JAN ASSMANN

# La distinción mosaica

## O EL PRECIO DEL MONOTEÍSMO

LA DISTINCIÓN MOSAICA

akal

JAN ASSMANN

# LA DISTINCIÓN MOSAICA

## o el precio del monoteísmo

Traducción de:
Guadalupe González Diéguez

akal
EDICIONES

Maqueta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original
*Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*

© Carl Hanser Verlag Múnich Viena, 2003
© Ediciones Akal, S. A., 2006
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

**www.akal.com**

ISBN-10: 84-460-2233-8
ISBN-13: 978-84-460-2233-6
Depósito legal: TO-486-2006

Impreso en Edibook, S. L.
Yuncos (Toledo)

*Para Theo Sundermeier*

# INTRODUCCIÓN

En algún momento en el curso de la Antigüedad –las dataciones oscilan entre la Edad de Bronce tardía y la Antigüedad clásica tardía– se produjo un giro que ha determinado el mundo en el que vivimos actualmente de manera más decisiva que cualquier transformación política. Se trata de la transición de las religiones «politeístas» a las «monoteístas», de las religiones del culto a las religiones del libro, de las religiones específicas de una cultura a las religiones universales, en resumen: de las religiones «primarias» a las «secundarias», que, al menos tal como se entienden a sí mismas, no se desarrollan a partir de un proceso evolutivo a partir de las religiones primarias, sino que más bien se separan de ellas mediante un acto revolucionario.

La diferencia entre religiones «primarias» y «secundarias» remite a una propuesta del científico de la religión Theo Sundermeier[1]. Las religiones primarias se han desarrollado históricamente durante siglos y siglos en el marco de una cultura, de una sociedad y en su mayoría también de un lenguaje, a los que se hallan indisolublemente ligadas. A ellas pertenecen los mundos cultuales y divinos de la Antigüedad egipcia, babilónica y grecorromana. Las religiones secundarias, por el contrario, son religiones que se deben a un acto de revelación y fundación, se levantan sobre las religiones primarias y se distinguen de ellas generalmente tachándolas de paganismo, idolatría y superstición. Todas las religiones secundarias, que al mismo tiempo son religiones del libro, universales y (quizá con la excepción

[1] Th. SUNDERMEIER, «Religion, Religionen», en K. Müller y Th. Sundermeier (eds.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlín, 1987, pp. 411-423. Véase también de los mismos autores *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh, 1999.

del budismo) monoteístas, miran por encima del hombro a las religiones primarias, a las que consideran «paganas». A pesar de que en el transcurso de una «aculturación sincretista» estas religiones hayan podido adoptar muchos elementos de las religiones primarias, en la imagen que tienen de sí mismas llevan impreso el *pathos* de una «aculturación antagonista», y tienen conceptos muy claros de aquello que es incompatible con su verdad (es decir, con su ortodoxia). Esta transición no sólo tiene aspectos teológicos, en el sentido de una transformación del concepto de dios; tiene también un aspecto político, en cuanto que supone la transformación de religiones específicas de una cultura en religiones universales. La religión pasa de ser un sistema inscrito indisolublemente en las condiciones-marco estatales, lingüísticas y culturales de una sociedad, no sólo coextensivo a una cultura, sino prácticamente equivalente a ella, a ser un sistema autónomo que se emancipa de esas condiciones-marco, supera todas las fronteras políticas y étnicas y puede penetrar en otras culturas. Pero esta transición tiene también, y no en último lugar, un aspecto técnico, de transformación mediática, en tanto que giro de la religión del culto a la religión del libro, que no habría sido posible sin la invención de la escritura y su consiguiente utilización para la codificación de las verdades reveladas. Todas las religiones monoteístas, y también el budismo, se basan en un canon de escritos sagrados. A ello se añade un aspecto psicohistórico, que Sigmund Freud puso de relieve por primera vez: el giro hacia el monoteísmo con sus exigencias éticas, su énfasis en el hombre interior y su carácter de «religión paterna» está ligado a una nueva mentalidad y a una nueva «espiritualidad», que ha acuñado de manera decisiva la imagen del hombre occidental. Por último, también se trata en esta transición, de una manera general, de una transformación de la imagen del mundo y en particular de la relación humana con el mundo. Bajo este aspecto dicha transición ha sido estudiada de la manera más intensiva: el concepto de «época axial» de Karl Jaspers alude a ella en tanto que irrupción en la trascendencia[2], y el concepto de racionalización de Max Weber lo hace en tanto que proceso de desencanto del mundo[3].

---

[2] K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich, 1949; véase también A. ASSMANN, «Einheit und Vielheit in der Geschichte. Jaspers' Achsenzeit-Konzept, neu betrachtet», en Sh. Eisenstadt (ed.), *Kulturen der Achsenzeit* II (véase n. 6), vol. 3, pp. 330 ss.; del mismo autor, «Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte», en D. Harth (ed.) *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart, 1989, pp. 187-205.

[3] El teorema de la época axial de Jaspers tiene una larga historia, que por lo demás casi no se menciona en el propio libro de Jaspers. Se basa en observaciones y reflexiones que se remontan hasta el siglo XVIII. Ya Anquetil Duperron, el iranista y descubridor del Zend-Avesta, llamó la atención sobre la contemporaneidad y el paralelismo de los procesos de

El punto esencial de esta transición es designado por mí con el concepto de «distinción mosaica». No me parece que la distinción más decisiva sea la distinción entre el dios único y los muchos dioses, sino la distinción entre verdadero y falso en la religión, entre el dios verdadero y los dioses falsos, la doctrina verdadera y las doctrinas heréticas, entre saber e ignorancia, fe e incredulidad. Una vez establecida, esta distinción es nuevamente difuminada, para después ser reintroducida de nuevo en otro sentido, intensificada o suavizada. Por ello, en lugar de un «giro monoteísta» con un antes y un después inequívocos, puede hablarse mejor de «momentos monoteístas», en los cuales se encuentra la distinción mosaica en todo su rigor –en el primer mandamiento, esto es, en el primer y segundo mandamientos, en la historia del becerro de oro, en la separación de las parejas mixtas con Nehemías, en la destrucción de los templos paganos en la Antigüedad tardía cristiana–, para después ser una y otra vez diluida, o directamente olvidada, en la praxis de la vida religiosa con sus compromisos ineludibles. A ello quisiera volver con más detalle en la tercera sección del primer capítulo. Aquí me interesa únicamente el problema del tiempo. La distinción mosaica no es un acontecimiento histórico que cambie el mundo de una vez por todas, sino una idea regulativa que ha desplegado su efecto transformador del mundo durante siglos y siglos. Sólo en este sentido puede hablarse de un «giro monoteísta». No se puede datar de modo que coincida en ningún sentido con la distinción mosaica y desde luego no coincide en absoluto con las fechas de la vida de ningún «hombre Moisés» histórico.

Antes de este giro sólo había religiones tribales, como el culto «politeísta», y religiones nacionales, surgidas históricamente; después de

---

cambio religioso de China a Grecia en el primer milenio a.C. y habló de una «grande revolution du genre humain» (D. METZLER, «A. H. Anquetil Duperron [1731-1805] und das Konzept der Achsenzeit», *Achaemenid History* 7 [1991], pp. 123-133). En el s. XX esta idea de un giro intelectual (casi) mundial fue tomada antes de Jaspers por Alfred WEBER (*Kultursoziologie*, Ámsterdam, 1935) y después de Jaspers principalmente por Eric Voegelin (*Order and History*, I-V, *Israel and Revelation*, Baton Rouge, 1956-1985). En los años 70 este debate continuó en la revista americana *Daedalus*; el volumen más importante apareció en el año 1975 bajo el hermoso título de «The Age of trascendence». Desde entonces, un círculo en torno a Shmuel Eisenstadt y Johann Arnason ha seguido estudiando esta cuestión en una serie de jornadas, cuyas actas han sido publicadas (S. N. EISENSTADT, (ed.), *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*, Albany, 1986, véase S. N. EISENSTADT, *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 vols., Fráncfort, 1987; *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre Institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 vols., Fráncfort, 1992), véanse también las actas y estudios de Wolfgang Schluchters sobre la teoría de la racionalización y el desencanto del mundo de Max Weber (publicados en W. SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung*, 2 vols., Fráncfort, 1988). A estos estudios me he remitido como egiptólogo, no sólo en *Moses der Ägypter*, sino también en *Ma'at* (1990) y en *Das kulturelle Gedächtnis* (1992), y he examinado la «gran revolución del género humano», de la que habla Anquetil Duperron, desde el punto de vista de una cultura que existía ya antes de este giro.

este giro encontramos junto a algunas de estas religiones desarrolladas históricamente y aún existentes en diversas culturas, también nuevas religiones, a las que son comunes las características de monoteísmo, religión revelada o del libro y religión universal, aunque podamos preguntarnos si el budismo es realmente un monoteísmo, si el judaísmo es realmente una religión universal o, incluso, si el cristianismo es realmente un monoteísmo y una religión del libro. Pero es común a todas las nuevas religiones un concepto de verdad enfático. Todas ellas se basan en una distinción entre religiones verdaderas y falsas y predican sobre esa base una verdad que no es complementaria respecto de otras verdades, sino que sitúa a todas las demás verdades tradicionales o rivales en el ámbito de lo falso. Esta verdad exclusiva es lo auténticamente nuevo, y su carácter novedoso, exclusivo y excluyente, se distingue también claramente en la forma de su comunicación y codificación. Esta verdad, según se entiende a sí misma, ha sido revelada a la humanidad; de ningún modo habrían podido los hombres llegar hasta esta meta por sus propias fuerzas, mediante la experiencia acumulada durante generaciones; y ha sido fijada en un canon de escritos sagrados, puesto que ningún culto ni rito habría sido capaz de preservar esta verdad revelada por siglos y milenios. De la capacidad de universalización de esta verdad revelada extraen las religiones nuevas o secundarias su energía antagonista, que las capacita para reconocer y excluir lo falso y explicitar detalladamente lo verdadero en una estructura normativa de directrices, dogmas, reglas de vida y doctrinas de la gracia. Gracias a esta energía antagonista, y a la certeza de lo que es inconciliable con lo cierto, recibe esta verdad su profundidad, sus perfiles definidos y su capacidad para guiar la conducta. Por ello puede designarse quizá de la manera más adecuada a estas nuevas religiones con el concepto de «contrarreligión». Estas religiones, y sólo éstas, tienen, junto a la verdad que predican, también un antagonista al que combaten. Sólo ellas conocen herejes y paganos, doctrinas heréticas, sectas, supersticiones, idolatría, magia, ignorancia, falta de fe, herejía y lo que todos estos conceptos puedan indicar como aquello que ellas denuncian, persiguen y excluyen como manifestaciones de lo falso.

Este ensayo no pretende anticipar un tratamiento extensivo del mencionado giro del politeísmo al monoteísmo, o de las religiones primarias a las secundarias, sino que busca aclarar y expandir la postura que he defendido en mi libro *Moisés el egipcio**, en discusión

---

* Assmann se refiere a su obra *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* Múnich, 1998. Se trata de una versión ampliada y diferente de la obra publicada por Assmann en inglés con el título de *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, 1997, y de la cual existe traducción castellana: *Moisés el egipcio*, Madrid, Oberón, 2003. Cuando sea relevante la distinción entre la versión alemana y la inglesa (y por con-

con diversas interpelaciones críticas y objeciones. Pero no me propongo complementar, proseguir o rectificar aquí dicho libro, sino entrar en discusión de manera más concentrada y extensa con cuestiones que en el citado libro me ocuparon de forma marginal, o más o menos inconscientemente, y que sólo la recepción crítica del libro ha establecido como sus principales tesis y temas. Hemos aprendido gracias a la teoría de la literatura a distinguir entre la «intención del autor» y el «sentido» de un texto. He podido experimentar la legitimidad de esta distinción como autor del texto *Moisés el egipcio*. Únicamente en la recepción crítica de este libro se ha desarrollado, de forma para mí sorprendente, la tesis de la distinción mosaica como el núcleo semántico o, si así se quiere, como el «objetivo» central de este libro. De manera casi general se ha entendido el libro como una contribución a la crítica de la religión, o directamente como un ataque frontal al cristianismo o al monoteísmo. En un primer momento, creí poder defenderme de esta interpretación indicando que eso no era lo que yo había querido decir. En lo que a mí concernía, se trataba de aclarar un capítulo durante largo tiempo desconocido de la recepción de Egipto en Occidente. Mucho más conocidos y estudiados habían sido el entusiasmo por Egipto del Renacimiento, como consecuencia del redescubrimiento del *Corpus Hermeticum*, los libros de jeroglíficos de Horápolo y los obeliscos romanos; la fascinación por Egipto del siglo XVIII con sus esfinges, obeliscos, pirámides y misterios masónicos; así como principalmente la «egiptomanía» del siglo XIX como consecuencia de la expedición napoleónica a Egipto y los volúmenes de la *Description de l'Egypte* publicados subsecuentemente. Sin embargo, había sido pasado por alto el capítulo que se constituyó en los siglos XVII y XVIII en torno a la figura de Moisés el egipcio y que culminó en la osada idea de que el monoteísmo bíblico procedía en última instancia de Egipto y era una transcodificación de los misterios egipcios. He querido rastrear en sus orígenes antiguos y en sus consecuencias, que repercuten hasta la Modernidad, este capítulo recién descubierto de la historia de la memoria occidental de Egipto, y al hacerlo quizá haya cargado demasiado las tintas en mi entusiasmo descubridor. En el fondo yo pretendía una reconstrucción histórica, o mejor, «mnemohistórica», no una argumentación de controversia teológica.

Mientras tanto me he dado cuenta de que este argumento es completamente irrelevante. Aquí no se trata del «sentido subjetivamente pretendido», sino del potencial de sentido contenido en el texto, libe-

---

siguiente la castellana) mantendremos el título en alemán para referirnos a la versión alemana, y el título en castellano servirá para indicar la otra versión. Cuando se haga referencia a tesis generales comunes a ambas versiones, citaremos el título en castellano. *[N. del T.]*

rado en las diversas lecturas y actualizado en la interacción de texto y lector(a), una comprensión que concuerda por completo con el enfoque metodológico de una «historia de la memoria» puesto en práctica en el libro en cuestión. Ni siquiera me pregunto qué intención subjetiva yacía en los textos bíblicos y otros, sino qué potenciales semánticos estaban en posición de ser liberados en el curso de sus lecturas. Así también quisiera ahora, después de entre cuatro y cinco años de discusión extremadamente viva en torno a *Moisés el egipcio*, hacerme eco con gratitud del potencial de sentido cristalizado en las diversas lecturas realizadas desde entonces y enfrentarme ante todo con las cuestiones que se han suscitado en torno al concepto de la distinción mosaica.

Esta crítica ha sido impulsada en dos direcciones diversas. Algunos me reprochan haber introducido la distinción mosaica, otros, haber querido suprimirla. En un caso se trata del reproche de que he subordinado la religión bíblica (si se me permite agrupar en este concepto la religión del antiguo Israel, la judía y la cristiana) a una distinción y, con ello, a una tendencia segregadora que le era originariamente ajena; en el otro caso la crítica se dirige, por el contrario, a que he puesto en duda una distinción que es constitutiva para la religión bíblica y para todos los valores occidentales que se basan en ella. Ambos reproches, aunque se oponen diametralmente, implican una sospecha de antisemitismo: el uno encuentra en el concepto de la distinción mosaica la implicación de la intolerancia, el otro encuentra en la tendencia a su superación el alegato de un retorno a Egipto, del politeísmo, del cosmoteísmo y de una vuelta al encantamiento del mundo. Rolf Rendtorff opina «que en la Biblia no hay nada semejante a la distinción mosaica», y que por tanto yo la subordino a una construcción que le es ajena en origen. Más bien se trata, como pone de relieve Klaus Koch, de si «una antítesis tomada de las más recientes teorías de la religión: [...] ¿es en absoluto apropiada para determinaciones del ser esenciales?». En la realidad histórica las transiciones fueron mucho más fluidas, politeísmo y monoteísmo se solapaban de múltiples modos, y su distinción carece de todo fundamento en la historia real. La distinción mosaica es una construcción teórica que no se ha dado en la «historia real, con sus factores políticos, económicos y sociales». Erich Zenger y Gerhardt Kaiser dan un paso más cuando entienden esta construcción como una especie de pecado original. «La distinción mosaica», escribe Erich Zenger, «es según Assmann el pecado originario de la historia de la religión y la cultura por excelencia. Desde el punto de vista de Egipto parece como si con la distinción mosaica hubiera llegado el pecado al mundo». Si es insostenible históricamente subordinar la distinción mosaica (entre religión verdadera y falsa) a la religión monoteísta, entonces es cuestionable

teológicamente poner en duda esta distinción y abogar por su superación. «Jan Assmann», escribe Karl-Josef Kuschel, «quiere reemplazar el monoteísmo bíblico por un cosmoteísmo y con ello se ubica en una línea de tradición que él mismo describe con las palabras clave "alquimia, cábala, hermetismo, neoplatonismo, espinosismo, deísmo y panteísmo"». Erich Zenger me atribuye la siguiente «afirmación fundamental»: «Esta distinción (la distinción mosaica) ha traído tanta desgracia y violencia al mundo que ha de ser finalmente abolida. El precio que la historia de la humanidad ha tenido que pagar por ella hasta ahora ha sido simplemente demasiado alto»[4].

Ambos reproches son de mucho peso, y, como tengo que reconocer considerando ciertos pasajes de mi texto, tienen cierta justificación y merecen una discusión fundamental. Más aún, atañen a problemas que yo todavía no tenía del todo claros cuando escribí *Moisés el egipcio*. Debo incluso confesar que todavía hoy sigo sin tener claros algunos puntos (aunque no es el caso del «antisemitismo»). Ésta es una razón de más para que me interese mucho proseguir con el debate iniciado. En verdad, no hay nada más lejos de mi intención que pretender reemplazar el monoteísmo bíblico, en el que me encuentro instalado espiritual y mentalmente, por un cosmoteísmo, al que únicamente he tenido acceso por varios decenios de trabajo científico, aun siendo consciente que de tal apertura científica no sería posible sin cierta dosis de empatía y de tomar en serio el asunto.

