Testamento aporta un concepto “constelativo” radicalmente diverso²⁰. El término polisémico “constelación” arroja en este caso dos significados: por un lado, el cuerpo humano se entiende como una totalidad macrocósmica compuesta de partes y órganos individuales de orden inferior; por otro lado, el ser humano está integrado en contextos y roles sociales que interactúan entre sí, por lo que se puede hablar de una mayor atención y sensibilidad por la capacidad relacional del hombre en el antiguo Israel. Se ha caracterizado este concepto premoderno de identidad personal utilizando cuatro “marcadores de identidad” personal (di Vito):

- (1) Arraigo profundo a su identidad social, más que a su desarrollo íntimo.

¹⁷ En la tradición religiosa mesopotámica, de la que nos ocuparemos en otro lugar, de hecho nos encontramos con un género oracional que supone precisamente un tipo de “oración cordial”. Cf. M. Jaques, *Mon dieu qu'ai je fait? Les di ir-ša-dab-ba et la piété privée en Mésopotamie*, (Vandenhoeck Ruprecht: Zurich, 2015).

¹⁸ Cf. הָאָרְצָא בְּשָׂדִים יְהוָה הָעֵץ לֹא הָיָה אֲשׁוּר וְסִגְיָה לְצִיָּים הַקְיָמוּ [בְּחִינֵי יוֹם] [בְּחִינֵי ק] עָרְרָה אֶרְמֹנֹתֶיהָ (Is 23, 13): “¹³Aquí tienes la tierra de los caldeos; no eran un pueblo; Asur la fundó para las bestias del desierto. Levantaron torres de asalto, demolieron sus alcázares, la convirtieron en ruinas”.

¹⁹ Cf. Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χειλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ’ ἐμοῦ (Mt 15,8): “⁸Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí”.

²⁰ Cf. El trabajo pionero del egiptólogo J. Assmann, “Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten”, en B. Janowski (ed.), *Der Ganze Mensch: Zur Anthropologie der Antike Und Ihrer Europäischen Nachgeschichte*. (Berlin: De Gruyter, 2012), pp. 35-56.

- (2) Descentramiento del sujeto respecto a los límites y alcance de su persona.
- (3) Integración en la vida social y sus manifestaciones externas o institucionales, en detrimento de una mayor dimensión de profundidad interior.
- (4) Heteronomía humana respecto a los otros entes sociales (dimensión horizontal), pero muestra muchos menos elementos de relación interpersonal en su vinculación trascendente (dimensión vertical o teologal).

En la tradición veterotestamentaria encontramos también claros indicios de una configuración progresiva del “hombre interior”. Este proceso fue muy sensible a las diversas peripecias históricas del Reino de Israel, teniendo un punto culminante en el trasfondo identitario de la oración del שְׁמָע “Shemá” Israel (Dt 6,4)²¹ y su continuación inmediata (6,6-9)²². A partir de este texto varios autores han establecido varias fases constitutivas del hombre interior. En una primera fase, el yo, que formaba parte de una constelación de realidades se integra y disuelve en la comunidad, como se entiende en textos como Éx (20,24-23,19) o en antiguos textos sapienciales donde ya se hablaba en cierta medida de esa interioridad del hombre como vara de medir en las relaciones intrafamiliares (Prov 10,1)²³.

Una evolución natural hacia la adquisición de principios de relación éticos como catalizador de la propia identidad personal, se observa en la historia deuteronomista. En el mencionado pasaje del Deuteronomio se sientan las bases éticas de una relación estrecha entre Dios y su pueblo regido por el mandamiento del amor (Dt 6,5 “amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón (לְרַבֵּב), con todo tu deseo (נַפְשֵׁךָ) y con todas tus fuerzas (מְאֹד)”²⁴). En la parénesis inicial es clara la imprecación a cada israelita a practicar una relación personal, exclusiva con el único Dios.

²¹ Cf. שְׁמָע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד “Escucha, Israel: Yahveh nuestro Dios es el único Yahvé”.

²² Cf. “Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. ⁷Se la repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; ⁸las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; ⁹las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas”.

²³ Cf. בֶּן חָכָם יִשְׂמַח אָבִיו וּבֶן כְּסִיל תִּוְגַת אִמּוֹ “El hijo sabio es la alegría de su padre, el hijo necio entristece a su madre”.

A pesar de no perder el horizonte comunitario que marca el colectivo, la exclusividad y la sede cordial son distintivos evidentes de una relación de amor fiel, leal e íntima entre el pueblo orante y Dios mismo. Por otra parte, se subraya que la batalla por el verdadero culto a Yahvé se libra en el amoroso interior cordial del hombre y no es el resultado de presiones externas²⁴.

No obstante, la culminación de la autoconciencia personal solo se puede producir de forma decisiva en una situación pragmática en que se dan las condiciones de una relación verdaderamente íntima y profunda con Dios. Obviamente, eso sucede de manera especialmente elocuente en el ámbito de la oración interpersonal. La oración constituye el fenómeno central del hecho religioso, y refleja así, en cada momento de la historia, una radical interpretación antropológica²⁵.

Los condicionantes del encuentro entre Dios y el hombre son de todo tipo, pero hay una especial predilección a que se produzcan en situaciones existenciales muy marcadas en el transcurso de la actitud orante, que manifiesten de forma más diáfana y plena esa relación íntima entre corazones. Los cantos de lamento en los que el sufriente reclama la presencia del Señor e incluso profiere una acción de gracias son el caldo de cultivo idóneo para que se produzca ese encuentro en el marco del interior del hombre, pues la autoconciencia personal solo se puede realizar a partir de un contraste marcado entre un tú destinatario y un yo petente abierto a auto-transcenderse desde sí mismo, como vemos en el recurso a la primera persona en las oraciones sálmicas²⁶.

El proceso de reorientación hacia la interioridad como necesidad existencial se ha estudiado en relación con las crisis sociales que se van pro-

²⁴ Esta relación amorosa humano-divina plena se encuentra en otros pasajes del Deuteronomio con los mismo acentos e idéntica elocuencia (10,12; 11,13; 13,4; 30,6).

²⁵ El fenómeno de la oración lo ha tratado magistralmente J. Martín Velasco, *Orar para vivir* (Madrid: PPC, 2008) compendiando buena parte de su obra dedicada a tal asunto.

²⁶ Cf. K. Wilke, “Ich aber! – Identität und Sprache im Gebet des Psalters”, en F. Wilk (Ed.), *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), pp. 89–113. En el apartado tercero incluiremos ejemplos de estas oraciones como muestra de la capacidad de orar del “hombre interior”.

duciendo en el ambiente. La contraposición interior/exterior como constitutiva de la persona acaba integrándose en torno al período del Segundo Templo²⁷. A comienzos del siglo I a.C. ambos rasgos han pasado a formar parte de la identidad cultural de, al menos, algunos segmentos del judaísmo primitivo y están representados en una variedad de textos de distinta procedencia y género. Sin duda, los modelos de un yo interior que se atestiguan en estos documentos no son los mismos que los desarrollados en las fuentes filosóficas grecorromanas que hacen eco en el texto paulino, y, concretamente, los datos en el período del Segundo Templo representan su propia configuración distintiva de una subjetividad de la interioridad. De la consolidación de estos estadios evolutivos da buena cuenta, ya saltando al ámbito neotestamentario, la antropología paulina.

Como punto de partida y eje de esta “arqueología de la interioridad humana” recurriremos a la metáfora paulina del hombre interior presente en 2 Cor 4,16 en la que se contrapone el hombre exterior (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος) al interior (ὁ ἔσω ἡμῶν)²⁸. La oposición desvela el trágico desmoronamiento (διαφθείρεται) del hombre en su apariencia externa, mientras que el “hombre interior” presencializa la eternidad a la que invisiblemente estamos llamados todos.