Los capítulos de la primera parte no sólo intentan responder a mis críticos (con ello no solamente me refiero a las críticas que figuran en el Anexo, sino también a objeciones en discusiones, recensiones y cartas), sino que también responden a objeciones que me he ido planteando yo mismo con el transcurso del tiempo, así como a puntos en los que creo haber superado la postura que defendía hace cuatro años y sobre los que creo haber aprendido cosas nuevas. A pesar de ello me he esforzado por mantenerme estrictamente en el marco temático de mi libro sobre Moisés. Lo que he aprendido sobre esto en los últimos años se lo agradezco en primer lugar a mis críticos. Siento que la recepción crítica que ha encontrado mi libro en tan diversas disciplinas es un gran regalo que agradezco, con mayor motivo si cabe, porque yo mismo soy poco versado en la mayoría de esas disciplinas, en cuyos cotos me he introducido furtivamente con tanto descaro.

---

[4] Según Willi Oelmüller «Assmann pretende ofrecer una alternativa a las consecuencias desagradables del monoteísmo intolerante de Moisés, Jesús y Mahoma y de las tres religiones reveladas con su recurso a la unidad originaria del monoteísmo natural tolerante de Egipto», véase W. OELMÜLLER, *Negative Theologie heute. Die Lage des Menschen vor Gott*, Múnich, 1999, pp. 12-21, cita en pp. 16 s. En cualquier caso, no hablo de «monoteísmo natural», sino de «cosmoteísmo», y me refiero con ello al politeísmo.

I

# LA DISTINCIÓN MOSAICA Y EL PROBLEMA DE LA INTOLERANCIA

## ¿Cuántas religiones hay tras el Antiguo Testamento?

La transición entre las religiones primarias y secundarias tiene lugar en la propia Biblia. Tras los libros del Antiguo Testamento no hay una, sino dos religiones. La primera apenas se distingue de las religiones primarias del mundo de entonces con su veneración de un dios superior, que se alza y domina con creces sobre el mundo de los dioses, pero que no es en modo alguno un dios excluyente, que en tanto creador del mundo y de los hombres cuida de su creación, fortalece la fertilidad de los campos y rebaños, domina los elementos y determina los destinos de los hombres. De esta religión están especialmente impregnados los libros pertenecientes a la tradición y la corriente de redacción «sacerdotal». Por el contrario, la otra religión se sitúa estrictamente en contra de las religiones de su entorno, en la medida en que exige la veneración exclusiva del dios único, prohíbe la representación de imágenes y hace depender la satisfacción divina menos de sacrificios y ritos y mucho más del recto obrar del individuo y de la observancia de leyes dadas por dios y fijadas por escrito. Esta religión se expresa en los libros de los profetas, así como en los textos (estratos textuales) de la línea de tradición «deuteronomista». La dirección «deuteronomista» tiene su núcleo en el quinto libro de Moisés, el Deuteronomio. Este libro exhala un inconfundible espíritu doctrinal y predicador, que se vuelve a encontrar en otros libros y en un estrato de redacción específico. Los textos que se adscriben a la tradición sacerdotal no tienen un núcleo tan claro como el que representa el Deuteronomio, sino que se encuentran más bien dispersos por los primeros cuatro libros de Moisés. Pero tienen por su parte un centro igual de distintivo en el Templo de Jerusalén.

Pertenecen al culto en el Templo y se vinculan a un estrato de lectores profesional, sacerdotal, mientras que la tradición deuteronomista se dirige a un círculo mucho más amplio. «El Deuteronomio», escribe Gerhard von Rad, «procura llegar al corazón, pero al mismo tiempo satisface las exigencias de la inteligencia, pues siempre está dispuesto a explicar sus temas. En una palabra: el Deuteronomio se adapta plenamente al lector u oyente y a su capacidad de comprensión teológica. En cambio, este vivo deseo de interpretar las cosas falta por completo en el documento sacerdotal. Su tarea fundamental consiste en coleccionar, examinar y clasificar sus materiales desde el punto de vista teológico»[1]. El documento sacerdotal es un manual que pretende servir como base del culto en el Templo, el Deuteronomio es un libro de doctrina y de guía para la vida, que pretende sentar las bases para la forma de vida y el ordenamiento social comunes. Pero más allá de estas diferencias estilísticas y funcionales, estas dos líneas de tradiciones parecen basarse en experiencias religiosas distintas. Una de ellas, la más cercana al documento sacerdotal, se dirige a la integración en el mundo, a la acomodación de los asuntos humanos en el orden divino de la naturaleza; por el contrario, la otra religión, la que se anuncia en la tradición deuteronomista, se dirige a la superación del mundo, a la liberación de las obligaciones de este mundo por medio de un compromiso con el orden supraterrenal de la ley. Una de las religiones exige culto, sacrificio y, lo que más llama la atención, una autoinserción en los órdenes divinos de la creación ligada al mundo, la otra exige ante toda otra cosa el estudio incesante de la Escritura, separado del mundo, en el cual la voluntad y la verdad de dios están depositadas.

Ambas religiones no se encuentran en la Biblia hebrea meramente yuxtapuestas, sino que constituyen un tenso antagonismo, porque cada una de ellas aspira precisamente a lo que la otra niega. Que este antagonismo no conduzca a una contradicción flagrante se debe a que ninguna de estas dos religiones aparece en los escritos veterotestamentarios constituida en toda su pureza y rigor. La religión arcaica y politeísta de la integración en el mundo ya sólo es perceptible de manera fragmentaria bajo el fuerte barniz de la redacción monoteísta, y sólo puede ser reconstruida de manera esquemática con la ayuda de los numerosos paralelos en las religiones vecinas; la religión postarcaica, monoteísta, de la redención del mundo es presentada en los escritos veterotestamentarios en su conjunto todavía únicamente como una tendencia al rechazo riguroso de las

[1] *Theologie des Alten Testaments*, Múnich 1957, vol. I, p. 231 [ed. cast.: *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 296].

otras religiones, consideradas idólatras, y sólo alcanza una expresión plenamente desarrollada en los escritos constitutivos del judaísmo rabínico y de la patrística cristiana. En esta situación entre el ya-no y el todavía-no es posible la coexistencia de ambas religiones en la Biblia hebrea. Mejor aún: sin duda este tenso antagonismo en el interior de la propia Biblia es uno de los secretos que explican el éxito de su difusión por el mundo y de su capacidad para transformarlo.

En su aplicación a dos formas muy distintas de religión, una politeísta, la otra monoteísta, una ligada al mundo, otra que niega el mundo, una, religión del culto, la otra, religión del libro, se asemeja la Biblia a una imagen equívoca de fondo y figura intercambiables; pues dependiendo de cómo la leamos, salta una u otra imagen al primer plano. Ninguna de estas dos imágenes puede reclamar para sí validez total. Quien lee la Biblia desde el punto de vista de la historia de la religión y, debido a los muchos paralelos, la considera como una religión más entre las del Próximo Oriente, como por ejemplo Bernhard Lang en su último libro *Jahwe, der biblische Gott*[2], cae en la parcialidad al igual que quien la lee desde el punto de vista de la historia de la recepción, como por ejemplo yo mismo en mi libro *Moisés el egipcio*, considerándola el mensaje del dios único, que basándose en la distinción mosaica, establece su religión como la verdadera y hunde a todas las demás en las tinieblas de la falsedad. Ninguna de estas dos imágenes hace justicia a la Biblia hebrea en todo su sentido; pero ambas ciertamente se encuentran en ella.

No han sido los teólogos los únicos en percibir este dualismo interno a la Biblia, esta doble faz de la Biblia hebrea. Un ejemplo particularmente significativo es el libro sobre Moisés de Sigmund Freud, en el que me detendré con mayor atención en el capítulo cuarto. Freud distingue en él dos figuras de Moisés, un Moisés «egipcio» y otro «madianita». El primero de ellos es responsable de un monoteísmo sublime, es decir, de eso que nosotros llamamos «contrarreligión», el estrato moderno de la Biblia hebrea; el otro es considerado por Freud como un adorador del dios volcánico Yahweh y como representante de una típica religión tribal, y es así responsable del estrato arcaico de la Biblia.

Así pues, la Biblia no surge en modo alguno después de la transición al monoteísmo, sino que pertenece todavía en gran medida a una forma religiosa premonoteísta. Pero el monoteísmo ya se perfila enteramente como tendencia en la Biblia. Por eso la Biblia se sitúa como compilación textual en medio de ese giro y da fe tanto de la si-

---

[2] B. LANG, *Jahwe, der biblische Gott*, Múnich, 2002.

tuación previa politeísta como de la situación final monoteísta, y, ante todo, de los conflictos de la transición entre una y otra. A saber, la religión monoteísta de ningún modo procede de la religión arcaica en el sentido de un estadio de desarrollo lógico; la relación entre la religión monoteísta y la arcaica ha de entenderse más bien en el sentido de una revolución, y no en el de una evolución. Entre las dos imágenes que se superponen en los escritos bíblicos como en una imagen equívoca, ésta es la tesis, se sitúa el giro monoteísta bajo la forma de una ruptura, una conversión que reposa sobre la distinción de verdadero y falso y que en la posterior historia de su recepción genera las distinciones entre judíos y gentiles, cristianos y paganos, cristianos y judíos, musulmanes e infieles, ortodoxos y heréticos, y que se ha manifestado en un sinnúmero de episodios violentos y derramamientos de sangre. Precisamente de esta violencia y de estos derramamientos de sangre nos informa una serie de pasajes centrales y significativos del Antiguo Testamento. La tercera sección de este capítulo tratará este aspecto de forma más detallada.

A nosotros mismos, que, en tanto que judíos, cristianos y musulmanes (por no hablar más que del mundo monoteísta) vivimos desde hace siglos y milenios sobre la base de la experiencia religiosa secundaria y en el espacio espiritual abierto por la distinción mosaica, nos parece que ésta es la forma natural, normal y universal de religión, la que nosotros, como si fuera algo evidente, vinculamos al concepto de «religión» y la que también hemos proyectado sobre todas las culturas ajenas y menos desarrolladas, a las que todavía les era extraña la distinción entre religión verdadera y falsa. En comparación con este concepto de religión las religiones primarias nos parecen deficientes, pues no conocen ninguna ortodoxia, apenas se distinguen de otros ámbitos culturales, y en muchos casos no queda claro por dónde discurren en realidad las fronteras entre divinidades y fenómenos naturales, hombres sobresalientes o principios normativos. En éstos y en muchos otros respectos nos parece que no son todavía religiones propiamente dichas. En el horizonte de esta convicción básica implícita (naturalmente, no se trata de una teoría teológica explícita) un concepto como el de «contrarreligión» ha de resultar necesariamente chocante. ¿Qué quiere decir esto? ¿La forma más elevada, pura y desarrollada de religión, el monoteísmo, no ha de llamarse «religión», sino «contrarreligión»? ¡Vaya un contrasentido!

## ¿Qué es verdad?

Tal como se indica en este encabezamiento, quisiera aclarar el caso paralelo de la ciencia. Al igual que la religión monoteísta se fun-

da sobre la distinción mosaica, la ciencia lo hace sobre la distinción «parmenídea»[3]. La primera distingue entre religión verdadera y falsa, la segunda entre conocimiento verdadero y falso. Esta distinción, que se articula en las proposiciones de identidad, contradicción y tercio excluso *(tertium non datur)*, se ve ligada generalmente al nombre de Parménides, que vivió en el siglo VI a.C. Con razón habla Werner Jaeger de una «necesidad del pensamiento» que se introduce aquí: «En las frases insistentemente repetidas: el ser es, no-ser no es; lo que es, no puede no ser, lo que no es, no puede ser, expresa Parménides la necesidad del pensamiento, de la cual surge la imposibilidad de realizar la contradicción lógica en el conocimiento»[4]. Esta necesidad del pensamiento sitúa al conocimiento, al pensamiento y al reconocimiento sobre una base completamente nueva y traza una frontera entre el «pensamiento salvaje», en tanto que modo tradicional, mítico, de creación del mundo y el pensamiento lógico, que se somete a la necesidad racional del principio de no contradicción. El nuevo concepto de conocimiento que los griegos introdujeron es igual de revolucionario que el nuevo concepto de religión introducido por los judíos y vinculado al nombre de Moisés. A ambos conceptos les es propia una novedosa capacidad para la distinción, la negación y la exclusión. Desde que hay ciencia, es decir, conocimiento basado en la distinción de verdadero y falso, que se deslinda del error y que se somete a sí mismo a crítica a través de la fundamentación, existen distinciones como mito y logos, sabiduría y conocimiento, que corresponden exactamente a la distinción entre paganismo y religión. El conocimiento científico es «contraconocimiento» porque sabe lo que es incompatible con sus tesis. Sólo el «contraconocimiento» desarrolla un código de normas que establece lo que puede ser válido como conocimiento y lo que no, es decir, lo que es un conocimiento de segundo orden. Esta metodología corresponde a la teología en el sentido de una religión de segundo orden por parte de la contrarreligión.

---

[3] En este punto quisiera agradecer cordialmente a mis amigos el Dr. Horst Folkers (Friburgo) y Gert Schröder (Stuttgart). El primero llamó mi atención sobre este paralelismo en una discusión sobre mi tesis con Gerhard Kaiser en Hinterzarten (noviembre de 2000), el segundo desarrolló en unas jornadas en junio de 2002 el concepto de la «distinción aristotélica», que apunta en la misma dirección y que me reforzó esencialmente en la elaboración de esta sección.

[4] *Paideia I*, Berlín, [4]1959, p. 237 [ed. cast.: *Paideia: los ideales de la cultura griega* México, FCE, 1957, pp. 172-173]. Véase también del mismo autor *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Darmstadt, 1964, pp. 112-126. De la distinción introducida por Parménides se ha ocupado principalmente el filósofo de la religión berlinés Klaus Heinrich en varias publicaciones; véase especialmente *Versuch über die Schwierigkeit, nein zu sagen*, Basilea/Fráncfort, 1964, pp. 15 ss., 59 ss. y 164 ss.; *Parmenides und Jona*, Basilea/Fráncfort, 1982, pp. 63 ss., 177 ss., y *Tertium Datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basel, Stroemfeld/Roter Stern, 1987, pp. 39-50.

Por ello, conceptos como la «ciencia» del Antiguo Egipto o Babilonia son en cierta manera anacrónicos, porque en el mundo del Antiguo Egipto y de Babilonia el «conocimiento» era algo muy distinto de lo que era entre los griegos posteriores a Parménides. A pesar de todo, estos conceptos funcionan más o menos bien. Es bien sabido que los griegos revolucionaron el mundo con la introducción de un nuevo y crítico concepto de verdad, y se considera el discurso sobre la «ciencia» pregriega con cierta reticencia y prudencia. Sin embargo, en lo que concierne a la religión, esta conciencia está conformada de modo menos claro. Nadie sospecharía de un uso más o menos metafórico del lenguaje en obras sobre la «religión» egipcia o babilónica. Nuestro concepto de religión comprende de manera totalmente acrítica tanto a la religión monoteísta como a la premonoteísta. Pero en ese aspecto los judíos revolucionaron el mundo mediante la introducción de la distinción mosaica de forma al menos igual de decisiva que los griegos, e introdujeron una forma de religión que se distinguía de aquello que tradicionalmente se llamaba religión de manera tan clara como la ciencia griega se distinguía de aquello que tradicionalmente se llamaba ciencia.

En muchas discusiones se me ha reprochado que esta tesis es «antisemita». Este reproche quizá fuera comprensible si yo hubiera interpretado esta transformación del mundo como un giro no hacia mejor, sino hacia peor, y quisiera reprochar a los judíos el haber terminado para siempre con la edad dorada de la religión primaria al introducir la distinción mosaica. Esto me parece igual de absurdo que si yo hubiera querido reprochar a los griegos el haber desencantado el mundo a través de la invención del pensamiento científico y de haberlo sacrificado a la calculabilidad racional. En mi opinión, evidentemente se trata tanto en el caso del pensamiento científico como en el del monoteísmo de avances civilizadores de primer rango, por cuya renuncia no se me ocurriría abogar nunca. Yo no abogo por un retorno ni al mito ni a la religión primaria. Yo no abogo por nada en absoluto, sino que intento describir y comprender. Cuando caracterizo al pensamiento científico de «contraconocimiento» y atribuyo a la distinción parmenídea entre verdad y mentira respectivamente el ser y el no ser, no pretendo hacerlo como crítica y devaluación, sino como una muestra del potencial de negación inherente a este conocimiento. El conocimiento científico es, si así se quiere, «intolerante». Aquí se trata de verdades que, a pesar de ser en gran medida relativas y superables, tampoco son compatibles con cualquier cosa, sino que se tienen que dotar de criterios de fundamentabilidad, verificabilidad y refutabilidad. Esto es tan evidente para nosotros que pertenece a nuestro concepto de ciencia. A ello nos referimos cuando decimos «ciencia», y aludimos a un tipo de saber distinto cuando

usamos los términos «pensamiento salvaje» y «bricolaje» de Claude Lévi-Strauss[5].

El concepto de contrarreligión ha de poner de relieve el potencial de negación inherente a estas religiones. Estas religiones, se quiera o no, son originariamente «intolerantes». Tampoco digo esto como un reproche. Hace ya 250 años David Hume postuló no sólo la mayor antigüedad del politeísmo respecto del monoteísmo, sino también, y ligada a ella, la tesis de que el politeísmo es tolerante y el monoteísmo, por el contrario, es intolerante[6]. Ésta es una argumentación viejísima, por cuyos caminos desgastados preferí no transitar en mi libro sobre Moisés. Las religiones secundarias han de ser intolerantes, es decir, han de tener un concepto claro de lo que perciben como incompatible con sus verdades, si es que estas verdades han de tener la autoridad, normatividad y obligatoriedad conformadoras de vida que ellas exigen. Las contrarreligiones han transformado desde los cimientos las respectivas realidades históricas en cuyo seno se han desarrollado. Esta fuerza crítica y remodeladora se alimenta de su energía negativa, es decir, de su capacidad de negación y exclusión. Otra cuestión es cómo esquivan esta intolerancia estructural suya. Éste no es mi tema, pero me gustaría señalar que las religiones no deberían negar el problema, sino trabajar sobre él. En este terreno sin ninguna duda se han hecho progresos considerables en los últimos tiempos.