Uno de los núcleos principales de la antropología paulina queda recogido en la enigmática locución “hombre interior” presente en otros pasajes vinculados al anterior: Rom 7,22; Ef 3,16. Muchos autores relacionan el hallazgo de esta visión del hombre así expresado en la filosofía griega, concretamente en el pasaje de la *República* de Platón (588a-b). Otros buscan un influjo helenístico, incluso gnóstico-hermético. La interpretación

²⁷ En esta fase de la historia, los cantos de lamento y acción de gracias del individuo desempeñan aquí un papel central. La oración es también un lugar primordial para el desarrollo del ego o autoconciencia. La autoconciencia sólo se puede dar si se experimenta a sí misma a través de un encuentro interpersonal. Bajo esta perspectiva, es esta condición del diálogo la que constituye la persona, pues implica el tú y el yo se identifican en una nueva realidad como resultados del diálogo. Para profundizar en esta idea véase: M.S. Smith, “Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen. Notizen aus der Anthropologie und Psychologie“, en A. Wagner y J. van Oorschot (eds.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, (Leipzig: Verlanganstalt), 2017.

²⁸ Una hipótesis genealógica de este tema clásico en la que se indaga en el origen platónico de la metáfora paulina se encuentra en S. Hecht, “The “inner man” - Fundamental Concept of Pauline Anthropology?”, *The Biblical Annals*, 69(2), 2022, pp. 279-294.

mayoritaria de esta metáfora vertida en los odres de la antropología paulina se remonta en mayor o menor medida a este pasaje platónico en el que se concibe al hombre como un agente fijo en lo exterior, pero cuya alma o interior (ἐντός) está sometida al continuo flujo del cambio. Este proceso dinámico que acontece en el fuero interno del hombre llevará a la configuración de una nueva identidad cristiana expresada en una doble antropología que es núcleo y fundamento de toda la visión paulina sobre el hombre. Más que un desarrollo que haya penetrado, por vía del judaísmo helenístico, en la visión paulina del “hombre interior” confluyen dos modelos antropológicos antiquísimos que canónicamente hunden sus raíces en los capítulos creacionales del Génesis y que se corresponderían con sendos relatos de la creación del hombre.

Así, sería legítimo hablar de una *antropología de la imagen* o *imago Dei* (Gén 1,26-27)²⁹ y una *antropología del espíritu* en la que se detectan vínculos directos con el segundo relato de la creación (Gén 2,4-25) a través de la configuración tripartita de la esencia del hombre: νοῦς, σὰρξ y ψυχή (1 Tes 5,23; 1 Cor 2,13-15)³⁰. Las referencias a esta antropología son patentes en muchas otras de las afirmaciones antropológicas de Pablo (1 Tes 5,23; 1 Cor 2,13-15)³¹. Mediante un lenguaje de marcadas contraposiciones retóricas, la redención tras la resurrección del cuerpo carnal σώμα

²⁹ La antropología de la imagen tiene un amplio recorrido en la historia de la religión egipcia, que, como se verá en el apartado tercero, constituye la condición de posibilidad de muchas de las ideas relativas a la caracterización del hombre interior. Trabajos que recogen con profundidad este asunto son: B. Ockinga, *The image of God in ancient Egypt and the Old Testament*, (Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1984) o Ch. Cannuyer, “L’homme image de Dieu dans l’Égypte ancienne”, en O.H. Pesch y J.M. van Cangh (eds.), *L’homme image de Dieu: Données bibliques, historiques et théologiques* (Bruxelles: Cerf, 2006), pp. 79-107.

³⁰ Una continuación de este modelo de la antropología del espíritu, tan genuinamente paulina, se encuentra en la visión tripartita del hombre de Filón de Alejandría. Cf. Van G. Kooten, “The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus,” *Anthropology in the New Testament and Its Ancient Context*. Papers from the EABS-meeting in Piliscsaba/Budapest (Leuven: Peeters, 2010), pp. 87-119.

³¹ Cf. αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν (1 Tes 5,23) “²³Que el mismo Dios de la paz os haga santos en todos los sentidos. Y que todo vuestro ser –espíritu, alma y cuerpo– permanezca irreprochable cuando aparezca nuestro Señor Jesús, el Mesías”.

σαρκικόν “cuerpo carnal” le sirve a Pablo para describir el σῶμα ψυχικόν “cuerpo espiritual”. Si, siguiendo las tesis platónicas, todo hombre está naturalmente provisto de ese “interior”, Pablo da un paso más añadiendo a esa antropología general el cariz de la redención cristiana que acaece en el territorio insondable del alma a través de la alusión directa a la Resurrección de Cristo. Diríamos que esta versión antropológica mistifica la visión platónica del hombre como un alma dinámica abierta a la individualidad redimida de cada hombre en un contexto de salvación.

Por el contrario, si atendemos al pasaje de 1 Cor (15,49) veremos un desarrollo cabal de la llamada “antropología de la imagen”. Con expresiones elocuentes como ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ “hemos portado la imagen del terrenal”. En la recurrencia al verbo φέρω se descubre una asociación semántica con la “imagen interior” que cada hombre porta en la hornacina de su materia corpórea o terrenal. El contexto cultural y litúrgico descollante en estos pasajes se patentiza en su vinculación directa al ámbito litúrgico del Templo de Jerusalén. Pero si leemos más estrictamente el trasfondo de esta imagen en otras citas paulinas (2 Cor 3,17; Rom 8,29) nos percatamos de que la verdadera imagen de Dios (εἰκών) queda reservada únicamente a Cristo, único y verdadero ser abierto a ser transformado por el espíritu (πνεῦμα).

Sin embargo, siguiendo en parte la propuesta exegética de Hecht anteriormente formulada y retrotrayéndola a fuentes más antiguas que no han sido debidamente atendidas en los comentarios, consideramos que la metáfora conceptual del “hombre interior” en Pablo presupone la convergencia perfecta de esos dos tipos de antropologías, estableciendo un puente entre la filosofía antigua y la antigua antropología cristiana de raigambre semítica. A este respecto, observamos que la terminología de la oposición clave (ἔσω/ἔξω) se retrotrae al lenguaje espacial del AT en la *Septuaginta* cuando se describe el Templo de Jerusalén en Éx 26,33 y en pasajes similares que utilizan esta traslación metafórica para designar la acción de penetrar en el Santo de los Santos del templo (Lev 10,18; Lev 16,2)³².

³² Cf. C. Marksches, “Die platonische Metapher vom «inneren Menschen»: Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie,” *Int. J. Class. Tradit.* 1/3 (1995), 6.

La metáfora topológica presupone la adscripción a un esquema conceptual más amplio que coincide prototípicamente con la prefiguración del Templo de Jerusalén y que en su caracterización semántica sirve de fulcro integrador de las dos vertientes antropológicas comentadas anteriormente. La relación analógica entre el templo de Jerusalén (macrocósmico) y el hombre interior (microcósmico) aparece en un contexto marcado por una comparación sostenida por Pablo en la que establece una analogía entre el ministerio apostólico (y sacerdotal) y el sacrificio vicario de Cristo, aludiendo a elementos concretos que forman parte del aparato cultural del templo³³.

Así pues, en la segunda parte de este artículo quiero profundizar en el concepto de “hombre interior” más allá de Pablo y al margen de la antropología platónica, quiero mostrar cómo esta metáfora debe entenderse en un nivel conceptual de alcance universal como base de un lenguaje místico que sitúa en lo oculto del corazón la sede y centro del hombre interior. Más allá de la cuestión de la posible raigambre griega de la metáfora del

³³ Este lenguaje que opone el exterior al interior del templo y del *sancta sanctorum* queda bien reflejado en varios pasajes de la *Septuaginta* que concuerdan con esta lectura. Recogemos algunas visiones de la oposición ἔξω/ἐντός: Cf. Éx 26,33: “Colgaréis la cortina debajo de los corchetes, y meteréis allí el arca de la alianza, dentro de la cortina (καὶ εἰσοίσεις ἐκεῖ ἐσώτερον καταπετάσματος); y la cortina os separará el lugar santo del santísimo”; Lev 10,18: “Su sangre no se introdujo en el interior del santuario. Ciertamente debisteis comerla en el santuario (κατὰ πρόσωπον ἔσω φάγεσθε), como yo lo ordené”; Lev 16,2: “El Señor dijo a Moisés: Dile a tu hermano Aarón que no entre así como así en el santuario (εἰς τὸ ἅγιον ἐσώτερον) dentro de la cortina delante del propiciatorio que está sobre el arca, o morirá; porque yo aparezco en la nube sobre el propiciatorio”; Lev 16,12: “Tomará un incensario lleno de carbones encendidos del altar, delante del Señor, y dos puñados de incienso aromático molido, y lo meterá dentro de la cortina (καὶ εἰσοίσει ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος)”; 2 Cr 29,16: “Los sacerdotes entraron en el interior de la casa del Señor para limpiarla, y sacaron al atrio de la casa del Señor todas las cosas inmundas que encontraron en el templo del Señor (καὶ εἰσῆλθον οἱ ἱερεῖς ἔσω εἰς τὸν οἶκον κυρίου ἁγνίσαι); y los levitas los tomaron y los llevaron al valle Cedrón”; 1 Re 6, 15: “Forró las paredes de la casa por dentro con tablas de cedro; desde el suelo de la casa hasta las vigas del techo, las cubrió por dentro con madera; y cubrió el suelo de la casa con tablas de ciprés (ἐκοιλιστάθησεν συνεχόμενα ζύλοις ἔσωθεν καὶ περιέσχεντο ἔσω τοῦ οἴκου ἐν πλευραῖς πευκίναις)”. Ἐξω se usa como ἔξωθεν para el exterior del arca, pero también para el arca de la Alianza (Gn 6,14; Éx 25,11; Éx 26,35), el exterior del Tabernáculo para el lugar donde tenía lugar el sacrificio (cf. Éx 26,35).

“hombre interior” a la que se ha aludido antes y que ha sido muy bien tratada ya por otros³⁴, perseguimos una evocación sobreentendida en otro pasaje (1Pe 3,4)³⁵ a través del hápax bíblico ὁ κρυπτός τῆς καρδίας “lo oculto que hay en el corazón” que presenta evocaciones en el Antiguo Testamento y en el OB lo suficientemente significativas e interrelacionadas como para seguir su huella, circunscribiendo la investigación precisamente a los dos ámbitos de la realidad humana a los que afecta la metáfora de la carta petrina. En nuestra lectura de los textos, el hombre interior egipcio prefigura, densifica y manifiesta con los hábitos de su propio corazón los desarrollos antropológicos que hemos anotado presentes en la Biblia.

3. Los hábitos del corazón: proceso de interiorización en Egipto

La presente tarea hermenéutica no busca una arqueología en el sentido positivista del término, sino prestar atención a los veneros de una tradición viva que es inspiradora del texto bíblico³⁶. Nuestro método de trabajo parte del principio de unidad cultural y espiritual de la Biblia en su contexto germinal del OB y concretamente en la multiseccular tradición religiosa egipcia. El hombre interior inhabita su corazón (ἡτῆ / καρδία) predispuesto al diálogo interpersonal y orante con la divinidad. En el quicio de esas relaciones mutuas se funda una orientación hacia la búsqueda de la intimidad personal que abre una senda hacia los caminos de interioridad retomados por la tradición bíblica y que hemos optado por definir pueden definir como “hábitos del corazón”³⁷ que nos permiten explorar el fondo

³⁴ Cf. S. Hecht, *Der innere Mensch: Begriff und Ursprung christlich-platonischer Subjektivität* (Alber Thesen Philosophie), 2021.

³⁵ Cf. ἀλλ’ ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής “sino la profunda humanidad del corazón en la incorruptibilidad de un espíritu apacible y sereno; eso sí que es valioso ante Dios”.

³⁶ Obviamente, el alcance de la noción histórica y hermenéutica de OB es mucho más amplio. Dejamos para otro momento los muy decisivos desarrollos del “hombre interior” en Mesopotamia. Para una bibliografía general sobre el asunto: Algunos de los trabajos que abordan la cuestión del corazón son: H. Holma, *Die Namen Der Körperteile im Assyrisch-babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie*, Leipzig 1911, pp. 69-70; E.P. Dhorme, “L’emploi métaphorique des nos de parties du corps en hébreu et en akkadien”, *Revue Biblique* 31 (1922), pp. 489-517 y 32 (1923), pp. 109-130, R. Labat, “Herz” *RIA* 367a-368a.

íntimo del hombre religioso egipcio a modo de etapas constitutivas de un progresivo proceso de interiorización.

3.1. *El corazón: sede personal de la individualidad*

En Egipto, el entorno y las relaciones sociales (constelaciones) pertenecen a la esfera propia del individuo³⁸. Según Assmann, en la concepción egipcia del hombre, las personas vivían en dos esferas, a las que pertenecen múltiples componentes en mutua tensión, circunscritos a la “esfera corporal” y a la “esfera social”.

El descubrimiento del “hombre interior”, como hemos visto en los textos bíblicos, siempre va acompañado de una profunda consideración antropológica que se relaciona con los cambios políticos y culturales que van sucediéndose en el tiempo. Su primera aparición explícita tiene lugar en el contexto de auto-representación del difunto durante la Dinastía VI³⁹.

³⁷ El antropólogo Higinio Marín en *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, (Madrid: Pre-Textos, 2010) reutiliza la expresión los “hábitos del corazón” que remonta a Alexis de Tocqueville en su obra *La Democracia en América*, en la que explora la realidad antropológica de las sociedades norteamericana a partir de los factores históricos y sociales que las determinan. Trasladar esos elementos a la configuración del hombre interior o del orante egipcio, como se verá, es el primer paso de un intento de reconstrucción de los pilares de la antropología bíblica y cristiana al margen de las aportaciones de la filosofía platónica. Por otra parte, en una perspectiva metafísica y neoescolástica, encontramos las interesantes aportaciones de la noción de “hábitos” en el filósofo español Leonardo Polo: Cf. J.F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3, pp. 73-102

³⁸ Para los egipcios, la vida no empieza con el nacimiento, sino con la educación. “Uno vive cuando el otro le guía”, reza el dicho. El hombre no puede vivir solo, necesita al otro. Se necesitan al menos dos para vivir. Un dicho transmitido en una lección de vida apunta en la misma dirección: “Una persona se desarrolla cuando está rodeada de gente. Se le saluda con reverencia por el bien de sus hijos”. Un ser humano nuevo se instala tras su nacimiento en la constelación de las relaciones de su familia, amigos, superiores y dependientes que constituyen su entorno directo.