La intolerancia o el potencial de negación de la ciencia se manifiesta en dos direcciones: en la capacidad de poder distinguir entre conocimiento acientífico y científico y entre conocimiento falso y verdadero. Los mitos son conocimiento acientífico, pero por eso mismo no son errores. Los errores son conocimientos científicos refutados, pero por eso mismo no son mitos. Lo mismo nos volvemos a encontrar por parte de las contrarreligiones. Las religiones primarias son «paganas», pero por eso mismo no son herejías, las herejías son opiniones y prácticas heterodoxas, pero por eso mismo no son religiones primarias ni paganismo.

La analogía entre religión y ciencia, así como entre las distinciones mosaica y parmenídea –socrática, platónica, aristotélica– se puede seguir desarrollando. Pero se trata de algo más que de una mera analogía. Un rasgo del nuevo concepto de ciencia es que linda con un contraconcepto igualmente nuevo, a saber, «fe». La fe en este nuevo sentido es el tener por verdadero algo que no puede ser fundado científicamente y

---

[5] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, 1962 [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1984].

[6] D. Hume, *The Natural History of Religion* [1757], especialmente el cap. IX: «Comparación de estas religiones (i.e. politeísmo y monoteísmo) respecto de la persecución y la tolerancia». Utilizo la edición de A. Flew (ed.), *Writings on Religion*, LaSalle (Illinois), 1992, pp. 145-148.

que a pesar de ello reclama una pretensión de verdad de la más elevada obligatoriedad. El conocimiento no es fe, porque cuenta con una verdad sólo relativa y superable, aunque fundamentable y críticamente comprobable; la fe no es conocimiento, porque cuenta con una verdad que a pesar de no ser críticamente comprobable, es absoluta, insuperable y manifiesta. En el tiempo que precede a esta distinción no hay ni concepto de conocimiento constitutivo para la ciencia ni concepto de fe constitutivo para la religión revelada. Antes de esta distinción, el conocimiento y la fe, y con ello la ciencia y la religión, eran lo mismo. Títulos de libros como *La fe de los helenos* (U. v. Wilamowitz-Möllendorff) y *La fe en los dioses en el Antiguo Egipto* (H. Kees) son en el fondo absurdos, porque los dioses en las religiones primarias no eran objeto de fe en el nuevo sentido de tener por verdadero algo contra toda evidencia *(quia absurdum)*, sino asunto de una evidencia escueta y natural, una evidencia como la que el monoteísmo ha reprimido en el ámbito de la idolatría y de la veneración pagana de la naturaleza. Los antiguos egipcios, como todos los seguidores de las religiones primarias, no creían en sus dioses, sino que tenían conocimiento de ellos, y este conocimiento no se definía según la verdad y la falsedad, sino que admitía unos junto a otros muchos enunciados a nuestros ojos contradictorios.

Hay cuatro tipos de verdades simples u originarias: verdades de experiencia (por ejemplo, «todos los hombres son mortales»), verdades matemáticas (o geométricas, por ejemplo, «dos por dos son cuatro»), verdades históricas (por ejemplo, «Auschwitz») y verdades que sirven a la vida (por ejemplo, «derechos humanos»). La distinción mosaica introduce un nuevo tipo de verdad: la verdad absoluta, revelada, metafísica o de fe. Este quinto tipo de verdad no pertenece a las verdades «simples» u originarias, sino que más bien constituye una innovación. En la revolución gnoseológica griega se trata de las cuatro verdades simples, ante todo, de la matemática y de la histórica, en la revolución monoteísta, por el contrario, se trata de la quinta verdad, que coincide con ellas en el mundo: *credo in unum Deum*.

## Intolerancia, violencia y exclusión

El concepto de la distinción mosaica ha sido percibido por algunos críticos como antirreligioso, o incluso como antisemita o anticristiano, porque según ellos implica el reproche de que con el monoteísmo hacen su entrada en el mundo el odio, la intolerancia y la segregación[7].

[7] La posición que se me atribuye es representada por ejemplo por R. M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, 1997.

Evidentemente yo no creo que el mundo de las religiones primarias estuviera libre de odio y violencia. Por el contrario, estaba lleno de violencia y enemistad en las más variadas formas, y muchas de estas formas fueron reprimidas, civilizadas o directamente erradicadas por las religiones monoteístas cuando éstas se impusieron con su poder transformador, porque sentían que esa violencia era incompatible con la verdad que ellas defendían. No pretendo en modo alguno poner esto en duda. Pero tampoco puede ponerse en duda que, al mismo tiempo, las religiones secundarias introdujeron en el mundo una nueva forma de odio: el odio a los paganos, herejes, idólatras y a sus templos, ritos y dioses. Si rechazamos tales consideraciones por ser «antisemitas» nos imponemos a nosotros mismos restricciones de pensamiento y discurso que limitan peligrosamente nuestra reflexión histórica. Quien no se atreve a dar cuenta del camino que ha recorrido, por temor a que la meta alcanzada pudiera parecer contingente, relativa, quizá incluso menos deseable que el punto de partida abandonado o que las opciones descartadas, favorece una nueva forma de intolerancia. La capacidad para autoinsertarse en la historia y relativizarse es una condición previa para toda auténtica tolerancia.

Mis críticos sostienen, frente a la tesis de que el monoteísmo se basa en la distinción de religión verdadera y falsa, que el monoteísmo no es la religión de la distinción, sino de la unidad y del universalismo. Las distinciones atañen mucho más al politeísmo. Cada pueblo, cada tribu, cada ciudad venera a su propia divinidad y encuentra la expresión de su identidad diferenciada en un correspondiente mundo divino diferenciado. Cada divinidad responde de una distinción. El monoteísmo suprime todas estas diferenciaciones. Ante el dios único todos los hombres son iguales. El monoteísmo no traza fronteras, por el contrario, las derriba. Así escribe, por ejemplo, Klaus Koch: «Los dioses politeístas están esencialmente vinculados a un lugar determinado, a una región, y están asociados con su vínculo de adoradores, por tanto se muestran reservados, cuando no hostiles, ante todo lo impuro y extraño [...]. Un monoteísmo consecuente supone, en cambio, una divinidad que llega a todos los hombres de manera inmediata, que es accesible en cualquier lugar, siempre y cuando una sociedad cerrada de elegidos no cierre el horizonte monoteísta. Cuanto más exclusiva es la divinidad, más inclusiva es la humanidad»[8]. Erich Zenger lo expresa así: «El monoteísmo es, ya desde su planteamiento, no particular, sino universal»[9]. H. Zirker insiste en que en el monoteísmo se trata de «comprender la realidad como unidad y de

[8] Véase *infra*, p. 170.
[9] Véase *infra*, p. 158.

contar con una historia universal para la humanidad. El monoteísmo encuentra su sentido primario no directamente en la afirmación gratuita de que sólo hay un dios, en vez de muchos, sino en su determinación del mundo humano; el cual no debe estar escindido en el conflicto entre poderes divinos ni en el reparto de zonas de dominio diferenciadas, ni desgarrado en un dualismo insuperable de luz y tiniebla, de Ser bueno y malo, ni ser definitivamente pluralizado en la autoafirmación antagonista de los pueblos»[10]. Esto es desde el punto de vista cristiano. La auténtica distinción, cuya superación asume el cristianismo, y que falta en la enumeración de Zirker, es la frontera entre judíos y gentiles trazada por la Ley, en particular por la circuncisión. El cristianismo se basa, de hecho, en la universalización de la distinción mosaica, que ahora ya no es válida sólo para los judíos, sino para todos los hombres[11].

De ahí que reproches semejantes casi no se hayan levantado por parte de los judíos. El judaísmo es una cultura de la diferencia. Para el judaísmo es totalmente evidente que el monoteísmo levanta una frontera y que los judíos han de mantenerla. De igual modo que para el cristianismo la distinción es una abominación, para el judaísmo lo es la asimilación. Para el lector judío, por tanto, la categoría de la distinción mosaica no supone ningún problema, sino algo de lo más natural. El universalismo, que es propio del monoteísmo, es aplazado en el judaísmo a una era final mesiánica; en el mundo tal como es ahora, los judíos son los guardianes de una verdad que, a pesar de concernir a todos los hombres, es confiada por el momento a los judíos, como vanguardia. Es cierto que para los cristianos esta era final ha comenzado hace 2.000 años, y aquí ya no puede haber más distinciones. Por eso la propia teología cristiana ha cerrado los ojos ante el poder de exclusión del monoteísmo. El judaísmo es una religión de la

---

[10] H. ZIRKER, «Monotheismus und Intoleranz», en K. Hilpert y J. Werbick (eds.), *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Dusseldorf, 1995, pp. 95-117, cita pp. 95 ss., citado en J. MANEMANN, «Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten», en J. Manemann (ed.), *Monotheismus. Jb. Politische Theologie* 4, Münster, 2002, pp. 28-49, 48.

[11] E. SANTNER, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago, 2001, en las pp. 3-6 se opone a *Moses the Egyptian*, distingue entre «conciencia global» y «conciencia universal» y adjudica la traducibilidad politeísta a la opción «global» y la referencia a la humanidad monoteísta a la opción «universal». Según su argumento, el monoteísmo (igual que en el psicoanálisis) me aliena a mí mismo, es decir, descubre lo ajeno que hay en mí, me abre hacia los otros. Si sustituimos la palabra «ajeno» por la palabra «pagano», nos acercamos al asunto. Lo que aquí quiere decir «ajeno» es determinado absolutamente en primer lugar por el monoteísmo. El monoteísmo, al denunciar lo ajeno que hay en mí, me abre los ojos a «los paganos». El odio a uno mismo y el odio al otro están entrelazados, y el odio al otro no se atenúa en absoluto por el hecho de poderse convertir en odio a uno mismo.

autoexclusión. Por medio de la elección se distingue Israel (esto es, le distingue dios) de entre el seno de los pueblos. La Ley levanta una alta cerca en torno al pueblo elegido e impide toda contaminación o asimilación de las ideas o usos del entorno. Para la autoexclusión no se requiere violencia, al menos violencia contra otros. Por eso las masacres de las que dan noticia los escritos bíblicos, de los adoradores del becerro de oro, de los sacerdotes de Baal por Elías y Josías, se remiten al propio pueblo, buscan eliminar a los egipcios o a los cananeos que hay «entre nosotros», en medio de nosotros y en los propios corazones, están dirigidas hacia dentro, y no hacia fuera. Los «pueblos» *(goyim)* pueden adorar a quienes quieran y como quieran[12]. Por el contrario, el cristianismo y el islam no han reconocido esta frontera y por este mismo motivo han sido una y otra vez violentos hacia fuera en la historia. La creencia judía en la elegibilidad pertenece al principio de la autoexclusión, el mandamiento de la misión cristiana o del sometimiento islámico pertenecen al principio de la segregación de lo ajeno. Al elegir dios a Israel como su pueblo le realza sobre el resto de los pueblos y prohíbe su asimilación a las costumbres del entorno, y por el contrario, al ordenar dios a cristianos y musulmanes difundir la verdad por el orbe, son segregados todos aquellos que cierran los ojos a esta verdad. Sólo de esta forma se convierte en violento el potencial de exclusión inmanente al monoteísmo.

Estas consideraciones son también relevantes respecto del problema de la intolerancia. La intolerancia se basa en la incapacidad, o quizá la falta de disposición, para tolerar opiniones divergentes, y las prácticas que se siguen de ellas. Esto presupone, además de la distinción entre propios y ajenos, la incompatibilidad entre ambos, tal como es fundamentada a través de la distinción entre verdadero y falso. La tolerancia, por su parte, se basa en las mismas presuposiciones. En sentido estricto, yo sólo puedo «tolerar» algo que va en contra de mis propias opiniones y que por tanto sólo soporto porque me lo puedo permitir, es decir, porque soy lo suficientemente poderoso o generoso como para no verme obligado a percibir lo que es incompatible con mis opiniones como una amenaza. Con respecto a los politeísmos de la antigüedad pagana no puede por tanto hablarse en sentido estricto de «tolerancia», porque aquí los criterios de incompatibilidad no se dan y por ende, no hay nada que «soportar» en lo que concierne a la religión ajena. Por ello he sugerido, aunque se me haya reprochado, hablar de «traducibilidad» en vez de tolerancia,

---

[12] El judaísmo no ha ejercido nunca el proselitismo, pero en la antigüedad atrajo a un buen número de prosélitos, véase sobre esto R. STARK, *One True God. Historical Consequences of Monotheism*, Princeton, 2001, pp. 52-59.

refiriéndome a la práctica atestiguada entre los sumerios de la traducción de nombres de dioses (primero de una lengua a otra, pero después también de una religión a otra). La religión ajena era percibida esencialmente como compatible con la propia. Esto no quiere decir que los pueblos correspondientes se tratasen entre sí con menor violencia, o que la violencia haya llegado al mundo por primera vez junto con la religión mosaica. Tan sólo quiere decir que la violencia política no estaba fundamentada teológicamente, o al menos, no en el sentido de que mediante el sometimiento de los otros estuviera en juego la conversión de los fieles de una religión considerada falsa. Cuando por ejemplo los asirios invocaban al dios Asur con sus crueles acciones punitivas sobre sus vasallos rebeldes, no era porque estos disidentes fueran partidarios de sus propios dioses falsos, sino porque habían faltado a las obligaciones de lealtad que habían jurado a Asur y, al hacerlo, se habían convertido en enemigos del dios[13]. La propia posibilidad de tomar a pueblos extranjeros bajo juramento se basaba en la convicción de que su religión y sus dioses eran conciliables con los dioses asirios. Que la práctica de la traducción de los nombres de dioses ya se configurase en Mesopotamia en el tercer milenio es el resultado de las múltiples formas de comunicación interestatal que se desarrollaron en este espacio, con una organización policéntrica entre los Estados individuales. Los acuerdos con los otros Estados tienen que ser jurados, y los dioses por los que se jura por ambas partes contratantes deben ser compatibles. Así surgen listas de equiparaciones entre dioses, que finalmente correlacionan hasta seis panteones distintos[14]. Esto no sería posible si se considerase a los dioses ajenos como falsos y ficticios. Todos los acuerdos son jurados en nombre de los dioses de ambas partes contratantes. La religión hacía las veces de medio de comunicación, no de delimitación y segregación. El principio de la traducibilidad de los nombres divinos sirvió con ese fin para superar el etnocentrismo primitivo de las religiones tribales y para poner a las culturas en relación unas con otras y hacerlas transparentes. Que esas relaciones también se desarrollasen ocasionalmente a través de la violencia es harina de otro costal.

Pero lo importante es que el principio de la distinción mosaica bloqueó esta traducibilidad. Naturalmente, los pueblos son muy li-

---

[13] Véase mi ensayo «Gottes willige Vollstrecker. Zur politischen Theologie der Gewalt», *Saeculum* 51 (2000), pp. 161-174, en el que trato principalmente de teología de la violencia egipcia y asiria.

[14] Véase R. A. Litke, *A Reconstruction of the Assyro' Babylonian God-Lists, An: Anu-um and An: Anu ša Amēli*, Yale Babylonian Collection, New Haven, 1998; W. G. Lambert, «Götterlisten», *Reallexikon der Assyriologie* III (1957-1971), pp. 473-479.

bres de reconocer al dios verdadero tan sólo al final de los tiempos[15], pero sus formas actuales de veneración de un ser superior no son reconocidas como equivalentes a la verdadera. Júpiter no se puede traducir por Yahweh. A los judíos les habría sido imposible, en virtud de esta distinción, establecer con los asirios una alianza cuya rúbrica juramental habría implicado la equiparación y la traducibilidad recíproca de Asur y Yahweh. Por tanto, la distinción mosaica tiene ciertamente consecuencias en la *Realpolitik*, y supongo que con su introducción de lo que se trata ante todo es de eso. Para los judíos Yahweh no se puede traducir por «Asur», «Amón» o «Zeus». Eso es algo que los «gentiles» nunca entendieron. Sobre la base de la práctica milenaria de la traducción de nombres de dioses se había consolidado desde hacía largo tiempo la convicción de que todos los nombres de dioses designaban en el fondo al mismo dios. Varrón (116-27 a.C.) consideraba innecesario distinguir entre Jovis y Jao*, «porque no importan los nombres, mientras a lo que se aluda sea la misma cosa» *(nihil interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intelligatur)*[16]. Celso argumentó en su panfleto contra los cristianos *(Alethes logos)* que «no supone ninguna diferencia que se llame a dios "el Altísimo" *(Hypsistos)* o Zeus, o Adonai, o Sabaoth, o Amón como los egipcios, o Papaios como los escitas»[17]. Por el contrario, la traducibilidad bloqueada hace posible por primerísima vez «vincularse» a un dios. Es posible vincularse a un nombre solamente, y no a un «ser supremo», que en última instancia se identifica con todos los demás dioses, cuando no directamente con «todo lo que es».

Para la religiosidad pagana de la Antigüedad tardía el nombre de dios había sido una «palabra vacía», en primer lugar, porque era convencional, y en segundo lugar, porque dios, a quien los paganos también habían reconocido desde hacía tiempo como uno y único en y tras la plétora de los nombres, de todos modos no necesitaba ningún nombre, puesto que efectivamente él era Uno, y un nombre sólo se usa donde es relevante distinguir al Uno de los Otros (Asclepio § 20, una convicción que Lactancio consideró como cristiana)[18]. Entre judíos y cristianos, por el contrario, el nombre de dios, incluso a pesar de ser considerado inefable, o directamente oculto, tiene un papel

---

[15] En ello ve U. Dutchrow la prueba de la traducibilidad también de la religión monoteísta.