³⁹ Estela funeraria del antiguo funcionario egipcio Rediujnum, procedente de su tumba en Dendera (UE 6). Finales del reinado del faraón Wahanej Intef II de la dinastía XI (2160-1990 a.C.) Rediukhnum era el mayordomo de una princesa y reina por lo demás desconocida, Neferukayet, que se ha identificado provisionalmente como la gran esposa real del faraón Intef II y madre del faraón Intef III. Actualmente en el Museo de El Cairo (CG 20543), cf. W. Schenkel, *Memphis, Herakleopolis, Theben: die epigraphischen Zeug-*

“Soy un noble funcionario, un favorito feliz del rey. No estaba borracho, mi corazón (*ib*) no era indulgente. No fui indulgente en mi trabajo. Fue mi corazón (*ib*) el que elevó (*twn*) mi posición, fue mi carácter “interior” (*hrt*), el que hizo perdurar mi alto cargo (*i3t*)”⁴⁰.

En la famosa escena escatológica del *Juicio a los Muertos*, actúa personalmente como entidad agentiva y autónoma, trasunto de la persona, el corazón que pondera con su pesa en la balanza toda decisión humana. Podría afirmarse que su primera aparición como epítome del “yo interior” surge en el contexto de una escena autobiográfica protagonizada por un funcionario imperial, es decir, fuera del culto oficial perteneciente a la Dinastía VI⁴¹, una época de restauración y recentralización políticas tempranas.

En el ámbito esencial de la vida ultramundana para los egipcios, el corazón del difunto puede presentar dos inclinaciones. Se produce una contraposición entre el corazón que mira hacia el futuro o corazón “dinámico” y el corazón “firme” y estable que planifica y mantiene lo conseguido a partir de la instrucción cultural o de la tradición acumulada. El corazón, en todo caso, aparece como un motor interior, sede de la voluntad y de las iniciativas de la agencia humana. En esta función, el corazón sustituye al rey en las inscripciones del Reino Antiguo en el contexto de las autobiografías. Digamos que hay elementos exteriores que modifican y guían la marcha de los acontecimientos desde el “exterior” al “interior”. El corazón, sede de la conciencia y de la determinación de los actos, es el timón o guía que dirige las responsabilidades morales. En otras palabras, los textos hablan de la identidad de un nuevo “yo” identificado con el fondo personal del individuo que nunca antes había aparecido. El hombre ha descubierto su yo verdadero y a partir de ahí ha comenzado a desplegar las diversas manifestaciones de su vida. El desarrollo de ese camino de interioridad progresiva va ganando cotas hacia la construcción de su individualidad plena como criatura divina. Esto es el reflejo de la oposición

nisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens (Ägyptologische Abhandlungen 12), (Wiesbaden: Harrassowitz, 1965).

⁴⁰ Estela de El Cairo CG 20543 en M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 42-46.

⁴¹ Situada en el Reino Antiguo cubre aproximadamente el período comprendido entre el 2345 y el 2171 a.C.

metafórica exterior/interior en una tendencia que rompe con el esquema anterior en el que el corazón del monarca, como representación vicaria (*twt*) de Dios (*ntr*) en la tierra (*t3*) y “corazón (*ib*) de Egipto (*kmt*)” es el guía de la voluntad personal de sus súbditos.

Las inscripciones autobiográficas nos ofrecen esta nueva imagen ya desarrollada de lo que era el corazón del sujeto como identidad marcada de su carácter único e irrepetible:

“Yo (*ink*) soy el principio, y el fin de la humanidad, pues nadie como yo ha llegado a existir y nunca llegará a existir. Uno como yo no ha nacido nunca ni nunca nacerá (*msi*). He superado las hazañas de los antepasados y nadie después de mi logrará lo que yo he hecho (*ir*) en estos millones de años”⁴².

3.2. *El corazón como “yo interior” reflejado en la sociedad*

Hay una segunda fase de esta evolución hacia el “yo interior” que se produce a comienzos de la Dinastía XI. Se trata de la estabilización interior del yo frente al cuerpo social. Como veíamos en el ámbito del Israel antiguo, este proceso implica unas condiciones reflejas en la sociedad. El “yo interior” del corazón (*ib*) está a merced de las nuevas necesidades y realidades sociales que forjan una auténtica mentalidad contraria a todo individualismo. De ahí que la disensión social y las fisuras familiares y que reflejan las pasiones más bajas y antisociales del individuo son los peores males que pueden esclerotizar el corazón y dividir a la sociedad. Se observa esta evolución pendular como una reacción al individualismo del Primer Período Intermedio⁴³. El corazón como interioridad nuclear y agen-

⁴² Inscripción de Uni, cf. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 9.

⁴³ El llamado entre los egiptólogos Primer Período Intermedio (ca. 2181-2050 a. C.) se define como una época donde el poder estaba descentralizado y transcurre entre el Reino Antiguo y el Reino Medio. Comprende desde la Dinastía VII hasta mediados de la Dinastía XI, cuando Mentuhotep II reunificó el país bajo su mando. Una visión general de este período que atiende a cuestiones como las que aquí tratamos se puede observar en G. Fecht, *Gebhard Fecht Der Vorwurf an Gott in den “Mahnworten des Ipu-wer”* (Pap. Leiden I 344 recto, 11,11-13,8; 15,13-17,3). *Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung*. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Jahrgang, (Heidelberg: C. Winter), 1972.

tiva de la persona se expresa con elocuencia en una inscripción que el visir Antef erigió bajo el faraón Tutmosis III. No solo con su nombre, sino también con su autobiografía en conjunto refleja esa densidad de elementos, en una especie de monólogo interior en el que se contienen perfiles de profunda intimidad.

“Oh corazón (*ib*), que conoces el *interior* (*m-hnt*) del cuerpo (*ht*), reconoce a este hombre con su nombre, ¡no te desentendas de él. Si reconoces este nombre, este nombre (*rn*) te reconocerá. Tú que pesas todo en la balanza (*iwsu*), que pruebas a los que duermen, poniendo a prueba sus caracteres, que reconoce el interior del corazón: reconoce a este hombre, ¡no te desentendas de él!”⁴⁴.

La experiencia constata que algunos avezados sabios acceden al interior desde el exterior. Un observador externo que como juez es capaz de realizar el discernimiento de una persona para vislumbrar su corazón también habla del auto-conocimiento como vía del encuentro con la verdadera identidad: “aquel que reconoce el ser de cada cuerpo (ese es sabio)”⁴⁵ o “¿Señor de la sabiduría, que conoces el ser interior del hombre del corazón!” dice Hapdjefai.

El hombre interior también es el hombre de “corazón sabio”. En unas nuevas circunstancias sociales, las del Reino Medio, surge la idea del conocimiento interiormente penetrante, un conocimiento no racional ni mental, sino simbólico o por connaturalidad. Es el conocimiento del amor del rey que procede del interior. Solo ahora definitivamente se hace la distinción entre lo exterior (obediencia externa) y lo interior (lealtad a uno mismo). Ahora se produce una definitiva desvinculación de la imagen real para introducirnos en la esfera de la conciencia sensible de una individualidad, sede de las responsabilidades personales del hombre. Ahora el “corazón” es la metonimia del hombre en general y del hombre vuelto a su intimidad en particular.

⁴⁴ Cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, (Vandenhoeck & Ruprecht: Freiburg), 1999², n° 22.

⁴⁵ Cf. K. Sethe, *Urkunden des ägyptischen Altertums. Urkunden des Mittleren Reiches. Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches*, (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung) 1935, VII 64.10.

3.3. *La lealtad de corazón: cor ad cor loquitur*

La lealtad a los principios que residen en el corazón adquiere valor interpersonal a partir el Reino Nuevo. El mandamiento del amor de Dios es equivalente al del amor al prójimo, como nos mostró el libro del Deuteronomio. En el terreno de las relaciones interpersonales, la sinceridad, como fidelidad a la palabra dada y opuesta a la mentira, es otro concepto clave en el lenguaje de la interioridad. Efectivamente este es un tema que atraviesa toda la Biblia y llega al Nuevo Testamento: “que tu discurso sea sí, sí; no, no” (Mt 5,37)⁴⁶. El tema de la sinceridad que aflora de un interior verdadero es general en el OB, de nuevo Egipto aporta notas interesantes.

“Su boca (*r*) es honesta (*mty*), pero su corazón (*ib*) es falso (*isst*), su boca (afirma) “sí”, pero su corazón dice “no”. En conjunto, habla la falsedad”⁴⁷.

La fórmula antinómica “sí, sí o no, no” pretende expresar la armonía del corazón y la boca, es decir, la correspondencia de la entidad personal individual entre el interior y el exterior:

“Puedes reconocer a un sabio por lo que sabe y a un noble por su buen comportamiento. Su corazón concuerda con su lengua, y sus labios son sinceros cuando habla”⁴⁸.

Incluso en las relaciones sociales y políticas en este nuevo período la lealtad que emana del corazón interior es el tema dominante. Por ejemplo, en la tumba del visir Pasiara de principios del siglo XIX a.C. un muro completamente destruido lleva la siguiente inscripción: “Honrad al rey en vuestros corazones”. Se trata de forjar una relación verdadera entre Dios y el hombre en el interior inaccesible de su tesoro cordial. En este escenario de exigencia ética, es natural que la palabrería, como reino de la mentira,

⁴⁶ Cf. ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν (Mt 5,37). En el paralelo de Marcos tenemos una referencia a la confesión monoteísta del *Shemá* (Mc 12,28-34). Por tanto, la confesión de fe y el mandato de la fidelidad en el amor van intrínsecamente unidos, en la idea de que el amor pleno solo lo puede realizar el Uno.

⁴⁷ Cf. H. Brunner, *Eine wiedergefundene ägyptische Statue*. (*The Journal of Egyptian Archaeology*), (O.U.P.: Oxford), 1968, 7. Plancha U (líneas 55-57), de la serie Churpu.

⁴⁸ Cf. Z. Zába. *Les Maximes de Ptahhotep*. (Editions de L'Académie Tchecoslovaque des Science: Prague, 1995), 49.

también suponga un alejamiento de Dios y produzca un cortocircuito entre el exterior y el interior de la persona. Este tema se desarrolla elocuentemente en la literatura sapiencial en obras como las *Instrucciones de Amenemope* XIII (11-14):

“No separes tu corazón (*ib*) de tu lengua (*ns*). Entonces todos tus proyectos tendrán éxito. Serás honrado a los ojos de los hombres, al ser sanado de la mano (*dt*) de Dios (*ntr*)”⁴⁹.

3.4. *El corazón, proyección social del hombre*

El término “corazón”, al ser un órgano central e interior, es un eje simbólico que sintetiza por vía de la metáfora la interioridad humana. En el marco de referencia del OB, será en particular Egipto donde observamos el diálogo del hombre con su yo interior de la forma más perfilada y marcada posible.

Es poderosamente llamativa la profundidad de la comprensión “constelativa” con la que los egipcios han definido la realidad personal de los hombres al igual que en el Antiguo Testamento. En su visión compleja, el ser personal se encuentra en la intersección de tres ejes que incorporan la dimensión corpórea del ser humano, el componente social que le permite al individuo personal conformar colectividades activas y, ante todo, la dimensión espiritual o emocional de lo que podría denominarse “autoconciencia”⁵⁰. En otras palabras, la idea del corazón como centro neurálgico

⁴⁹ Cf. *Instrucciones de Amenemope*, XIII.11-XIV en la edición de I. Sh. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope*, (Deutscher Kunstverlag: München, 1972), pp. 84 y ss.

⁵⁰ En lo que se refiere a la autopercepción del “yo interior”, los autores bíblicos pueden hablar a menudo en primera persona de su *nepes* (נפש) o de su *leb* (לב) representando al yo (por ejemplo, en el salmo 42) o incluso como un lugar interior privado e inaccesible donde habitan pensamientos que no pueden ser compartidos por otros (Jue 16,15; Sal 119,11). Estas diferenciaciones básicas son, sin duda, correlatos necesarios del cerebro autoconsciente y social de todos los humanos. De hecho, los neurocientíficos han documentado los correlatos neuronales de la autorregulación que los seres humanos utilizan para conocerse a sí mismos, percibir cómo les responden los demás o detectar amenazas. Sin embargo, lo relevante de esta afirmación empírica es que la actualización de esas tendencias depende de factores culturales, pues solo se activan en algunos contextos y en otros no. Parece que el OB sí comparte un universo conceptual común para que tengan cabida este tipo de antropologías.

y organizador de la persona y de esta como multiplicidad organizada y compuesto formando una constelación van unidas para conformar la idea del hombre egipcio.

En el núcleo de esta antropología “trascendental” se encuentra el corazón (*ib*, copto *hêt*), órgano activo en el que se contienen en potencia todas las capacidades psíquicas, intelectuales y de la voluntad de la persona. La actividad cordial cubre el equilibrio armónico: la distancia inconmensurable entre lo exterior y lo interior, como también se observa en los textos bíblicos⁵¹.

El corazón aparece como un motor interior, sede de la voluntad y de la acción personal virtuosa. En esta función, el corazón evita una alusión directa al rey en las inscripciones del Reino Antiguo. Observamos, pues, una clara evolución centrípeta en estas metáforas y metonimias en la que el término corazón apunta por traslación a la totalidad de la persona o, al menos, a su fondo de interioridad como ámbito que describe su auténtico ser personal.

La invención del corazón como símbolo de guía interior y responsabilidad moral es el resultado de un largo proceso de autodescubrimiento personal que comenzó con el final del Reino Antiguo.

Sin embargo, el corazón sólo entró en este proceso evolutivo más tarde, en el contexto del nuevo lenguaje de la interioridad, donde ocupa la posición de sede de los sentidos y virtudes interiores. Esta aparición de un lenguaje del “yo interior” caracteriza la segunda fase evolutiva que se refleja ante las nuevas circunstancias sociales en torno a la dinastía XI. Ahora la atención se centra en la estabilización interior del yo en lo que atañe al ámbito exterior de la responsabilidad social. Esto parece claramente una reacción contra el individualismo autocrático del Primer Periodo Intermedio, basado en la idea de *sbm-jb* “de corazón poderoso”. Surge en este contexto un nuevo tipo de autorretrato personal, centrado por completo en las capacidades y virtudes interiores. Un ejemplo típico se encuentra en una de las estelas del chambelán Antef, hijo de Senet, en el que todavía nos

⁵¹ Algunos salmos cuya concepción data de época exílica ofrecen una visión de la vida interior de los infieles a los mandatos de Dios: “²Murmullo de crimen a los malvados en medio de mi corazón. No hay terror de Dios ante sus ojos” (Sal 36,2). En muchos salmos las partes del cuerpo exteriorizan el pecado, un acto inicuo o ilícito.

encontramos en un ámbito familiar donde la vertiente social prima sobre la relación íntima con Dios.

“Hombre de habilidad única, excelente en el consejo, que confía en las palabras de aquellos que conocen (*rh*) su dicho (*dd*) (*sc.* saben lo que tienen que decir), que es enviado por el juicio de su habilidad, que informa al juez, que reconoce el deseo del corazón (*ib*). Alabado por sus superiores, confesado en la casa del Señor (*ntr*), cuyo corazón da su trabajo, que dobla el brazo ante sus superiores, que es amado por los cortesanos del rey. Un nombre (*sm*) bien probado como hombre (*r*) sabio (*rh.w*), que sigue el camino sin vacilar, que escucha la palabra en la capilla de la oración, iniciado en los secretos de la corte”⁵².