* Entre Júpiter y Yahveh (Jao=Yahweh, en griego). *[N. del T.]*

[16] Agustín, *De consenso evangelist.* 1, 22, 30 y 23, 31 PL 34, 1005f = Varrón fr. 58b, véase M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga, ³1988, p. 472, n. 19 y p. 477, n. 33.

[17] Ap. Orígenes c. Cels. I 24, V 41 (45); véase Hengel, *op. cit.* p. 476.

[18] Véase J. Assmann, *Moses der Ägypter*, cit., n. 415.

fundamental, que puede decidir entre la vida y la muerte. *Qiddush ha-Shem,* «santificación del nombre», es la fórmula para referirse al martirio en el judaísmo, y los cristianos rezan «santificado sea tu nombre»; ambos aluden con estas fórmulas a la profesión de fe incondicionada en este dios, y no en otro.

En esta forma de intolerancia que se basa en la nueva conciencia de la incompatibilidad, no se trata de ejercer la violencia, sino de sufrirla, es decir, de la resolución de antes morir por las propias creencias que verse dispuesto a acciones o convicciones que son incompatibles con la religión verdadera. Así pues, no se trata de tolerar las opiniones y acciones de los demás, sino de abstenerse de acciones consideradas como intolerables que los unos exigen de los otros, como por ejemplo el comer la carne de los sacrificios como signo del reconocimiento del culto al emperador romano. Se trata así menos de la intolerancia del agente, es decir, de los representantes del Imperio romano, que por lo general habrían estado más que dispuestos a todo tipo de concesiones y se habrían contentado con las formas mínimas de reconocimiento, porque poco interés podían tener en fomentar el martirio, sino de la intolerancia de las víctimas, que habrían percibido hasta la menor concesión como una apostasía de dios y como una «asimilación». Sólo cuando los propios cristianos llegaron al poder y el cristianismo fue instituido como religión oficial del Imperio romano se transformó la intolerancia negativa en positiva. Del rechazo a comer la carne de los sacrificios se pasó a la prohibición de llevar a cabo tales sacrificios.

Cuando se comprende que la intolerancia inmanente al monoteísmo que necesariamente deriva de la distinción mosaica hizo su aparición por primera vez en forma pasiva o martirológica, es decir, como rechazo a aceptar una forma de religión considerada falsa y preferir la muerte, entonces resulta evidente que en el problema «monoteísmo y violencia» se trata tanto del sufrimiento como del ejercicio de la violencia. Lo mismo ocurre con el odio. Que con la distinción mosaica haya llegado el odio al mundo, a saber, en forma de odio a los «paganos», que únicamente a partir de la luz de esta distinción podían ser delimitados como tales y reconocidos como merecedores de odio, es sólo una verdad a medias. Mucho más decisivo que el odio a los excluidos es el odio de los propios excluidos. En el Talmud de Babilonia, Tratado de Shabbat 89a, se plantea la cuestión del significado del nombre «Sinaí». La respuesta dice que el nombre se debe a que es la montaña de la que descendió el odio *(sin'ah)* hacia los pueblos del mundo[19]. Los pueblos están celosos del pueblo elegido, al que le

[19] Agradezco a Almut Sh. Bruckstein el haberme aclarado el pasaje.

fue dada la Torah en el Sinaí[20]. A este argumento se le reprocha hoy día que acaba por hacer responsables a las propias víctimas de su destino. Pero, ¿qué es el martirio sino la responsabilidad de las víctimas de su propio destino? Naturalmente, a los judíos asesinados por los nazis no se les preguntó si profesaban el judaísmo o no. Pero eso no nos debe hacer perder de vista lo que significa «profesar» y cuán inseparablemente esta categoría está ligada a la distinción mosaica.

El antagonismo característico para el monoteísmo como contrarreligión, la negación excluyente y segregadora sobre la que él se define —«¡Ningún otro dios!»— no sólo funciona, como ya se ha mencionado anteriormente, excluyendo únicamente hacia fuera, sino también, y ante todo, hacia dentro. No sólo se trata del paganismo de los demás, se trata en primer lugar de lo falso en la propia religión. El conflicto entre verdad y falsedad y el giro desde las religiones primarias a la contrarreligión tienen lugar en la propia Biblia. El monoteísmo relata la historia de su implantación como una historia de la violencia en una serie de masacres. Pienso, por citar tan sólo algunos ejemplos, en la masacre a raíz de la escena del becerro de oro (Ex 32-34), la masacre de los sacerdotes de Baal tras la competición sacrificial con Elías (I R 18), en la violenta imposición de la reforma de Josías (II R 23, 1-27) y en la separación forzada de las parejas mixtas (Esd 9, 1-4; 10, 1-17). Estos y otros pasajes han sido reprochados a la religión bíblica desde los días de la Ilustración una y otra vez por sus críticos, como prueba de la inherente violencia e intolerancia del monoteísmo[21]. Es estúpido e innecesario repetir simplemente estas críticas; hemos aprendido hace tiempo que estas atrocidades narradas en la Biblia nunca tuvieron lugar en la realidad histórica, y que, en todo caso, en lo que respecta al judaísmo, nunca persiguió a los paganos con violencia. Pero me parece igualmente estúpido dejar simplemente de lado la interpretación de estos pasajes y pretender presentar al monoteísmo como una religión de un universalismo tolerante, superador de todas las distinciones. Tiene que tener algún significado que el monoteísmo relate en los textos bíblicos la historia de su implantación con todos los registros de la violencia. También aquí es recomendable un cambio de perspectiva relativo a la memoria histórica. Ya no se trata de la cuestión de cómo el monoteísmo se impuso de hecho en Israel, si fue de modo evolucionista o revolucionario, en forma de transformaciones paulatinas o de medidas vio-

---

[20] Cfr. S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke* XVI [1939], ed. por A. Freud, Fráncfort, 1964, p. 119 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, Madrid, Alianza, 2001, p. 112]: «En efecto, me atrevo a afirmar que aún hoy no se ha logrado superar la envidia contra el pueblo que osó proclamarse hijo primogénito y predilecto de Dios-Padre, cual si efectivamente se concediera crédito a esa pretensión».

[21] Hasta hoy, véase por ej. R. M. Schwartz, *op. cit.*

lentas, sino que ante todo se trata de cómo este proceso es recordado en los propios textos bíblicos. Yo no veo ninguna clase de ventaja gnoseológica, histórica o teológica en pretender negar esta semántica de la violencia inscrita en los textos bíblicos. El monoteísmo es teoclasta. Así se percibe él mismo, así se presenta en los textos bíblicos, y así ha producido efectos en la historia. Deberíamos mejor plantearnos cómo tratar con esta semántica de la violencia, en vez de simplemente negarla y transfigurar al monoteísmo en la religión del amor fraterno universal.

No me interesa hacer una crítica del monoteísmo, sino el análisis histórico de su carácter revolucionario en tanto que innovación transformadora del mundo. Para ello es de una importancia decisiva que su imposición se presente en los escritos inspirados por el monoteísmo en la Biblia como violenta, incluso directamente como una serie de masacres. Aquí hablo de una semántica cultural, no de historia de los acontecimientos. El monoteísmo, quiero decir con esto, es consciente de la violencia que le es inherente y subraya el giro revolucionario que su introducción coherente implica. No me interesa la tesis barata y de hecho «simplemente grosera» (Zenger) de que el monoteísmo sea originaria y necesariamente intolerante, sino mostrar que su inherente capacidad de negación, la energía antagonista de la distinción entre verdadero y falso y el principio de *tertium non datur* conducen a una esfera que antes no había existido, que ni siquiera había sido pensable, la esfera de lo sagrado, de las representaciones divinas, de la religión. A través de esta capacidad de negación obtiene el monoteísmo el carácter de contrarreligión que determina su verdad con la exclusión de lo que es incompatible con ella. Ni la religión egipcia, ni la mesopotámica, ni la cananea, ni tampoco la propia religión bíblica arcaica podían calificarse en este sentido de contrarreligiones, pero sí la nueva religión, cuyos perfiles se dibujan ante todo en el Deuteronomio y en los libros influidos por la tradición deuteronomista.

## Construcciones del otro: la sátira religiosa

Como hemos dicho, la religión mosaica se refiere a la distinción entre religión verdadera y falsa. Mi tesis es que esta distinción supone una innovación revolucionaria en la historia de la religión. Esta distinción era ajena a las religiones o culturas tradicionales surgidas en la historia. En ellas se aplican como guía las diferencias de lo sagrado y lo profano, o de lo puro y lo impuro. La principal preocupación no es, como en las religiones secundarias, el peligro de adorar a dioses falsos, sino por el contrario, la posibilidad de desatender a una

divinidad importante. Las religiones ajenas tienen esencialmente el mismo valor de verdad que la propia, y de ahí se concluye que entre dioses propios y ajenos existen relaciones de traducibilidad. La transición de la experiencia religiosa primaria a la secundaria equivale, por tanto, también a una novedosa construcción de identidad y alteridad, que bloquea dicha traducibilidad. En lugar de lo que podría llamarse una «hermenéutica de la traducción» surge una «hermenéutica de la diferencia», que afirma lo propio a través de una medición de la distancia que lo separa de lo ajeno y que procede según el principio *omnis determinatio est negatio*[22].

En lo que a mí respecta, la novedad reside en esa operación. La construcción de la alteridad acompaña inevitablemente a cada construcción de identidad. Esto no tiene nada de particular. Cuanto más estrechos son los vínculos internos, más rigurosa es la demarcación hacia el exterior. Sin embargo, ésta es sólo una verdad a medias. Como compensación de la distancia entre lo propio y lo ajeno, que forma parte del desarrollo de la correspondencia, el hombre dispone de la comunicación. Todas las culturas desarrollan junto con los símbolos de la identidad, hermenéuticas de lo ajeno y técnicas de traducción. El politeísmo como sistema cultural es una de tales técnicas de traducción. Expresa, por medio de la articulación personal y funcional de lo numinoso, el mundo divino propio del grupo de tal manera que lo hace compatible con los mundos divinos de otros grupos y culturas. Las religiones tribales no serían tan traducibles mutuamente. En este respecto el politeísmo representa un gran logro cultural. Por muy diferentes que puedan ser los grupos en todos los demás respectos, acerca de sus dioses pueden entenderse. Pero en la distinción mosaica nos encontramos con algo considerablemente diferente, porque en ella se trata de una identificación «contra», esto es, en la terminología de Georges Devereux, de una «aculturación antagonista»[23]. El «pagano» no es simplemente «el otro», sino el producto de una construcción polémica. En verdad, en la distinción mosaica, como hemos subrayado varias veces, se trata en primer lugar y ante todo de la propia religión, en

---

[22] Sobre el problema de la hermenéutica interreligiosa, véase Th. SUNDERMEIER, *Den fremden verstehen*, Göttingen, 1996.

[23] Véase G. DEVEREUX, «Antagonistic Acculturation», *American Sociological Review* 7 (1943), pp. 133-147. En I. EIBL-EIBESFELDT, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, Múnich, 1975, no se distingue entre extranjería y enemistad. Los factores de la vinculación de grupo hacia el interior («amor») engendran hacia fuera no sólo extranjería, sino enemistad («odio»). Sin odio hacia el exterior un grupo no puede ganar cohesión interna. Yo tengo a esta construcción, que recuerda fuertemente a C. Schmitt y a su determinación del concepto de lo político basándose en su distinción amigo/enemigo, por reduccionista. La enemistad es un caso particular de extranjería, y la extranjería ha de verse siempre en relación con la «traducción».

cuyo marco se decide entre verdadero y falso, y de la delimitación del paganismo dentro del propio grupo y cultura. Sin embargo, en la Biblia hay un género literario en el que también se trata de la religión de los otros, que contempla de modo deliberadamente incomprensivo la práctica religiosa de los otros y la expone al ridículo bajo la luz alienadora de una descripción satírica: la sátira religiosa[24].

Los inicios de este género se encuentran ya en la Biblia, en Jeremías (10), el Deutero-Isaías (44) y algunos versículos del Salmo 115[25]. Este salmo confronta la invisibilidad del dios bíblico con la visibilidad de las imágenes paganas y pretende ponerlas en evidencia como ficticias, ineficaces e ilusorias a causa de su materialidad visible.

> ¿Por qué han de decir las gentes:
> «Dónde está su Dios?»
> Nuestro Dios está en los cielos;
> todo cuanto le place lo realiza.
> Plata y oro son sus ídolos,
> obra de mano de hombre.
> Tienen boca y no hablan,
> tienen ojos y no ven,
> tienen oídos y no oyen,
> tienen nariz y no huelen.
> Tienen manos y no palpan,
> tienen pies y no caminan (Sal 115, 2-7)*.

Aquí con las imágenes no se hace ya referencia a «otros dioses» que despiertan los celos de Yahweh, sino a meros «ídolos» *(ʿatzavim)*, dioses falsos y ficticios que los paganos se han fabricado en su enajenación. El carácter absurdo de esta forma de religión que venera a las imágenes se pone de manifiesto de modo aún más despiadado en la sátira del Deutero-Isaías:

> ¡Escultores de ídolos! Todos ellos son vacuidad; de nada sirven sus obras más estimadas; sus testigos nada ven y nada saben, y por eso quedarán abochornados.

---

[24] J. ASSMANN, «In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike», en R. Bernhardt y U. Link-Wieczorek (eds.), *Methapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen, 1999, pp. 73-88.

[25] Sobre éstos y otros textos véase A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bildpolemik*, Orbis Biblicus et Orientalis 162, Friburgo, 1998, pp. 369-411.

* Las citas bíblicas están tomadas de *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976. *[N. del T.]*

¿Quién modela un dios o funde un ídolo, sin esperar una ganancia? [...]

El forjador trabaja con los brazos, configura a golpe de martillo, ejecuta su obra a fuerza de brazo; pasa hambre y se extenúa; no bebe agua y queda agotado.

El escultor tallista toma la medida, hace un diseño con el lápiz, trabaja con la gubia, diseña a compás de puntos y le da figura varonil y belleza humana, para que habite en un templo. Taló un cedro para sí, o tomó un roble, o una encina y los dejó hacerse grandes entre los árboles del bosque; o plantó un cedro que la lluvia hizo crecer. Sirven ellos para que la gente haga fuego. Echan mano de ellos para calentarse. O encienden lumbre para cocer pan. O hacen un dios, al que se adora, un ídolo para inclinarse ante él. Quema uno la mitad y sobre las brasas asa la carne y come el asado hasta hartarse. También se calienta y dice: «¡Ah! ¡me caliento mientras contemplo el resplandor!» Y con el resto hace un dios, su ídolo, ante el que se inclina, le adora y le suplica diciendo: «¡Sálvame, pues tú eres mi dios!»

No saben ni entienden, sus ojos están pegados y no ven; su corazón no comprende. No reflexionan, no tienen ciencia ni entendimiento para decirse: «He quemado la mitad, he cocido pan sobre las brasas; he asado carne y la he comido; y ¡voy a hacer con lo restante algo abominable! ¡voy a inclinarme ante un trozo de madera! (Is 44, 9-19).

El texto emplea el género literario propio del Antiguo Oriente de la sátira de las profesiones para mofarse del afán de los idólatras[26]. Su modo de proceder consiste en presentar determinadas actividades profesionales especializadas como un esfuerzo sin meta, absurdo, que no sirve para nada y que sólo resulta fatigoso, contaminador y deformador, de modo que repercute sobre las propias actividades y con ello las excluye de la sociedad y de la jerarquía de valores de la acción socialmente significativa. El esfuerzo de los idólatras es absurdo porque los ídolos de los que se trata son ficticios, son dioses que no existen en absoluto, potencias imaginarias. La sátira se basa en una técnica de distanciamiento. La actividad o modo de actuar descrito es distanciado a través de la abstención consciente de determinadas presuposiciones que les darían sentido. Aquí se prescinde de que un pedazo de madera naturalmente nunca puede ser adorado como imagen de dios *eo ipso*, sino que primero debe llevarse a cabo una minuciosa ceremonia de consagración que lo pone en relación con el mundo divino y lo prepara para la recepción provisional de la

[26] Sobre este género, véase P. SEIBERT, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren literarischen Ausprägungen*, Wiesbaden, 1967.

presencia divina. La reducción de la imagen del culto, que sólo «funciona»[27] como tal en conexión con una semiótica extremadamente compleja, a su mera materialidad es una trampa alienadora que pone todas las acciones a las que se remite bajo la luz del absurdo.

El perfeccionamiento más prolijo que con diferencia experimenta la sátira de la «necedad de los idólatras» se encuentra en el texto apócrifo* de la Sabiduría de Salomón. Aquí el tema se desarrolla en no menos de cuatro capítulos. En ellos se aprecian variaciones interesantes. En primer lugar el texto trata de aquellos que dirigen su adoración a los fenómenos naturales y que veneran la obra de dios en vez de venerar a su Creador:

> Los que al fuego, al viento, al aire ligero,
> a la bóveda estrellada, al agua impetuosa
> o a las lumbreras del cielo
> los consideraron como dioses, señores del mundo.
> Éstos:
> Con todo, no merecen tan grave reprensión,
> pues tal vez caminan desorientados
> buscando a Dios, y queriéndole hallar.
> Como viven entre sus obras, se esfuerzan por conocerlas,
> y se dejan seducir por lo que ven.
> ¡Tan bellas se presentan a sus ojos!

Estos adoradores de la naturaleza quedan atrapados en la evidencia y la belleza naturales de la Creación, de modo que son incapaces de reconocer al Creador. Pero de todos modos están en el buen camino. Pero aquellos que ponen su esperanza en «cosas muertas» son unos desagraciados sin remedio. Con ello llega el texto a los adoradores de imágenes y aplica de nuevo a su caracterización la forma ya familiar de la sátira:

> Desgraciados, en cambio, y con la esperanza puesta en seres sin vida,
> los que llamaron dioses a obras hechas por mano de hombre,
> al oro, a la plata, trabajados con arte
> a representaciones de animales
> o a una piedra inútil, esculpida por mano antigua.