3.5. *El corazón virtuoso, depósito de la tradición*

Sin embargo, este concepto del corazón como sede de las cualidades interiores y como dirigente de la persona se expresa más explícitamente en la inscripción de una estela que Antef hizo erigir bajo Tutmosis III (1481-1425 a.C.). Siguió de cerca el modelo del Reino Medio, no sólo recalcando su nombre, sino también con su autobiografía:

“Mi corazón (*ib*) me predisponía a hacer esto con sinceridad. Es un excelente testimonio para mí. No violé sus instrucciones. Porque temí violar sus instrucciones, prosperé sin medida. Me fue bien gracias a sus inspiraciones para mis acciones (*irr:tw*), fui irreprochable gracias a su guía. (...) Es un dicho de Dios (*ntr*) en cada cuerpo (*tw.t*). —¡Bienaventurado (*nfr*) aquel a quien ha conducido por el buen camino de la acción (*irr*)!”⁵³.

Lo radicalmente nuevo es el tipo de relación que se establece entre el orante y la divinidad. Sin embargo, en lo que respecta a la idea del motor central de la persona que reside en el corazón, nada esencial ha cambiado. En esta concepción, el corazón aparece no sólo como motor interior y sede de la voluntad sino, sobre todo, como autoridad moral que imparte ense-

⁵² Cf. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: A study and an anthology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), p. 107.

⁵³ Estela sita en el Louvre C 26. Cf. K. Sethe, *Urkunden K. Sethe, Urkunden des ägyptischen Altertums. Urkunden der 18. Dynastie*. (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1927), IV 63.10.

ñanzas e instrucciones que no deben ser “transgredidas” ni “violadas”. Un amanecer a la esfera ética se vislumbra en estas palabras. Esta perspectiva es compatible con la que observábamos antes en el texto del Deuteronomio (Dt 6,4; 10,12).

Nuevamente, la voz del corazón recoge interiormente y refleja la de la comunidad. En cambio, aquí actúa como una especie de hábito natural equivalente al sentido común general. El corazón es el órgano en virtud del cual el individuo se abre a las exigencias de la convivencia y se deja incluir en los vínculos de la comunidad. Hay una dimensión que permite nuevamente vislumbrar su carácter relacional en este aspecto. El corazón, que actúa como centro de la persona, es un corazón troquelado por la educación y la instrucción sapiencial contenida en la tradición heredada. El objetivo de la educación es anclar en el corazón del individuo la voz de la sabiduría tradicional –sentido común, solidaridad, responsabilidad–, es decir, las reglas y los fundamentos de una vida en común armoniosa, que los egipcios resumen bajo la alegoría deificada de los principios rectores de la Ma’at⁵⁴.

La implantación de las virtudes de Ma’at en el corazón requiere un corazón receptivo y afectuoso. Sólo el corazón moldeado, conformado a los designios divinos, que ha aprendido a suprimir sus sentimientos e instintos espontáneos exteriores y a proyectar su yo individual único e irreplicable hacia el interés general y el bien común puede ser el centro rector y ejecutivo de las acciones personales.

3.6. *La gravidez del corazón en el juicio final*

En los textos sapienciales del Reino Medio, se predica del corazón “que vence” su condición de “corazón pesado” (*wdn-ib*). Esto remite directamente a la noción ritual al final de la vida de la psicostasis, es decir el peso del alma-corazón al final de la vida en el conocido juicio de los

⁵⁴ La creencia en la Ma’at proviene de muy antiguo en la cultura egipcia y es un elemento clave de ella, que da sentido a su carácter dualista. Ra, el dios solar, descendía cada anochecer al Inframundo, la Duat, y tras recorrerlo, aparecía de nuevo en el cielo al amanecer del día siguiente en un ciclo recurrente que explica la dimensión y el cambio espacial y temporal. Cf. R. J. Ferguson, *The ancient Egyptian concept of Maat: Reflections on social justice and natural order*. (Research paper series: Centre for East-West Cultural & Economic Studies: Bond University, 2016).

muertos⁵⁵. Otro orante de nombre Antef alude a esta escena con la frase: “él (el corazón) da excelente testimonio por mí”. El corazón no abandonará a su dueño si éste ha seguido su sabiduría e inspiración durante su vida. Este camino conduce a la inmortalidad. Sólo un corazón que escucha puede convertirse en un corazón que guía; sólo aquellos que se dejan guiar por su corazón pueden esperar alcanzar su meta. Sólo el difunto lleno de verdad supera la prueba de la balanza y se muestra digno de la vida eterna en presencia de Osiris. “Mi corazón lleno de verdad “MAat”. GRACIA S. es la forma en que una persona se presenta ante Osiris, el juez supremo. De aquí se deduce que la idea del juicio de los muertos extiende el ámbito de la responsabilidad moral a la dimensión escatológica. Este es un punto esencial en la religiosidad egipcia, también en lo que se refiere al destino del corazón. La sabiduría social adquiere el carácter de una ley sagrada, el arte de vivir correctamente se convierte en una actitud piadosa ante la vida, la voz interior de la razón social se convierte en la voz de Dios, y el concepto del ser humano guiado por el corazón se convierte en la idea del corazón guiado por Dios en el ámbito de los difuntos. Las nociones personal, ética y social que estaban presentes en los diversos hábitos del corazón precedentes, cuando se articulan en la “presencia” de Dios adquieren rango de “verdad”, pues es la autenticidad de la recitación de la historia de vida la que otorga el paso definitivo al reino beatífico de los difuntos.

3.7. *El encuentro íntimo del corazón del hombre orante*

La posición del “hombre interior” como interlocutor religado interpersonalmente a Dios supone la culminación de la evolución de este proceso de internalización. Podríamos decir que el testimonio de esta comunicación humano-divina comienza con el movimiento religioso de la “piedad personal” (precursora en la XVIII Dinastía y consolidada como movimiento religioso en las XIX-XX Dinastías), que debe entenderse

⁵⁵ Sobre el importante rito de paso egipcio conocido como el “pesaje de las almas” véase S.G.F. Brandon, “The weighing of the soul”, en M. Kitagawa y J. Long (eds.), *Myths and symbols: Studies in honor of Mircea Eliade*, (Chicago: Chicago University Press, 1969), pp. 91–110. No hay demasiadas alusiones al pesaje de las almas en la literatura bíblica y eclesiástica, siendo las más claras: Job 31,6: “¡Pésame (שָׁקַלְתִּי) Dios en balanza justa, y Dios reconocerá mi integridad!”; Dn 5,27: “Tú has sido pesado (שָׁקַלְתָּ) en la balanza y hallado falto de peso”.

como un profundo punto de inflexión en la historia religiosa egipcia por el desarrollo y advenimiento de nuevas formas religiosas privadas de enorme riqueza⁵⁶. La piedad personal presupone, en definitiva, religarse, confiar la propia vida a la bondad y la gracia de Dios, darse cuenta de que la propia existencia está centrada en Dios (es típica la expresión *rdj m ib* “poner [a Dios] en el corazón”) y vivir según las instrucciones divinas sobre la base de esta devoción individual a Dios. Así se dice, por ejemplo, en un elogio a Amón-Ra de Tebas:

“Él (*sc.* Amón-Ra) da la vida a quien ama, y la edad a quien la pone en su corazón (*Ddw sw m ib.f*), y el aliento de su boca (a quien) le favorece”⁵⁷.

La progresiva vinculación “personal” de los orantes con Dios, ha ido estableciendo vínculos cada vez más estrechos entre la divinidad y el corazón guiado por Dios. Así, en la tumba del visir Paheri (*ca.* 1300 a.C.) hay una breve invocación al dios solar Amún (*Imn*), colocada en boca de un escultor:

“El artesano Neferhotep dice: Amón, ¡ayudas a quien lo pone en su corazón (*ib*) hasta llegar (*ii*) a occidente”⁵⁸.

El concepto de devoción a Dios está muy extendido en los textos del Reino Nuevo. A menudo se asocia con los motivos de guía y protección del orante en su tribulación. Un corazón solitario se ve arropado por el diálogo trascendente. Así leemos en un himno de la época de Tutmosis III⁵⁹:

⁵⁶ La monografía de referencia más reciente y completa sobre el asunto es M. LUISSELLI, *Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches. Ägypten und Altes Testament*, vol. 73, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011).

⁵⁷ Cf. J. ASSMANN, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie (= Orbis biblicus et orientalis. Band 51)* (Vandenhoeck & Ruprecht: Fribourg / Göttingen, 1983), 49.

⁵⁸ Cf. J.J. TAYLOR y F.L.I. GRIFFITH, *The Tomb of Paheri*, (Londres: Griffith Editions, 1895), Tabla 1.

⁵⁹ Esta evolución se ve quebrada en tiempos del faraón Akenatón (Amenofis IV) y su profunda reforma religiosa. En este período se abre un paréntesis en estas nuevas formas de piedad. El objetivo de Akenatón era monopolizar la nueva idea del “corazón dirigido por Dios” y volver a la antropología del Reino Antiguo con el concepto del corazón “dirigido por el rey”. Sin embargo, consiguió exactamente lo contrario: con el fracaso de su

“Dios es padre (*it*) y madre (*mwt*) para quien lo pone (*di*) en su corazón (*ib*), pero se aparta de quien descuida su ciudad (*niwt*). (...) Quien así lo haga (*ir*) no se extraviará (*str*)”⁶⁰.

La fortaleza del corazón se refleja en el vigor del orante como muestra de religación y confianza en Dios. En tiempos de Ramsés II, un hombre llamado Kiki, adorador de la diosa Mut, que cedió toda su fortuna a su templo, escribe en su epitafio autobiográfico:

“Mi corazón (*ib*) está lleno de mi Señor (*nb*). No temo (*nri*) a nadie. Paso la noche en sueño tranquilo, pues tengo un protector”⁶¹.

En muchas oraciones de esta época se invoca a Amón recurriendo a la metáfora de Dios como “piloto” y “timón” de la vida orante⁶²:

Es más, mediante el hábito de omnisciencia en el seno del diálogo, Dios capitanea la vida de los hombres, la controla y facilita el ejercicio de su soberanía amorosa especialmente sobre los más menesterosos y humildes.

“¡Piloto que conoce (*rh*) el agua (*nw*), timón [que no se extravía]! Quien da (*dd*) pan (*t*) al que no tiene que mantiene con vida al sirviente de una casa...”⁶³.

Los motivos del corazón y del timón aparecen juntos en una máxima del sabio Amenemope, de resonancias bíblicas.

religión, las nuevas ideas de “honrar a Dios” y de “corazón dirigido por Dios” irrumpieron por completo y configuraron la antropología relativa del periodo ramésida (ca. 1295 a 1186 a. C.).

⁶⁰ Cf. J. Assmann *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, (Freiburg / Göttingen, Germany: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1999²), n.º 75.

⁶¹ Cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, (Freiburg / Göttingen, Germany: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1999²), n.º 173.

⁶² No hay paralelismos de esta ubicua metáfora sapiencial en el AT, pero sí en la carta de Santiago (3,3-5): “³He aquí nosotros ponemos freno en la boca de los caballos para que nos obedezcan, y dirigimos así todo su cuerpo. ⁴Mirad también las naves; aunque tan grandes, y llevadas por impetuosos vientos, son gobernadas con un muy pequeño *timón* (πηδάλιον) por donde el que las gobierna quiere”.

⁶³ El *Papiro Anastasi II*, 9.2. Cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, (Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1999²), n.º 177.

“Hazte pesado (*wdn*) de corazón (*ib*), fortalece tu corazón, no te dejes llevar por tu lengua (*ns*). En efecto, la lengua del hombre (*it*) es el timón (*xmw*) de la nave (*iw*), (pero) el Todopoderoso (*nb*) es su piloto (*iry-ht*)”⁶⁴.

La imagen es clarividente. La lengua es el timón de la nave y la única solución para que la palabra se oriente a una buena dirección pasa por fortalecer el corazón. La idea más novedosa en la realización de la metáfora parte de la idea de que Dios mismo hace de plomada en el corazón firme. No es el corazón firme el que toma las riendas de la persona, sino el Señor Todopoderoso en su lugar. En lugar de Ma’at, que se refiere a la acrisolada tradición social, la tradición interiorizada, la crianza y la educación, ahora es Dios quien dirige y guía el corazón, produciéndose un clímax en la unidad del corazón del hombre y del corazón de Dios.

El paradigma del corazón piadoso, por otra parte, parece surgir principalmente de las necesidades individuales: protección contra el miedo y la ansiedad, guía en un mundo sin caminos y opaco, socorro contra la persecución, la injusticia humana, las deidades malvadas, peligros de todo tipo, incluido el *timor Dei* encarnado en la presencia amenazante del faraón. Es el género de la súplica donde los sufrientes abren su corazón a la benovelencia del interlocutor divino, como sucedía en la Biblia. Las típicas súplicas de salvación se refieren a los jueces injustos y a la calumnia: “Que me libres de la maldad de los hombres” es una imprecación constante a los dioses.

Ahora bien, en el Primer Período Intermedio, roto el equilibrio social, ya no es sólo el mundo interior del hombre, con sus pasiones, pulsiones, miedos y sentimientos, el que se ve como un terreno fluctuante, imprevisible, sujeto a cambios bruscos y necesitado urgentemente de estabilización, sino también el mundo exterior que genera miedos y desconfianzas inusitados, de suerte que el mundo se torna mutable, inhóspito y plagado de inseguridades. De toda esta convulsión ambiental se hacen eco los co-

⁶⁴ Cf. Amenemope 20.3-6; *pChester Beatty IV*, 8,4-5. Cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, (Freiburg / Göttingen, Germany: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1999²), n.º 195. Véase asimismo la referencia a Job 5,21: **בְּשׂוֹט גְּשׁוֹן תִּהְיֶה וְלֹא תִירָא מִשֵּׁד בְּיָדָא** “²¹Del azote de la lengua serás protegido. No temerás la destrucción cuando aceche”.

razones desasosegados de los orantes. Ya la ayuda sobrenatural no infunde consuelo ni confianza. Es en este terreno de la apocalíptica en el que la oposición interior/exterior se neutraliza definitivamente, ya no cabe esperar nada a excepción del refugio y abandono en la acción de Dios ante el cambio de suerte de las circunstancias históricas que solo vaticinan inseguridades en el exterior de la vida, preludiando una especie de fin de los tiempos.

“No digas: “Hoy es como mañana”. “¿Cómo acabará eso?”. Cuando llegue el mañana, el hoy habrá desaparecido, lo profundo se habrá convertido en el borde de la orilla. Los cocodrilos están desinflados, los hipopótamos en tierra firme, los peces apiñados. Los lobos están llenos, los pájaros se dan un festín, las redes de los peces se vacían”⁶⁵.