---

[27] Véase mi contribución «Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual», en S. Biderstein y B.-A. Scharfstein (eds.), *Interpretation in Religion (Philosophy and Religion 2)*, Leiden, 1992, pp. 87-110.

* La tradición protestante anglosajona denomina apócrifos a los libros de la Biblia que los católicos denominan deuterocanónicos. En este caso se trata del libro de Sabiduría que aparece en las ediciones de la Biblia católica al uso. *[N. del T.]*

Un leñador abate con la sierra un árbol conveniente,
lo despoja diestramente de toda su corteza,
lo trabaja con habilidad
y fabrica un objeto útil a las necesidades de la vida.
Con los restos de su trabajo
se prepara la comida que le deja satisfecho.
Queda todavía un resto del árbol que para nada sirve,
un tronco torcido y lleno de nudos.
Lo toma y lo labra para llenar los ratos de ocio,
le da forma con la destreza adquirida en sus tiempos libres;
le da el parecido de una imagen de hombre
o bien la semejanza de algún vil animal.
Lo pinta de bermellón, colorea de rojo su cuerpo
y salva todos sus defectos bajo la capa de pintura.
Luego le prepara un alojamiento digno
y lo pone en una pared asegurándolo con un hierro.
Mira por él, no se le caiga,
pues sabe que no puede valerse por sí mismo,
que sólo es una imagen y necesita que le ayuden.
Pues bien, cuando por su hacienda, bodas o hijos ruega,
no se le cae la cara al dirigirse a este ser sin vida.
Y pide salud a un inválido, vida a un muerto,
auxilio al más inexperto,
un viaje feliz al que ni de los pies se puede valer,
y para sus ganancias y empresas, para el éxito en el trabajo de sus manos
al ser más desmañado le pide destreza (Sb 13, 10-19).

Pero el texto no se contenta con la mofa y la sátira, sino que procede a una maldición formal:

Pero el ídolo fabricado, maldito él y el que lo hizo;
uno por hacerle, el otro porque, corruptible, es llamado dios,
y Dios igualmente aborrece al impío y su impiedad;
ambos, obra y artífice, serán igualmente castigados.
Por eso también habrá una visita para ídolos de las naciones,
porque son una abominación entre las criaturas de Dios,
un escándalo para las almas de los hombres,
un lazo para los pies de los insensatos.
La invención de los ídolos fue el principio de la fornicación;
su descubrimiento, la corrupción de la vida (Sb 14, 8-12).

Aquí se introduce con la expresión «lazo» el concepto de «seducción». Las imágenes no sólo son inútiles, sino que también incitan al mal. En lo que respecta al carácter inútil y ficticio de las imá-

genes, hace al texto digno de atención que considere el culto a la imágenes como un fenómeno secundario, derivado: «No existía desde el origen ni tampoco durarán eternamente, sino que llegaron a mundo a través del vano delirio de los hombres» (Sb 14, 13-14). Est argumento es especialmente interesante y anticipa la discusión sobr las formas naturales y originarias de la religión, de la que se ocupa rán los siglos XVII y XVIII. La introducción del culto a las imágenes s retrotrae a dos raíces históricas: el culto a los muertos y el culto a soberano.

> Un padre atribulado por un luto prematuro
> encarga una imagen del hijo malogrado;
> al hombre muerto de ayer, hoy como a un dios le venera
> y transmite a los suyos misterios y ritos.
> Luego, la impía costumbre, afianzada con el tiempo, se acata com ley.
> También por decretos de los soberanos recibían culto las estatuas.
> Unos hombres que, por vivir apartados, no les podían honrar en persona
> representaron su lejana figura
> encargando una imagen, reflejo del rey venerado;
> así lisonjearían con su celo al ausente
> como si presente se hallara.
> A extender este culto contribuyó la ambición del artista
> y arrastró incluso a quienes nada del rey sabían;
> pues deseoso, sin duda, de complacer al soberano,
> alteró con su arte la semejanza para que saliese más bella,
> y la muchedumbre seducida por el encanto de la obra,
> al que poco antes como hombre honraba, le consideró ya objeto de adoración (Sb 14, 15-20).

Esto ya no es sátira, sino una teoría formal de la religión que, en lo que respecta al origen de las imágenes, presenta tesis totalmente dignas de consideración. Los orígenes del culto a las imágenes se hallan, según esta teoría, en el culto a los muertos y en el culto al soberano, en la plástica de las sepulturas y en la representación política. En la época en la que este texto fue producido el mundo estaba lleno de estatuas del emperador romano. La reverencia rendida a estas imágenes servía para probar la fidelidad de los pueblos sometidos, que podían conservar sus cultos, costumbres y leyes locales mientras permanecieran leales al Imperio romano, y esta lealtad tenía que manifestarse públicamente en la veneración de las imágenes del emperador. Las imágenes surgen, por una parte, «de abajo», del deseo de los deudos de establecer contacto con los ausentes, y por otra parte, «de arriba», de la necesidad de representación de las instituciones go-

bernantes, es decir, de una presencia mediada por las imágenes en el conjunto de la zona dominada por ellas.

El verdadero aguijón de esta crítica de la religión concierne menos al origen, y mucho más a las consecuencias del culto a las imágenes. Aquí el texto se entrega a las suposiciones más aventuradas:

> Con sus ritos infanticidas, sus misterios secretos,
> sus delirantes orgías de costumbres extravagantes,
> ni sus vidas ni sus matrimonios conservan ya puros.
> Uno elimina a otro a traición o le aflige dándole bastardos;
> por doquiera, en confusión, sangre y muerte, robo y fraude,
> corrupción, deslealtad, agitación, perjurio,
> trastorno del bien, olvido de la gratitud,
> inmundicia de las almas, inversión en los sexos,
> matrimonios libres, adulterios, libertinaje.
> Que es el culto de los ídolos sin nombre
> principio, causa y término de todos los males (Sb 14, 23-27).

El reproche contra los idólatras se ha transformado de manera fundamental. El segundo mandamiento y la historia del becerro de oro no hablan de la religión de los Otros. Ésta no es ni perseguida ni expuesta al ridículo; simplemente no aparece a la vista. De lo que se trata es de la propia religión y de su forma correcta. No se debe adorar ninguna imagen, porque eso implicaría la adoración de otros dioses, y Yahweh es un dios celoso, que castiga terriblemente tales infidelidades. Que otros pueblos adoren a sus dioses en imágenes es algo que queda a su libre elección. No se trata de eso. La crítica de la religión comparada no es el tema del decálogo. Pero «Sabiduría de Salomón» es un texto surgido en el Helenismo, en una época de conflicto entre «joudaismos» y «hellenismos»[28]. En ese momento la mirada se ha ampliado de modo universal, y no sólo son condenadas las formas falsas de la religión judía, sino que también las demás religiones son condenadas y maldecidas en su conjunto, en tanto que paganismo. Sólo entonces adquiere el tema de la idolatría la intensidad de la intolerancia interreligiosa e intercultural. La diferencia entre Israel y los pueblos es intensificada, como diferencia entre verdad y mentira, así como entre bendición y maldición. Sólo con ello surge el concepto de idolatría en el sentido de criterio universalmente válido de religión verdadera. Este concepto de idolatría depende totalmente del monoteísmo exclusivo, para el que no se trata de adorar sólo a Yahweh y no adorar a ningún otro dios junto a él, sino de negar por

---

[28] Véase M. Hengel, *op. cit.*

completo la existencia de otros dioses y con ello, de acusar a todas la demás religiones de adorar a pseudodioses y, a través de esta equivocación, implicarse cada vez más profundamente en todas las formas de maldad, mentira y crimen. El núcleo de esta crítica consiste en que con el monoteísmo como «idea regulativa», las religiones de la imagen quedan desprovistas de toda orientación ética.

II

# MONOTEÍSMO, ¿UNA CONTRARRELIGIÓN CONTRA QUÉ?

## MONOTEÍSMO *VERSUS* POLITEÍSMO

Monoteísmo y politeísmo son conceptos que proceden de los debates de controversia teológica de los siglos XVII y XVIII y que son completamente inadecuados para la descripción de religiones antiguas. Ni hubo jamás religiones que se definieran por el concepto de multiplicidad, es decir, que en lugar del lema *heis theos* (un dios único) hubieran elegido como lema la fórmula *polloi theoi* (muchos dioses), ni tampoco hubo nunca (quizás hasta el recrudecimiento del islam en el siglo XIII) una religión que sostuviese un monoteísmo puro y estricto, sin intervención de seres mediadores o angélicos. La unidad de dios no es sólo la invención del monoteísmo, sino también el tema central de las religiones politeístas. Esta tesis, que por ejemplo el neoplatónico inglés Ralph Cudworth ya había sostenido en el siglo XVII[1], se ve ilustrada por centuplicado en los himnos dedicados a los dioses del antiguo Egipto[2]. La contraposición de unidad y multiplicidad es enteramente inapropiada como instrumento para la descripción y clasificación de religiones antiguas. El criterio no es la unidad de dios, sino la negación de «otros» dioses. Esta negación no atañe a la «religión», sino a la «teología», esto es, a la teoría de dios, tal como es sostenida por los teólogos y después trasladada de manera más o menos consecuente y duradera a la praxis religiosa.

---

[1] *The Intellectual System of the Universe*, Cambridge, 1678, véase *Moses der Ägypter*, cit., pp. 119 ss.

[2] *Moses the Egyptian*, cit., pp. 168-207. En la edición alemana esta sección fue considerablemente acortada, dadas mis numerosas publicaciones sobre el asunto en lengua alemana.

También está en relación con la distinción entre teología y religió el otro argumento que con frecuencia se me objeta: que un monoteís mo tal como yo lo he postulado basándome en la distinción mosaic no ha existido jamás en la realidad histórica, o al menos no ha existi do en la Biblia. A este respecto se hace referencia a la creencia pre deuteronómica y extradeuteronómica en YHWH, que reconoce junt a YHWH a una *parhedros**, como por ejemplo la Asherat-YHWH d Kuntillat Ajrud o la Anat-YHW de Elefantina. O se hace referencia a las legiones celestiales y los ángeles, sin los que las formas de creen cias judías más tardías no son siquiera concebibles. En el caso de cristianismo se menciona la Trinidad. A partir de tales premisas se lle ga a la conclusión de que nunca ha existido el monoteísmo puro (o en todo caso, sólo lo habría hecho en el islam), de ahí que también la distinción mosaica sería un mero constructo teórico. En el mismo nivel se encuentra el argumento de que el aniconismo nunca habría sido llevado a la práctica de manera estricta, de que evidentemente tanto en el Israel antiguo como en el clásico y en el de la Antigüedad tardía habría habido imágenes, y de que ciertamente el propio cristianismo habría supuesto un completo retorno a las imágenes. Así, la distinción mosaica no podría tener mucho contenido.

La distinción mosaica no implica, como ya se ha puesto de relieve al comienzo, ningún giro crucial en la historia, sino más bien un acontecimiento, un momento, en tanto que generalmente es trasladada de golpe a la realidad cotidiana. A estos momentos monoteístas pertenece también, y con gran probabilidad como su ejemplo más temprano, la revolución del Akhenatón de Amarna. En ella, una vez más, lo decisivo no es si se trataba realmente de un «monoteísmo puro», porque junto al único dios solar Atón, también el rey, e incluso la reina, seguían recibiendo cierto culto, y hasta el animal sagrado del dios solar, el toro Mnevis, era tolerado. Es mucho más determinante el hecho de que, muy en el sentido de la distinción mosaica, los dioses y cultos de la religión tradicional fueran abolidos y perseguidos. Aquí, en el Egipto del siglo XIV a.C., se distinguió por primera vez entre verdadero y falso en el ámbito de la religión, y esta distinción fue llevada a la práctica con todas sus consecuencias políticas, culturales, sociales y, sin duda, también psíquicas. Claro está que esta revolución no supuso un giro crucial hacia el monoteísmo, sino que quedó como un mero momento monoteísta, a pesar de haber dejado tras de sí las huellas más persistentes en la historia del espíritu y de la religión; y sin duda implicó un giro, aunque tampoco en sentido

* Divinidad auxiliar, las dos figuras a las que aquí se hace referencia son divinidades auxiliares femeninas. *[N. del T.]*

monoteísta, sino más bien panteísta. Tras el episodio monoteísta de la época de Amarna la cultura egipcia no retornó simplemente al politeísmo tradicional, sino que intentó encontrar una conciliación entre la nueva idea de la unidad de dios y la tradicional multiplicidad de dioses. La solución fue la idea del dios único oculto, que se manifiesta en la multiplicidad de los dioses inmanentes al mundo en tanto que sus nombres, símbolos, imágenes, miembros, aspectos.

La Biblia se hace eco de varios «instantes monoteístas» que pronto recayeron en prácticas politeístas o sincretistas. No es, por tanto, ningún argumento contra la tesis de la distinción mosaica que ésta no haya encontrado respaldo en la historia de la religión, en el sentido de que ni en el Israel antiguo ni en el judaísmo temprano se haya dado un monoteísmo estricto. La distinción mosaica forma parte de una teología del Antiguo Testamento, pero no de una historia de la religión de Israel[3], en todo caso, no antes de Josías, si es que se acepta cierta historicidad en la reforma cultual de Josías (II R, 22-23). La distinción mosaica no se puede fechar, está en los textos, pero sin duda desde Akhenatón ha sido trasladada a la realidad histórica con mayor o menor violencia una y otra vez, y finalmente ha originado, en un proceso que se prolonga durante muchos siglos, un giro que ha transformado en su sentido al menos al mundo occidental e islámico.

Con el concepto de la distinción mosaica no se hace referencia a ninguna situación histórica, sino a una posición espiritual. Igual que en el caso de la unidad de dios, en el aniconismo se trata también de algo que atañe a la teología y no a la religión. Una religión comprende siempre una plétora de posiciones diversas, y ante todo, la Biblia, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, es de una polifonía que no tiene rival. Dondequiera que me remita, hay una voz y una posición en ese concierto polifónico: la voz del «partido de YHWH solo», en la terminología de Morton Smith y Bernhard Lang[4], la postura del Deuteronomio y de la escuela deuteronomista, la voz del Deutero-

---

[3] Véase B. Janowski y N. Lohfink (eds.), *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des alten Testaments?*, *JBTh* 10, Neulirchen-Vluyn, 1995; B. Janowski y M. Köckert (eds.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Gütersloh, 1999; O. Keel, «Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?», en F. L. Hossfeld (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Friburgo, 2001, pp. 88-109. La categoría de la distinción mosaica permite resolver la debatida cuestión de «¿Teología o historia de la religión?», que prendió en el estudio del Antiguo Testamento a raíz de R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 vols., Göttingen, 1992, en el sentido de un no sólo-sino también. Con la distinción mosaica y la introducción de un concepto de verdad exclusivo se abre la escisión entre exigencias normativo-sistemáticas y praxis religiosa.

[4] M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Nueva York, 1971; B. Lang, *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Múnich, 1981.

Isaías. Lo que me interesa no es si las pretensiones de estas posiciones fueron alguna vez trasladadas a la realidad histórica hasta sus últimas consecuencias, sino el hecho de que fueron, en suma, formuladas y registradas. Que la prohibición de imágenes ocupa un lugar muy prominente en la Biblia no se desmiente en modo alguno por el argumento de que en Israel sí había imágenes, y quien piense que en el libro del Éxodo no se trata de idolatría, está pasando por alto la historia del becerro de oro.

Posiblemente sea también el monoteísmo en el sentido estricto de veneración exclusiva de un único dios una idea regulativa que nunca pueda ser institucionalizada hasta sus últimas consecuencias, que es sostenida por figuras individuales como Akhenatón o los profetas bíblicos, o por movimientos como el movimiento de «YHWH solo», o bien la escuela deuteronomista. La historia del monoteísmo es la historia de los instantes monoteístas, que sobre la base de la distinción mosaica y de su potencial revolucionario han desarrollado fuerzas vigorosas y transformadoras del mundo, pero que nunca se han dejado establecer a largo plazo, en el sentido de un avance irreversible que no pueda volver a dar marcha atrás. El sentido originario de esta idea, para insistir en ello una vez más, no es que sólo exista un dios, sino que al lado del único dios verdadero sólo existen dioses falsos, cuya veneración es condenada de la forma más enérgica. No es lo mismo. La afirmación de que sólo existe un dios se deja conciliar enteramente con la aceptación, e incluso con la adoración de otros dioses, siempre que la relación entre dios y dioses no se piense en el sentido de la exclusión, sino de la subordinación. El punto decisivo no es la unidad, sino la exclusión.

Por eso, en vez de monoteísmo y politeísmo, debería hablarse mejor de religiones exclusivas y no exclusivas, pero con ello también aquí el concepto de religión ha de ser reemplazado por el de teología. No se trata de religión, sino de ideas teológicas. El monoteísmo es una de tales ideas, el politeísmo no. No ha sido construido como idea hasta la Edad Moderna. Así que la cuestión no es si la religión del antiguo Israel era politeísta o monoteísta, sino si puede encontrarse la idea monoteísta en los escritos del Antiguo Testamento, y si pueden citarse en la realidad histórica portadores y grupos que hayan defendido esta idea en una determinada situación histórica. La Biblia hebrea es un texto polifónico. Para cada voz hay una contraparte. La distinción mosaica es el tema de una voz determinada, no una religión establecida de manera duradera.