En un mundo en constante cambio, para alcanzar la autodeterminación, el hombre debe establecer un eje entre su corazón y Dios, debe, como dice la fórmula “poner a Dios en su corazón” y abandonarse a la guía de Dios. El sabio Amenemope llega incluso a llamar al corazón “la nariz de Dios” (*šrt nt ntr*). Dios debe oler (*sn*) e inhalar (*nšp*) el corazón (*ib*).

En estas estremecedoras imágenes se alcanza el clímax de la vinculación entre Dios y el hombre en su proximidad íntima a través de la actividad respiratoria. Las distancias se agotan al máximo con el creador y la criatura se espiritualiza. El hombre no sólo es visto y oído por Dios, sino que en realidad es respirado (*hnm*)⁶⁶. La preciosa imagen presenta desarro-

⁶⁵ Cf. I. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, (Deutscher Kunstverlag: München, 1972), pp. 49-51.

⁶⁶ Uno de los términos técnicos para designar el genérico ‘hombre’ en egipcio es *rmt*. El logograma jeroglífico nos presenta una figura antropomórfica sentada cuya mano se dirige a la cabeza y a la boca, con lo cual el ideograma ya nos transmite que lo central de lo humano es su lenguaje y su pensamiento. De acuerdo con la mitología egipcia los hombres son criaturas divinas. Un primer mito popular nos cuenta que el género humano nació de las lágrimas (*rmwt*) de alegría del Creador Atum-Ra cuando recuperó a sus primeros hijos, los dioses Shu y Tefnut, de las aguas del caos. Efectivamente el término *rmt* ‘hombre’ se halla por homofonía próximo a la palabra “lágrima” o “llorar”. Simbólicamente este acontecimiento apunta a una visión altamente divinizada del hombre donde lo humano es un producto de un éxtasis o de un entusiasmo. Otras versiones del mito contemplan la creación de los humanos como la última acción del Creador para culminar la creación; tras crear dioses, demonios y entes personales se decide por medio del barro y con ayuda del dios Ptah, el gran demiurgo de la ciudad de Menfis, o del dios Jnum a insu-

llos interesantes en otros pasajes literarios clásicos desde los primeros tiempos. Incluso en los *Textos de las Pirámides*, el rey muerto desea ser la flor de loto en la nariz de Ra. En un texto de ataúd, se pide al sacrificador: “¡Insufla a tu hija Ma’at, dásela a tu nariz!”⁶⁷. De otro modo, la vida interna de Dios inhalando la propia entidad de Ma’at con todos sus principios “hipostáticos” de orden, verdad y rectitud moral que le ofrecen los hombres con sus acciones oracionales particulares. Éstas son las ideas que subyacen a la audaz imagen del corazón de Amenemope. De estas afirmaciones se colige que la relación íntima entre Dios y el hombre es tan estrecha que es imposible desvincular estas dos entidades íntimamente soldadas. Quien vive en armonía con Dios vive en armonía consigo mismo, porque Dios y el corazón respiran el mismo aire de rectitud humana. La armonía del interior y el exterior, principio de la sabiduría del Reino Medio, se convierten ahora en el principio de la piedad, una forma de vida en armonía con la guía y la instrucción directas y sentientes de Dios. El hombre interior, ya sublimado por los sentidos de Dios, desarrolla en estas formas oracionales toda su potencialidad mística como *capax Dei* y plenifica la función de los hábitos del corazón. La metáfora topológica (fuera/dentro) ha pasado ahora en el límite referencial del lenguaje a convertirse en una sinécdoque, haciendo al hombre destinatario directo del sentimiento vital de Dios.

4. A modo de conclusión

Tras enmarcar la cuestión de la interioridad como uno de los temas intensamente tratados por la antropología filosófica de nuestro tiempo y,

flar el aliento de la vida a las nuevas criaturas, con evocaciones que nos recuerdan al segundo texto de la creación del Dios alfarero del Génesis (Gén 2,4b-7). Este segundo relato tiene también un amplio contenido simbólico, apunta al prominente lugar relevante que la cultura egipcia ofrece a lo humano. Los humanos no son dioses ni espíritus de la naturaleza, es decir no tienen capacidad sobre lo sobrenatural, pero por su diálogo con los dioses entra en contacto con lo suprasensible. Por ello, tienen a su disposición en gran parte a la naturaleza visible. Cf. J. Assmann, “Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten” en R.M. Holm-Hadulla (ed.), *Kreativität. Heidelberger Jahrbücher*, vol 44. (Berlin, Heidelberg: Springer, 2000), pp. 14-54.

⁶⁷ CT II, 32b-33a; Cf. S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134, Fribourg/Göttingen: Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), pp. 173-175.

tras visitar la doctrina del “maestro interior” agustiniana, circunscribirla también a los intereses del P. Natal, hemos sentado las bases del motivo del hombre interior bíblico en algunos pasajes paulinos con el fin de trazar unos hipotéticos precedentes más o menos directos en la comprensión profunda del hombre en el OB. Nuestra indagación se ha centrado en el repaso de los hábitos del corazón en la antropología religiosa egipcia como cartografía de un proceso de interiorización muy elocuente. El antiguo Egipto se diferencia de muchas otras antropologías antiguas (filosóficas y teológicas) precisamente por su fuerte concepción del corazón como centro que organiza la multiplicidad personal. Es precisamente en este aspecto en el que se aproxima a la imagen del hombre como “constelación” del Antiguo Testamento y a no pocas visiones de la llamada antropología integrada “del templo” y del “espíritu” que se desarrolla específicamente en la visión del hombre paulina.

Por estar centralmente constituido por su corazón, el hombre egipcio adquiere entidad personal integrada en todos los órdenes de la vida que le permiten definir su identidad en función de su pertenencia social y sus exigencias éticas. La presentación evolutiva de algunos pasajes pertenecientes a períodos históricos diversos, condicionados por las circunstancias concomitantes apuntan a una evolución antropológica natural. Sin embargo, el corazón también se entiende como el lugar de exposición extrema o interfaz entre las influencias externas y los impulsos naturales albergados en el fondo de la persona. Será en el ejercicio de la piedad personal donde observamos privilegiada por ciertas actitudes humanas la naturaleza del hombre interior. En primer lugar, a través del diálogo autorreferencial con uno mismo donde convergen todos los hábitos cordiales anteriores⁶⁸. En segundo lugar, en el diálogo sublimado de la oración donde la iniciativa divina en el encuentro con el hombre despliega una auténtica “teología de los afectos” que nos proporcionará vívidos reflejos del encuentro de dos corazones en la plenitud de la vida trascendente del hombre en su diálogo con Dios.

⁶⁸ “Yo vigilo, pero mi corazón duerme” (*wrs-j j^c jb-j nm'm*) es la inversión exacta de un famoso verso del Cantar de los Cantares, אָנִי יָשְׁנָה וְלִבִּי עָר “Yo dormía, pero mi corazón vigilaba” (Can 5,2).

En esta apuesta postmoderna por la interioridad a la que asistimos por doquier, recordar algunas de las sendas históricas de interioridad por las que ha transitado el hombre egipcio puede clarificar las características de la antropología bíblica y, con ellas, descubrir los primeros intentos de apertura a la interioridad del hombre religioso y de la sabiduría de su corazón como reto también para las propuestas místicas de nuestro tiempo. Sería estéril quedarnos en una hermenéutica arqueológica o fenomenológica de los aspectos aquí reseñados, por eso es muy importante subrayar su aporte decisivo como antecedente al proceso de “interiorización” del que nos ofrece testimonio la Sagrada Escritura como fruto de una comunión universal de experiencias humanas de largo aliento espiritual y profundidad histórica perfectamente recuperables para nuestro presente en marcha.