Esto vale también para un concepto como el de contrarreligión, que implica los conceptos de monoteísmo y distinción mosaica. La contrarreligión es un estado de agregación, en el cual una religión no puede mantenerse de manera consecuente durante largo tiempo. Nin-

guna de estas religiones secundarias ha podido (y quizá tampoco haya querido) evitar a la larga albergar en sí elementos de las religiones primarias rechazadas por ella en tanto que paganas. Con todo ello, llevan consigo un «momento contrarreligioso», que en determinadas situaciones puede desencadenarse una y otra vez. Entre ellas se cuenta, por ejemplo, la agudización de la distinción mosaica en la Contrarreforma, como reacción frente al sincretismo de platonismo y cristianismo del Renacimiento[5], la «teología dialéctica» de un Karl Barth, que respondió al protestantismo cultural liberal de fines del XIX, con su relativización histórica de las pretensiones de verdad cristianas, y en época más reciente, aunque de modo muy diferente y sobre todo en formas muy diferentes, los fundamentalismos modernos, que se presentan como una cultura reactiva frente a la modernización, secularización y «occidentalización» del mundo.

Es por tanto totalmente consecuente que el movimiento monoteísta más temprano del que tenemos noticia haya permanecido con carácter de episodio: la religión de Amarna. Aquí nos encontramos, ya en su primera entrada en escena, con la idea monoteísta y con la violencia teoclasta como algo que corresponde a un determinado momento histórico, junto con el cual se extingue, y que no puede establecerse a largo plazo. Mi suposición es que el pensamiento monoteísta nunca habría podido establecerse de forma distinta a la de una tradición escrita. La idea monoteísta sólo se deja fijar a largo plazo en tanto que corpus textual, pero no en tanto que religión institucionalizada, al menos no en toda su rigurosidad, pureza y coherencia. Esta forma de «institucionalización a través de la escritura» no fue alcanzada por primera vez en Egipto, sino en Israel.

/Recapitulemos: «monoteísmo» es una idea regulativa, «politeísmo» es la caracterización de una práctica religiosa que se opone a dicha idea. Nunca ha habido religiones que se hayan declarado partidarias del politeísmo en tanto que idea regulativa./La denominación de «politeísmo» es un concepto polémico del monoteísmo, que no es adecuado más que para la descripción del propio monoteísmo como una contrarreligión que excluye polémicamente a las otras religiones. A decir verdad, el concepto de politeísmo ha sido constituido históricamente como un concepto sustitutorio neutral para el concepto indudablemente polémico y denunciatorio de idolatría («paganismo»), pero las implicaciones negativas del concepto precedente han recaído sobre él, porque, las cosas como son, tiene exactamente el mismo significado en sentido amplio.

---

[5] Véase: J. ASSMANN, «Zoroaster/Zarathuštra in der Gedächtnis- und Forschungsgeschichte des Abendlandes», *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), Leipzig, pp. 308-315.

La distinción mosaica entre religión verdadera y falsa encuentra su expresión formativa y normativa más importante en el relato del Éxodo de Egipto, que representa algo así como el mito fundacional del monoteísmo. Egipto representa el mundo del paganismo, de las religiones primarias, de las que se deslinda el monoteísmo y a las que deja tras de sí de una vez por todas con su salida de ese mundo. Esta significación, que el propio relato bíblico atribuye al antiguo Egipto, hace el problema interesante a ojos de los egiptólogos. ¿Cómo se muestra el monoteísmo en sus orígenes y en sus manifestaciones cuando es contemplado desde Egipto, es decir, desde un mundo en el que se ubica su origen y del cual se deslinda? Se ve entonces enseguida, por ejemplo, que hay dos vías muy diferentes que conducen al monoteísmo, o mejor dicho: hay dos formas muy diferentes de monoteísmo, que se alcanzan respectivamente por vías totalmente distintas. Una de ellas, la vía evolutiva, conduce a un monoteísmo inclusivo, que no representa otra cosa que una fase de madurez del politeísmo. La otra vía, revolucionaria, conduce por el contrario a un monoteísmo exclusivo, que no se alcanza a través de un proceso de desarrollo, sino sólo a través de una ruptura revolucionaria con todo lo anterior. Únicamente para este monoteísmo exclusivo es válida la distinción entre religión verdadera y falsa.

La historia de la religión de Egipto nos confronta con ambas formas de monoteísmo. La reforma religiosa del faraón Akhenatón, que hacia mediados del siglo XIV a.C. rechazó la religión tradicional en su totalidad e instauró en su lugar el culto a un único dios del Sol y de la Luz, ha de entenderse como un monoteísmo exclusivo y revolucionario. La subsiguiente teología de la época ramésida, que junto a la reinstauración del mundo de los dioses tradicional desarrolló la idea de un ser supremo oculto, que se manifestaba en el mundo de los dioses politeísta como una forma de su viraje hacia el mundo, se presta a ser comprendida como un monoteísmo inclusivo y evolucionista, que encuentra estrechos paralelos en los estadios tardíos de las religiones mesopotámica, griega e hindú.

También el monoteísmo veterotestamentario ha de ser clasificado como un monoteísmo revolucionario y exclusivo. Su carácter exclusivo encuentra una expresión suficientemente clara en el primer mandamiento. Nada sería menos adecuado al dios bíblico que la idea de que los demás dioses no fueran otra cosa que el reflejo colorido de su viraje hacia el mundo. Más difícil de determinar es el carácter revolucionario de esta religión. Es evidente que aquí se ha de distinguir estrictamente, como ya he recalcado, entre el desarrollo histórico de la religión de Israel por una parte y la semántica del texto bíblico por

otra parte. La historia de la religión revela como algo más que cuestionable que haya habido alguna vez una «revolución» monoteísta que se pueda comparar, ni siquiera de lejos, a la revolución de Akhenatón. Sin embargo, los textos hablan, como hemos dicho, de una multitud de acciones muy violentas, de las que al menos la reforma de Josías presenta el carácter de una subversión revolucionaria, en cuyo transcurso se extirpan radicalmente todas las huellas de una religión premonoteísta. Como quiera que se haya impuesto el monoteísmo veterotestamentario en verdad, de manera evolutiva o revolucionaria, los textos sitúan a este proceso, con evocadora mirada retrospectiva, indudablemente bajo la luz de un hecho revolucionario, que tuvo que acabar con muchas falsas religiones para poder imponer la religión verdadera. Esta semántica no puede ser despachada tachándola meramente de ficción. Tampoco parece ganarse mucho con calificar a estos textos simplemente de «tardíos», datándolos en época postexílica, o incluso helenística. En lo que respecta a mi planteamiento, es bastante indiferente la cuestión de a partir de cuándo, o dicho directamente, si puede hablarse en absoluto también en la realidad histórica de un monoteísmo revolucionario «realmente existente». Lo que me interesa es el hecho de que el monoteísmo en la teología del Antiguo Testamento se considera a sí mismo revolucionario y se implanta con gran violencia en el lugar de religiones más antiguas, condenadas como falsas y prohibidas. Es este monoteísmo revolucionario y exclusivo el que ha de ocuparnos aquí. Es el único que se basa en la distinción entre religión verdadera y falsa, que yo he denominado distinción mosaica, y en la cual se sustenta en última instancia la distinción entre dios y mundo[6].

En el ámbito de la historia es evidentemente Akhenatón quien puso en práctica esta distinción por primera vez. A diferencia del caso de Moisés, nos las vemos aquí con la historia, y no con la teología (retroproyectiva). Akhenatón no exigió «no debéis tener ningún otro dios junto al dios único de la Luz y del Sol, Atón». Simplemente abolió los demás dioses y no tuvo por válida ninguna mención ulterior a ellos, ni siquiera condenatoria. La exclusión se consumó en la práctica, no discursiva ni teóricamente. A pesar de ello, está justificado hablar de la distinción mosaica, y no de la «distinción de Akhenatón». La distinción de Akhenatón no llegará a ser una figura de la memoria articulada discursivamente, codificada y canonizada; como tal, la distinción se vincula mucho más con el nombre de Moisés. A pesar de

[6] En su libro *Weltbilder der Religionen*, Zúrich, 2001, caracteriza el científico de la religión de Zurich Fritz Stolz al monoteísmo como «distinción de Dios y mundo» (cap. 8, pp. 139-212).

ello estamos en nuestro derecho de suponer que la distinción mosaica está presente, como teología implícita, también en las acciones de Akhenatón. Es en el marco de este punto en común entre el monoteísmo de Akhenatón y el de Moisés donde saltan a la vista con mayor fuerza las diferencias entre ambos.

El monoteísmo del Akhenatón de Amarna era un monoteísmo del conocimiento. Tras él hay una nueva imagen del mundo: todo el ser, el conjunto de la realidad, se debe al efecto del sol, que por medio de sus rayos produce luz y calor, y por medio de su movimiento engendra el tiempo. A partir de este descubrimiento de que el sol no sólo generaba la luz, sino también el tiempo, concluyó Akhenatón que los demás dioses eran innecesarios para la generación y la conservación del mundo, y por ende, eran inexistentes, puras patrañas. Por ello sus templos fueron cerrados durante el mandato de Akhenatón, sus cultos y fiestas abolidos, sus imágenes destruidas y sus nombres borrados. Esto es algo completamente distinto del proyecto mosaico. En Moisés no se trata de una nueva cosmología, sino de un nuevo orden político, de legislación, constitución, alianza y pacto. Su objetivo es un monoteísmo político, un monoteísmo del pacto. No dice: «No hay otros dioses aparte de mí», sino: «Para ti no hay otros dioses», es decir, tú no debes tener otros dioses. La existencia de los demás dioses es aquí enteramente reconocida, a diferencia del caso de Akhenatón. De otro modo, la exigencia de fidelidad no tendría ningún sentido. Esos otros dioses no son negados, pero son *prohibidos*. Adorarlos no sólo será considerado locura, sino el peor de los pecados. El concepto de «falsa» religión tiene, pues, en Akhenatón y en Moisés un sentido bien diferente. En el caso de Akhenatón se trata de una falsa imagen del mundo, en el de Moisés se trata de infidelidad, más exactamente, de la violación de un pacto. La primera es una categoría cognitiva, un asunto relativo al conocimiento, mientras que la otra es una categoría política, un asunto relativo al pacto. El monoteísmo bíblico es político en su núcleo, que sale a la luz muy claramente en el libro del Éxodo, y también en el Deuteronomio, pero se diluye en lo cognitivo y en lo ontológico en el Deutero-Isaías y en otros textos relativamente tardíos, y se desarrolla en el curso de los siglos hasta llegar a la certeza de que sólo hay un dios y de que los gentiles no adoran a «otros» dioses, sino a dioses inexistentes, a «ídolos» incluso.

El *mono*teísmo tiene, pues, ante todo, un sentido político. No se puede servir a dos señores. O bien establezco una alianza con dios, o bien con el faraón, pero no con los dos a la vez, como tampoco podía en aquellos tiempos un pequeño Estado como Judá establecer una alianza con Taharqa y con Asurbanipal simultáneamente. Este «o bien... o bien» no se había dado hasta entonces en la religión. Uno podía ser especialmente devoto de una divinidad, pero eso no implicaba atraerse la ira y los celos de los demás dioses, como tampoco se ofendía a la divinidad

preferida al ofrecer un sacrificio a otra. Los celos del dios bíblico son un afecto político. No corresponden a los celos del enamorado o la enamorada, sino a los del socio en un pacto. A pesar de ello, también se habla a menudo en este contexto, especialmente en Oseas, de amor sexual y de adulterio, aunque no se trate más que de metáforas para referirse a la alianza política/Pero la propia alianza no es ninguna metáfora, sino la cosa en sí misma. Es la nueva forma, en religión, de la relación entre dios, hombre, sociedad y mundo la que aquí se instaura. Esta nueva relación sólo puede establecerse con un dios único/Así se llega al monoteísmo. Eso no quiere decir que no haya otros dioses, sino que éstos no tienen significado político, permanecen excluidos de esa alianza, de esa nueva relación con dios. Por ello debería hablarse, con mayor precisión, de un monoyahwismo, como se expresa claramente en la fórmula «YHWH *ehad*» de la oración del *«shemah»**. YHWH es único, es el único dios al que Israel se vincula.

## Monoteísmo como anticosmoteísmo

Sólo se puede entender el monoteísmo revolucionario, exclusivo, cuando también se entiende el politeísmo contra el que se dirige. Esto se deriva del reconocimiento de que este monoteísmo no ha surgido por evolución a partir del politeísmo, sino que lo ha excluido en tanto que paganismo. Aunque él mismo, como hemos dicho, tiene pretensión de validez universal y coloca en el lugar de los muchos dioses tribales y nacionales politeístas al dios único, creador y sustentador del mundo, igualmente válido para todos, también establece con la superación de las diversas fronteras una nueva frontera mucho más decisiva: la frontera entre religión verdadera y falsa. Sólo a partir de la posición definida como falsa, que es tanto en el caso de Moisés como en el de Akhenatón la religión egipcia tradicional, se entiende qué es lo que ha de considerse como verdadero[7]. El monoteísmo re-

---

* Oración extraída de Dt 6, 4-9; Dt 11, 13-21 y Nm 15, 37-41, que comienza con las palabras «Escucha *(shemah)* Israel, nuestro Dios es YHWH, YHWH es Uno *(ehad)*». *[N. del T.]*

[7] La tesis de que sólo se reconoce una verdad cuando se comprende lo que ésta delimita como falso, es válida naturalmente sólo en las ciencias de la cultura, no en sentido teológico. Kart Barth ciertamente no suscribiría esta tesis. Entonces sería una verdad relativa, pero no absoluta. Quisiera subrayar aquí que yo no abordo este tema desde el punto de vista de la teología, sino de la ciencia de la cultura. Yo trato el monoteísmo revolucionario como un fenómeno histórico y como una determinada semántica cultural, que pretendo iluminar desde su contexto, y como en mi opinión aquí se trata de una semántica fuertemente polémica, antagónica, quiero decir que nosotros, como historiadores y científicos de la cultura, sólo podemos comprenderla a partir de lo que ella excluye como lo que se opone a ella. Los científicos de la cultura son relativistas metódicos, independientemente de que puedan creer más allá de eso.

volucionario o exclusivo es antipoliteísmo. Pero, ¿qué quiere decirse con esto?

Nosotros comprendemos cómo es el dios de una religión monoteísta, aunque no creamos en él. Es el creador y sustentador del mundo, cuyo destino gobierna, un dios invisible, oculto, espiritual, extramundano, extratemporal, extraespacial, tal como es invocado por Moisés en la ópera de Arnold Schönberg *Moisés y Aarón*:

> ¡Dios único, eterno, omnipresente,
> invisible e inimaginable!

No debemos entretenernos aquí más en mostrar que éste no es (todavía) el dios del Antiguo Testamento; el dios de Schönberg concuerda mucho más con el concepto de dios moderno e ilustrado, tanto protestante como judío, el cual el lector actual con mayor o menor esfuerzo retroproyecta también al monoteísmo antiguo, logrando así sentirse como en casa al leer el texto bíblico. Pero lo que es el mundo de los dioses de una religión politeísta es algo que no podemos ni entender, ni mucho menos creer en ello. Debemos en primer lugar reconocer que esta comprensión se nos ha perdido tras más de 2.000 años de monoteísmo. En esto quizá pueda ayudar un poco la egiptología, que desde hace 180 años ha intentado comprender el mundo egipcio. Esta contribución no ha de malentenderse como un alegato en defensa del politeísmo, ni tampoco como una crítica del monoteísmo. La egiptología es el estudio de una cultura, no una teología. Busca conocer y comprender, y se abstiene de toda valoración normativa. Ocuparse de Egipto quiere decir seguir la pista del camino que al menos la humanidad occidental ha recorrido en su desarrollo cultural. Reconstruir este camino no quiere decir ni mucho menos pretender desandarlo, algo que además me parece completamente imposible. Pero sí considero importante dar cuenta de las decisiones y maniobras que marcaron ese camino para ver qué opciones fueron rechazadas frente a las que fueron adoptadas y nos han configurado. En mi libro *Moisés el egipcio* yo intento mostrar que el mundo occidental no se ha desembarazado por completo de la añoranza de Egipto como encarnación de las alternativas rechazadas.

Así pues, ¿qué es y qué hace un mundo de dioses, en oposición al dios único, tal como nos ha sido confiado por nuestra tradición occidental? Si imaginamos al mundo como un cuadrado de dios, cosmos, hombre y sociedad, entonces está claro desde un principio que este cuadrado se transformará en triángulo si ponemos en lugar de dios un mundo de dioses. Un mundo de dioses no se enfrenta a los mundos de cosmos, hombre y sociedad, sino que es un principio

que los penetra de manera estructurante, ordenadora y dotadora de sentido. Un mundo de dioses constituye en primer lugar al cosmos, que es considerado como un proceso sinérgico de fuerzas que cooperan y se enfrentan unas a otras. En cualquier caso, en Egipto es cierto que el cosmos es menos un espacio bien ordenado y más bien un proceso exitoso, resultado cotidiano de la acción de los dioses. Con ello queda claro que el principio de la multiplicidad está inscrito de manera irrebasable en esta imagen del mundo, y de qué modo lo hace. El proceso cósmico perdería su carácter sinérgico si fuera concebido como la organización de un único dios. En segundo lugar, un mundo de dioses constituye el Estado y la sociedad, gracias a que los dioses efectivamente ejercen un dominio terrenal. Todas las grandes divinidades son dioses de una ciudad, todas las colonias significativas son ciudades de un dios. El culto no es otra cosa que el servicio debido a los dioses en tanto que señores de la ciudad. Así, un mundo de dioses estructura en la dimensión político-cultual la estructura política de la sociedad, determina la pertenencia de cada uno a una comunidad cívica, festiva y cultual, determina la relación de las colonias con las ciudades, de las ciudades con las regiones, y de las regiones con la capital, y define de este modo la identidad política de los países y de todas sus subdivisiones hasta el nivel más bajo, hasta el ciudadano individual. También aquí se muestra el significado y la necesidad irrenunciable del principio de multiplicidad. Esta identidad sociopolítica tan rica en subdivisiones se desdibujaría en una masa gris si los múltiples dioses fueran sustituidos por un dios único. En tercer lugar, y ésta es quizá la función del politeísmo más difícil de comprender, un mundo de dioses constituye el mundo del destino humano, que se representa como un todo dotado de sentido con sus alegrías y penas, sus crisis y soluciones, sus etapas vitales y transiciones a partir de los destinos de los dioses, esto es, de los mitos. Los mitos cuentan cosas acerca de los dioses, y fundan con ello las disposiciones de la vida humana. También esta función creadora e instauradora de sentido depende totalmente del principio de multiplicidad. Los dioses despliegan su destino únicamente en relación unos con otros. El mundo de los dioses se articula así como una teología cósmica, política y mítica, y es bajo la forma de discurso sobre el cosmos, sobre los órdenes estatal y cultual y sobre los destinos míticos como lo divino se deja plasmar en el lenguaje.

El monoteísmo se dirige en particular contra la teología. Se trata de la multiplicidad, cierto es, pero lo decisivo no es el principio numérico de la multiplicidad, sino la indistinción entre dios y mundo, a la que necesariamente se somete la multiplicidad. Lo divino es el mundo en el que se inscriben las tres dimensiones de la naturaleza, el Estado y el

mito[8]. El politeísmo es cosmoteísmo. Lo divino no se puede desligar del mundo. Pero de este desligamiento es de lo que se trata en el monoteísmo. Lo divino se emancipa de su atadura simbiótica al cosmos, la sociedad y el destino y se presenta frente al mundo como una magnitud independiente. Al mismo tiempo, el hombre también se emancipa de su relación simbiótica con el mundo y se transforma en un individuo autónomo, esto es, teónomo, en asociación con el dios único, extramundano pero dirigido hacia el mundo. En esto se basa la más decisiva de todas las consecuencias psicohistóricas del monoteísmo. «Libertad» en sentido religioso no quiere decir nada más que esto. El monoteísmo no atañe únicamente a la imagen de dios, sino también a la del hombre. Queda claro, a partir de esto, que un retorno al politeísmo y a Egipto no puede ser conveniente. Seríamos incapaces de hacerlo, ahora que hemos pasado por este largo proceso de emancipación y diferenciación. En tanto que occidentales, no podríamos vivir en ningún ámbito espiritual que no estuviera escindido por la diferencia mosaica. Con el Éxodo de Egipto, por decirlo así, fue cortado un cordón umbilical[9] que no puede volver a unirse de nuevo. Con el Éxodo de Egipto hemos sido liberados, liberados de lo que el libro del Éxodo describe como la opresión faraónica, y con ello también de lo que desde el punto de vista del monoteísmo parece una implicación mortal en el mundo. En el mismo movimiento también lo divino sale con el Éxodo de Egipto de su inmanencia en los órdenes cósmico, cultual, político y social. En última instancia, la distinción mosaica equivale a la distinción entre dios y mundo, y con ello funda también la distinción entre hombre y mundo.

Esta ruptura de la relación simbiótica con el mundo es indicada con el concepto de «integración en el mundo» y con la fórmula de «no al mundo» (*Moses der Ägypter*, p. 247), que para Erich Zenger es «apenas

---

[8] En estas tres dimensiones se reconocen sin dificultad las tres «teologías» que Varrón distinguió en sus *Antiquitates rerum divinarum*: La «teología natural» (*Theologia naturalis:* dimensión cósmica) de los filósofos, la «teología poética» (*Theologia fabularis:* dimensión mítica) de los poetas y la «teología política» (*Theologia civilis:* dimensión política) de los sacerdotes y ciudadanos, véase G. Lieberg, «Die Theologia tripertita in Forschung und Bezeugung», *ANRW* I/4 (1973), pp. 63-115; *ibid.* «Die Theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens», *Rheinisches Museum für Philologie* 125 (1982), pp. 25-52; A. Dihle, «Die Theologia tripertita bei Augustin», en H. Cancik *et al.* (eds.), *Geschichte - Tradition - Reflexion* (Fs. Martin Hengel), Tubinga, 1996, pp. 183-202. La dimensión que falta aquí es la histórica. Precisamente esta dimensión es colocada por el monoteísmo en primer plano. Ésta es una de las tesis básicas de la obra de Martin Buber *Moses*, Zúrich, 1948, así como del libro de Rodney Stara, *op. cit.*, cuyo conocimiento debo agradecer a Ulrich Nolte.

[9] Rolf Rendtorff pone reparos a la frase: «Egipto es el vientre del que surgió el pueblo elegido, pero el cordón umbilical se cortó para siempre con el establecimiento de la distinción mosaica» (*Moses der Ägypter*, cit., p. 242). Él «no entiende la metáfora del seno materno en este contexto». Me remito a Dt 4, 34, donde se dice que Dios ha elegido a Israel, «un pueblo en el seno de (otro) pueblo», *goy mi-qereb goy*. La palabra hebrea *qereb* es muy fuerte, puede querer decir también «entrañas», «seno materno».

comprensible». Como es de esperar, Zenger remite, con razón, a la «relación con el mundo y la orientación hacia el más acá» del Antiguo Testamento, así como a la «tierra» como «don salvífico de dios» por excelencia. También Gerhard Kaiser y Rolf Rendtorff protestan contra la imputación de la negación del mundo. Todo ello es completamente correcto, pero es algo muy distinto de la creencia en la divinidad del mundo. Con la distinción entre dios y mundo, en cualquier caso, surge la posibilidad de una nueva distancia respecto del mundo, una reserva interna hacia lo que es sólo «terrenal», una relativización de la inserción total en el mundo. Quien se halla sobre la base de la distinción mosaica, no se siente en absoluto como en casa en este mundo. Desde el punto de vista de Egipto, el camino de Europa se presenta como la ruptura de las relaciones simbióticas entre dios y mundo, a favor del dios transcendente y de la verdad revelada. Momentos extremos en este camino son la negación radical del mundo de la gnosis y la visión protestante del mundo como «valle de lágrimas». Admito de buen grado que la religión del antiguo Israel no era una religión de salvación. Pero eso no quiere decir que no encuentren expresión, ya en algunos pasajes del Antiguo Testamento, ideas que se desarrollarán plenamente en las religiones de salvación que se constituirán posteriormente. En este sentido, aquí se trata, si no de religión, de una teología, o dicho con más precaución: del planteamiento de una teología del distanciamiento, que se opone a las religiones de una integración en el mundo consumada como la egipcia[10].

Lo contrario del monoteísmo no se llama politeísmo, ni siquiera paganismo e idolatría, sino cosmoteísmo, la religión del dios inmanente y de la verdad velada, que se muestra y se oculta en miles de imágenes, imágenes que no se excluyen lógicamente, sino que se aclaran y se complementan unas a otras. Ahora vemos con mayor claridad a favor de qué y contra qué ha tomado partido Occidente con su opción por el cristianismo y el monoteísmo; pero ante todo vemos que la alternativa excluida, el cosmoteísmo reprimido en el monoteísmo, acompaña como una sombra a la religión y a la historia intelectual de Occidente, y la acecha una y otra vez, en oleadas. La religión de Goethe, por ejemplo, era el cosmoteísmo, la verdad velada de la inmanencia divina, y Goethe no está solo en esto de ningún modo. Ya en el Renacimiento, la visión del mundo del cosmoteísmo antiguo retornó con los textos antiguos y las obras de arte con la fuerza de un retorno de lo reprimido. De este retorno responde Moisés el egipcio.

---

[10] En su libro *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, 1932 [ed. cast.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1946]. Henri Bergson introduce la distinción entre «religiones estáticas» y «religiones dinámicas», que aproximadamente corresponde a la distinción entre las religiones de la inserción en el mundo (o «religiones de la reconciliación», en la terminología de Theo Sundermeier) y las religiones de la distancia del mundo (o religiones de la redención).

El más importante título honorífico que el monoteísmo lleva por bandera es la justicia. Con la creencia en el dios único, esto es, la convicción general de las religiones monoteístas, la moral y el derecho llegan al mundo. «Lo decisivo es que precisamente a través del monoteísmo bíblico la ética hace su entrada en la religión (decálogo), algo que es una novedad, pues los dioses de Babilonia, Asiria o Canaán no tenían nada que ver con la ética en este sentido»[11]. En esta formulación, el enunciado no es del todo falso, pero sí resulta problemático si la «entrada en la religión» se entiende como «entrada en el mundo», tal como pretende su autor, Hannes Stein[12]. El monoteísmo es también, ante todo, un logro civilizador. Mientras que los dioses paganos se preocupan de la pureza de los sacerdotes, la corrección de los ritos y la abundancia de los sacrificios, el dios de la Biblia es el único, o el que más se interesa por la justicia. A este dios no se le sirve con apetitosas víctimas sacrificiales, sino con buenas obras y caridad. Los profetas no se cansarán de insistir en este punto. De hecho, en vano se buscará algo semejante en Egipto y Mesopotamia. A pesar de ello se encuentra en un texto egipcio del Imperio Medio la asombrosa frase: «Es mejor recibida la buena conducta del justo que el buey de aquel que comete injusticia». Pero el texto prosigue: «Compórtate para con dios, de modo que él haga igual para contigo, con grandes víctimas, que provean abundantemente al altar, con inscripciones»[13]. En Egipto se «comporta» uno «para con dios» cuando se abastecen con abundancia los altares, y en el resto del mundo extrabíblico esto no ha debido de ser muy diferente. Pero en el monoteísmo se comporta uno para con dios al «tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios» (Mi 6, 6-8). En consecuencia –este reproche se objeta una y otra vez contra el concepto de la distinción mosaica– la referencia del monoteísmo a la distinción entre verdadero y falso pasa por alto el asunto que verdaderamente importa. No se trata de verdadero y falso, sino de justicia e injusticia, libertad y opresión. El monoteísmo ha liberado al hombre para la responsabilidad moral.

Este reproche es totalmente legítimo. El tema del libro del Éxodo, esto es algo que de hecho no puede discutirse, no es la distinción en-

---

[11] J. Manemann, «Götterdämmerung. Politischer Antimonotheismus in Wendezeiten», cit. pp. 28-49, cita p. 46.

[12] H. STEIN, *Moses und die Offenbarung der Demokratie*, Berlín, 1998, p. 29.

[13] *Merikare* pp. 128-130, A. VOLTEN, *Zwei Altägyptische Politische Schriften. Die Lehre für König Merikare und die Lehre des Königs Amenemhet* (Analecta Aegyptiaca IV), Copenhague, 1945, p. 68.

tre religión verdadera y falsa, sino la distinción entre esclavitud y libertad. Ahora bien, en *Moisés el egipcio* no me interesaba la cuestión de sobre qué trata el libro del Éxodo, sino de cómo ha sido entendida en términos mnemohistóricos la oposición en él desarrollada entre Egipto e Israel, y de cómo ha acuñado la tradición occidental la imagen de Egipto. A pesar de ello este reproche es relevante y merece una discusión más amplia, a efectos de la cual en esta sección quisiera cambiar la orientación de la pregunta y tratar el texto bíblico no desde el punto de vista de la mnemohistoria, sino de la exégesis. Estoy de acuerdo en que en el libro del Éxodo se trata de la distinción entre esclavitud y libertad, y constato que al menos coincidimos en el punto de que el libro del Éxodo presenta una distinción. A partir de este punto yo argumento que en la nueva religión introducida en él se trata en primerísima línea de temas como la libertad, la ley, la justicia, esto es, de teología política, y precisamente esto es definido como la verdadera religión. Por primera vez en la historia de la religión, justicia, ley y libertad se definen como los temas centrales de la religión, lo que constituye la innovación revolucionaria de la distinción mosaica. La falsa religión se da a conocer políticamente mediante la opresión, el despotismo, y la ausencia de ley y de justicia. El monoteísmo es en su núcleo teología política. En eso estoy completamente de acuerdo. Pero no debemos olvidar tampoco que en la historia del becerro de oro, que también se encuentra en el libro del Éxodo, se trata de idolatría y no de liberación, aunque también la prohibición de las imágenes admita, como se mostrará más adelante, una significación teológico-política.

Cuando se interroga a las fuentes no desde la perspectiva «mnemohistórica» (¿cómo han sido leídas?), sino con relación a lo que quieren decir según el estado de los conocimientos de la filología actual, queda clara una cosa: la historia del Éxodo de Egipto representa el proceso de emancipación de dios como un acto de liberación política. Se trata aquí del éxodo del ámbito de la esclavitud hacia la libertad. En verdad, libertad no es una palabra bíblica y no se encuentra en este contexto, pero la alianza sellada con dios en el Sinaí es notoriamente concebida como una liberación de la servidumbre humana. En esto coincido totalmente con mis críticos, en particular con Klaus Koch y Rolf Rendtorff[14]. Pero eso no quiere decir ni mucho menos que en la distinción mosaica no se trate de «verdadero y falso», sino únicamente de «libre y no libre». En el caso de «libre y no libre» se trata más bien de una determinación relativa al contenido de aquello

[14] Véase mi libro *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Múnich, 2000. Este libro no está planteado mnemohistóricamente, sino históricamente. Por ello naturalmente llega a posiciones distintas a las de *Moisés el egipcio*.

que tiene que valer como «verdadero y falso». La falsa religión se da a conocer como degradante, envilecedora del hombre, esclavizadora. Pero no creo que el monoteísmo bíblico se pueda reducir a derecho y justicia. Por supuesto, Yahweh monta en cólera por la injusticia ejercida contra los pobres, pero en el libro del Éxodo se enoja ante todo por el becerro de oro, en cuya elaboración y adoración nadie fue oprimido ni explotado. Lo que mis críticos indican acerca de la libertad y la justicia es correcto, pero no es todo lo que hay.

El instrumento de la liberación de la esclavitud egipcia, y de toda otra esclavitud, es la ley, en eso también coincido plenamente con mis críticos: no se trata tanto de fundar un Estado como de *desembarazarse del principio Estado* y fundar una *sociedad* antiestatal, en la que el principio de la estatalidad se encuentre en la menor medida posible[15]. Este impulso antiestatal se escenifica en el relato como la oposición frente a Egipto. Egipto es, en tanto que encarnación de la estatalidad, el ámbito de la esclavitud, no de la idolatría. No es de la falsa religión, sino de la falsa política, de la que se autoexcluye Israel con el Éxodo de Egipto y la alianza con Yahweh. La falsa política es la hybris faraónica, el gobierno como opresión, esclavización, privación de derechos, maltrato. A quien experimente la ley como una carga y una obligación se le dirá: acuérdate de que fuiste un esclavo en Egipto. Desde el interior, desde la perspectiva del texto bíblico, el monoteísmo es originariamente y en primer lugar una religión de la liberación de la opresión egipcia y la fundación de una forma de vida alternativa, en la cual un hombre no domina sobre otros, sino que los hombres se asocian en libertad para someterse a una alianza establecida con dios. En la escenificación narrativa del Éxodo de Egipto se muestra la fundación del monoteísmo como un movimiento de resistencia respaldado por dios. Al liberarse los hombres del yugo del faraón y de su opresión degradante, se emancipa a la vez también lo divino o lo sagrado de su representación política y se convierte en un asunto que atañe exclusivamente a dios, que aquí por primera vez toma el cetro de la actuación histórica en la mano y separa, o al menos tiende a separar, la salvación de la disposición del poder terrenal. A partir de ahora la religión y la política son cosas distintas, cuyo concierto ha de ser negociado trabajosamente y cuya unidad sólo puede ser obtenida violentamente. Estoy totalmente

[15] Cfr. N. Lohfink, «Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen», en J. Schreiner (ed.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*, Quaestiones Disputatae 110, Fribrugo, 1987, pp. 33-86, especialmente p. 44. También en otro estudio utiliza Lohfink refiriéndose al antiguo Israel el concepto de «sociedad de contraste»: «Der gewalttätige Gott des Alten Testaments», en *Der eine Gott der beiden Testamente, Jahrbuch f. Bibl. Theologie* 2, Neukirchen, 1987, pp. 106-136, especialmente pp. 119 ss.

de acuerdo con Rolf Rendtorff y con otros cuando consideran la «teología política» del libro del Éxodo como su núcleo primario y la cuestión de la idolatría como secundaria. Pero esa consideración no es válida desde el punto de vista de la mnemohistoria. En el Helenismo y en la Antigüedad tardía la idolatría fue trasladada al punto central de modo cada vez más intenso en tanto que encarnación de la falsa religión, y en las discusiones de controversia religiosa del siglo XVII se vinculaba al concepto del paganismo la idolatría, mucho más que la injusticia y la opresión.

Quizá el primer caso de una unificación forzosa y violenta de poder y salvación en la historia de la humanidad coincida sorprendentemente con la primera aplicación de la distinción mosaica entre religión verdadera y falsa. En el conjunto de la historia faraónica no hay ningún caso tan extremo de deificación estatal como la religión de Amarna. Éste es el punto en el que Akhenatón y Moisés, el monoteísmo egipcio y el bíblico, se muestran como antípodas. El dios que Akhenatón colocó en el lugar del mundo de los dioses tradicional era el sol, una fuerza natural, una energía cósmica. Con ello Akhenatón permaneció dentro de los límites del cosmoteísmo. Únicamente el propio Akhenatón podía entablar una relación personal con esa divinidad no mítica, cósmica; para los hombres ese dios no era más que el sol, fuente de la vida, pero no de una orientación ética o de intervenciones transformadoras del destino. En el espacio que surgió se colocó el propio rey. Se ofreció a los hombres como el dios del individuo y de una religiosidad personal. Quien se vinculase a él y le pusiera en su corazón encontraría la salvación, pero su ira recaería sobre quien negase su doctrina:

> Muestra su ira contra quien ignora su doctrina
> Y su gracia hacia quien la reconoce[16].

Ésta era la forma en la cual Akhenatón distinguía entre verdadero y falso, creyentes y paganos. Akhenatón monopolizó el vínculo entre dios, hombre y sociedad, y con ello restituyó y agudizó considerablemente el monopolio religioso del Estado, que hasta entonces había tenido en Egipto la forma de la realeza sacra, pero que en el curso del Imperio Nuevo, desde el siglo XV a.C., había sido socavado por diversas ideas de religiosidad personal e inmediatez divina individual. En Akhenatón alcanzan la hybris faraónica y la deificación del Estado sus formas más extremas, contra las que reacciona el mito del Éxodo.

---

[16] M. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten*, *Bibliotheca Aegyptiaca* VIII, Bruselas, 1938, p. 86; 15-16.

No es ciertamente una casualidad que justamente la primera aplicación de la distinción mosaica condujera a una unificación forzosa de poder y salvación. Remite a una ambivalencia inscrita en el monoteísmo desde el principio. Por un lado, el monoteísmo supone junto con la distinción entre verdadero y falso también la distinción entre poder y salvación. El dios transcendente ya no se deja representar por los gobernantes terrenales; en tanto que Señor de la historia se encarga personalmente de la realización de la salvación. Ciertamente éste no es el dios de Akhenatón, que no era ni transcendente, ni un dios de la historia, sino el sol. Sin embargo, aquí la distinción entre verdadero y falso también conduce a una redefinición radical del vínculo entre poder y salvación. El dios único ostenta un título real, su nombre es escrito en cartuchos, y entra a formar parte como socio decano en una corregencia con el rey. Así, el rey ya no «representa», como había hecho hasta entonces, al dios ausente en la tierra, sino que ambos gobiernan juntos, uno como potencia cósmica, el otro como potencia político-moral. Así se da aquí, junto a la distinción entre poder y salvación, una intensificación de su vínculo. Pero también en los entornos monoteístas del judaísmo temprano, del cristianismo y muy especialmente del islam se volvieron a producir una y otra vez unificaciones forzosas semejantes –en el sentido de la teocracia, del cesaropapismo bizantino o del poder terrenal de los dirigentes espirituales–. Una y otra vez, cuando el monoteísmo deja de ser un movimiento de resistencia político y se establece como régimen dominante, su teología política pasa poco a poco de ser crítica del Estado a ser legitimación del Estado.

Sin embargo, si se considera al monoteísmo desde el punto de vista de sus orígenes y se observan estos orígenes desde la perspectiva del mundo que les precedía, entonces se muestra que el sentido político –o la consecuencia política– de la distinción mosaica yace en la separación entre poder y salvación. En los comienzos de la realeza faraónica, contra la que se dirige Moisés, se daba la unidad indistinguible, casi natural (y sólo en Akhenatón exagerada violentamente) de poder y salvación. El rey egipcio es, en tanto que hijo de dios, a la vez el intermediario de la salvación y la encarnación de la orientación hacia el mundo de dios. El monoteísmo, al convertir la salvación en un asunto exclusivo de dios y retirar el poder de manos de las instancias terrenales, sólo mantiene en lo que respecta al gobierno un rey que ha de someterse profundamente a la Torah y estudiarla día y noche. En el fondo, desaparece la realeza; en el judaísmo adopta la forma escatológica del mesianismo, y en el cristianismo se cumple en la figura de Jesucristo y su reino, que no es de este mundo. También aquí se niega una relación simbiótica con el mundo, a saber, la idea de que en las formas de poder político se manifiesta lo divino que habita en el mundo. Tal relación ya no ha de volver a darse.

## Derecho y moral en el mundo «pagano» y la teologización de la justicia en el monoteísmo

La «esclavitud» pertenece, al igual que la «idolatría», a las construcciones polémicas de los «paganos» que se hallan al otro lado de la distinción mosaica. Desde el punto de vista de Israel, el Estado egipcio es considerado el «lugar de la esclavitud»; pero, ¿cómo se muestra desde el punto de vista de las fuentes egipcias? De manera sorprendente, el Estado egipcio también se ve a sí mismo como un instrumento y una instancia de liberación. En lengua egipcia, como en la Biblia, no existe la palabra «libertad», pero el asunto al que se refiere es transferido, como en la Biblia, al concepto de la «salvación». El Estado es el defensor de una «justicia salvadora»[17]. Se establece en la tierra para instaurar la justicia y liberar a los débiles de la opresión de los poderosos. En Egipto el Estado libera a los hombres de la opresión del estado de naturaleza, en Israel la ley libera a los hombres de la opresión del Estado.

Sobre la tarea salvadora del rey, esto es, del Estado, de expulsar la injusticia de la tierra y de instaurar la justicia versa un «tratado cultual-teológico»[18] sobre el rey como adorador del dios solar. La última estrofa dice:

> Ra ha instituido al rey
> en la tierra de los vivientes
> para siempre jamás,
> para hablar de justicia a los hombres, para apaciguar a los dioses,
> para hacer surgir la Ma'at (justicia), para aniquilar la Isfet (injusticia).
> Él (el rey) ofrece sacrificios divinos a los dioses
> y sacrificios de muerte a los transfigurados.

La tarea del rey en la tierra consiste en realizar la Ma'at y en expulsar la Isfet. Eso quiere decir en concreto hablar de justicia a los hombres y satisfacer a dioses y muertos con sacrificios. Así que también en el mundo egipcio ocupa la idea de justicia un lugar central. Pero en esta justicia no se trata de *law and order*. Debemos distinguir entre una «justicia de arriba» y una «justicia de abajo». La justicia de arriba es un órgano del Estado, instituido para proteger a los gobernantes de la rebelión, a los propietarios del robo, y al orden de todo

---

[17] J. Assmann, B. Janowski y M. Welker (eds.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, Munich, 1998; B. Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, Neukirchen-Vluyn, 1999.

[18] Cfr. J. Assmann, *Re und Amun, Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Friburgo y Göttingen, 1983, pp. 24 ss.

tipo de perturbadores. En la idea egipcia de Ma'at se trata de una justicia de abajo, de una justicia salvadora, que viene en auxilio de pobres y débiles, de desposeídos y privados de derechos, de viudas y huérfanos proverbiales[19]. La justicia no es instaurada desde arriba, sino reclamada desde abajo. Según la concepción egipcia, no es un órgano del Estado, sino al contrario: el Estado es instituido para realizar la justicia en la tierra.

También en la Biblia se trata de la justicia salvadora, de la justicia de abajo. Aquí son los profetas quienes la reclaman. Hablan por orden de dios y hacen frente al Estado. No existe nada semejante en el mundo del Oriente Antiguo. De ahí que sea natural la interpretación que explica que el monoteísmo, tal como lo predican los profetas, ha sido el primero en traer esta idea de justicia al mundo. Pero en vez de profetas había en el mundo del Antiguo Oriente espejos de príncipes y textos sapienciales, que recordaban al rey, es decir, al Estado, su tarea de imponer la justicia salvadora en el mundo. Sus autores no son profetas que hablen por orden de dios, porque precisamente aquí se trata de principios de la conducta y de la vida en común sencillos y relativamente profanos. En Egipto destaca principalmente una obra literaria que se conoce con el título de *Las quejas de los campesinos*[20]. Cuenta la historia de un habitante de un oasis que con su miserable producción se traslada a Egipto para intercambiarla por cereales, y que tras ser desvalijado por el camino reclama sus derechos ante el príncipe responsable de la administración de justicia de la región en cuestión en nueve discursos perfectamente estructurados y de alto nivel poético, en los que presenta ante el príncipe los principios fundamentales de la Ma'at. No puede imaginarse una caracterización más clara de la justicia de abajo. El hombre del oasis cumple la misma función y proclama las mismas exigencias que los profetas bíblicos, pero en una manera que le es propia y sin apelación divina.

La tradición monoteísta ha olvidado sistemáticamente este antecedente de la idea de justicia bíblica, pues sostiene la opinión de que precisamente era la idea de justicia la que ella había hecho valer por primera vez en este mundo en el curso de su transformación de la

---

[19] Véase J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Múnich, 1990.

[20] Desgraciadamente aún no poseemos una traducción completa legible de este texto de tanta importancia. Véase por el momento la hermosa traducción parcial de E. HORNUNG, *Meisterwerke altägyptischer Dichtung*, Zúrich, 1978, pp. 9-22. Para la interpretación del texto véase A. GNIRS (ed.), *Reading the Eloquent Peasant*, Proc. of the International Conference on The Tale of the Eloquent Peasant at the University of California, Los Ángeles, 27-30 de marzo de 1997, *Lingua Aegyptia* 8, Göttingen, 2000. La más reciente traducción inglesa se encuentra en R. PARKINSON, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, Oxford, 1997.

realidad. Esto es falso, puesto que la justicia estaba en el mundo desde hacía mucho tiempo; sin ella no habría funcionado la convivencia humana. Pero en el mundo egipcio, como hemos visto, su lugar estaba entre los hombres, no entre los dioses. Los hombres exigen justicia, los dioses ofrendas sacrificiales. La justicia es, en su origen, algo más bien profano o secular. La religión y la ética tienen raíces distintas[21] y constituyen en las religiones primarias esferas separadas, aunque también en mutua relación de múltiples modos. En el monoteísmo por primera vez se funden en una unidad inseparable. Lo incomprensible de esta fusión, que es una de las innovaciones sobresalientes del monoteísmo bíblico, es subrayado con frecuencia desde el punto de vista de la egiptología[22]. La ética, escribe por ejemplo E. Otto, «en suma se vincula sólo de manera vacilante y tardía con la religión»[23], y M. Lichtheim establece que «(religion and) ethics were, and are, two distinct avenues of thought»[24].

Lo que sirve como lugar común en la egiptología es en otros dominios de la vida intelectual todavía un problema candente. Quien por ejemplo sostenga que la ética y la religión no tienen en su origen nada que ver, supone también que puede haber una ética sin religión. Con esta suposición Pierre Bayle desencadenó una tormenta de indignación en torno a 1700[25]. Incluso un Voltaire contradijo esta tesis y dijo que si dios no existiera, habría que inventarlo, porque de otro modo no podría instaurarse la justicia en la tierra. Pero la cuestión es incluso hoy día objeto de controversia, y la tesis de que en lo relativo al derecho, a la moral y a la justicia se trata originariamente de bienes terrenales y no celestiales, sigue desencadenando ocasionalmente en círculos teológicos una profunda inquietud. Yo mismo he tenido ocasión dos veces en el último año de presentar ante una audiencia de teólogos mi opinión sobre el origen profano de la justicia. La primera vez se me discutió con paciencia y comprensión[26]. Pero la segunda vez, en las Salzburger Hochschulwochen 2000, un hombre de iglesia llegó incluso a afirmar que las consecuencias de mi postura conducirían «al aborto, a parques humanos en el sentido de Sloterdijk

---

[21] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit.

[22] Cfr. por último con gran énfasis y apelando a numerosos predecesores M. Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, Orbis Biblicus et Orientalis 155, Friburgo, 1997, pp. 89-99.

[23] *Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur*, Heidelberg/Nueva York, 1969, p. 60.

[24] *Moral Values in Ancient Egypt*, cit., p. 89.

[25] *Pensées diverses à l'occasion de la comète* [1682], *Œuvres diverses* III, La Haya, 1727, pp. 9 ss. Véase W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Questiones. Themen und Gestalten der Philosophie II, Stuttgart, 1998, pp. 68 s.

[26] Véase Ch. Gestrich (ed.), *Moral und Weltreligionen*, Beiheft 2000 zur Berliner Theologischen Zeitschrift, Berlín, 2000, pp.129-170.

y a nuevos Auschwitzs»; de forma tan amarga (y ciega) defiende la Iglesia todavía hoy el dogma de la inseparable unidad de monoteísmo y justicia[27].

Pero muy al contrario, mi tesis del origen terrenal de la idea de justicia sale en defensa del monoteísmo contra objeciones como las que le planteó por ejemplo Friedrich Nietzsche. Nietzsche denunció los principios de la justicia salvadora como «moral de esclavos»[28]. También él la consideró una invención del monoteísmo bíblico y vio por tanto en ellos la religión de los privados de derechos y privilegios, nacida del resentimiento hacia el helenismo y el romanismo triunfantes, que representaban los valores «aristocráticos» de la nobleza y la riqueza, la fuerza y la belleza. El propio Max Weber le dio vehementemente la razón en esto[29]. Quien contra ellos pueda mostrar que los principios bíblicos de la justicia salvadora también se encuentran por igual en la tradición sapiencial de las culturas del Antiguo Oriente y constituyen las bases de una forma generalmente difundida de Estado, vida y comunidad, absuelve al monoteísmo bíblico de esta objeción, y además puede aclarar que estos principios no tienen nada que ver con el resentimiento y la moral de esclavos[30]. Por el contrario, se trata aquí de una verdadera moral de señores, de la moral de señores que son conscientes de su responsabilidad hacia abajo y que en tanto que señores saben perfectamente qué es lo que hay por debajo de ellos y a qué se dirigen sus cuidados. No se es señor gracias a la fuerza y la belleza, sino a través de una estructura de dependencia que impone a uno una responsabilidad extraordinaria. De ahí que los señores egipcios se declarasen partidarios de esta moral en sus inscripciones funerarias, a pesar de tratarse de una justicia desde abajo, que, como en la mencionada historia del campesino, también es reclamada por representantes del estrato inferior.

El monoteísmo no ha traído al mundo el derecho y la justicia, que ya estaban en él desde mucho antes. Y a pesar de ello, la memoria monoteísta tiene razón en cierto sentido: bien es cierto que el monoteísmo

---

[27] J. ASSMANN, «Religion und Gerechtigkeit», en H. Schmidinger (ed.), *Gerechtigkeit heute. Anspruch und Wirklichkeit*, Innsbruck/Viena, Salzburger Hochschulwochen, 2000, pp. 13-30.

[28] F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Erste Abhandlung: «Gut und Böse», «Gut und Schlecht», edición crítica, ed. por G. Colli y M. Montinari, vol. 5, Berlín/Nueva York, ²1988, pp. 257-289 [ed. cast.: *Genealogía de la moral*, Primer tratado: «Bueno y malvado», «bueno y malo», Madrid, Alianza, 1997, pp. 33-71].

[29] Max Weber en su estudio sobre el judaísmo antiguo se ha hecho eco de la tesis del resentimiento con gran aceptación por su parte, véase E. FLEISCHMANN, «Max Weber, die Juden und das Ressentiment», en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Fráncfort, 1981, pp. 263-286.

[30] J. Assmann, *Ma'at*, cit., pp. 273-278.

no ha inventado la justicia, como se afirma, pero sí la ha convertido por primera vez en un asunto que concierne inmediatamente a dios. Hasta entonces el mundo no había conocido a ningún dios legislador. Dios como juez que vela por el derecho y la justicia, que recompensa a los justos y castiga a los delincuentes –esta idea era absolutamente central en Mesopotamia y Egipto–. En Egipto la justicia es una idea divina, pero el derecho y las leyes son una institución humana. Por ello atañen al rey, que una y otra vez tiene que promulgarlos y ponerlos en vigor, y en los casos de clemencia también tiene que anularlos. Con ello no hace la competencia a los dioses, sino que representa el principio divino de la justicia y representa lo divino en la tierra. Pero es soberano en su creatividad legislativa. El dios bíblico reclama para sí exactamente esa soberanía jurídica cuando se presenta como legislador. Él, por su parte, sí hace la competencia al rey, se coloca en su lugar y le desplaza del trono de la realeza jurídica soberana. Este tipo de poder no tiene otro lugar en el horizonte del monoteísmo bíblico[31].

Tampoco carece de toda legitimación histórica el monoteísmo cuando reclama para sí el título honorífico de la justicia y cuando lleva el derecho por bandera. Ninguna religión «pagana» había hecho del derecho su asunto principal. Pero la tradición monoteísta ha olvidado que en el mundo antiguo el Estado era quien respondía del derecho y la justicia, y exactamente en el sentido de una justicia salvadora que incluye derecho y clemencia, como caracteriza a la justicia divina la representación bíblica. El logro del monoteísmo no consiste en la introducción, sino en la «transferencia» de derecho y justicia desde la tierra y la experiencia humana como fuentes jurídicas al cielo y la voluntad divina[32]. En la medida en que el monoteísmo convierte a la justicia en un asunto de dios, es decir, la «teologiza», la eleva al rango de verdad religiosa. La justicia es incorporada en la esencia de la religión verdadera, y con ello la privación de derecho, la inmoralidad y la mala conducta se sitúan bajo el signo del «paganismo».

Por ello la Biblia presenta a la religión pagana no sólo como idolatría, sino también, y a la vez, como privación de derecho y mala conducta. Idolatría e inmoralidad van de la mano. Se trata, ciertamente, de un grave error desde el punto de vista de la egiptología, cuando no directamente una difamación consciente; también los «paganos e idólatras», como por ejemplo los babilonios y los antiguos egipcios, tenían representaciones morales altamente desarrolladas; sólo que para ellos no estaban ancladas en la religión, sino en otros dominios com-

---

[31] Véase J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Múnich, 2000, pp. 46-52.

[32] Sobre el concepto de «transferencia», y para ejemplos de ese proceso véase *Herrschaft und Heil*, cit.

parativamente profanos de la vida cultural. Junto al Estado como la forma de institucionalización de la justicia es preciso mencionar aquí ante todo a la «sabiduría» como el mundo discursivo correspondiente en cuyo marco las ideas pertinentes se desarrollan, codifican y establecen. La Biblia ha heredado estas tradiciones sapienciales del Oriente Antiguo, en parte incluso en la forma de traducciones de secciones de textos completas, por ejemplo de la doctrina egipcia de Amenemope[33]. La expresión egipcia para esta tradición es *sbzjj.t*, literalmente «doctrina de la educación»[34]. Lo que pretenden enseñar estos textos no es propiamente sabiduría, sino buena conducta, por lo que las normas de la mesa y las reglas de comportamiento pertenecen por igual a ellos como axiomas eminentes de la relación con el prójimo. La expresión egipcia que es central aquí es Ma'at[35]. Ma'at es una diosa, de modo que tampoco aquí nos movemos en una esfera completamente alejada de la religión. La esfera de la justicia es profana sólo relativamente, no absolutamente. Es relativamente profana porque las prescripciones de pureza ritual, por ejemplo, no se cuentan entre las normas morales. Aquí no encontramos ninguna prescripción del tipo: el cabrito no ha de cocerse en la leche de su madre. Todo el dominio de las leyes rituales, de las *cearemonialia* en Tomás de Aquino o de los *huqqim* en la tradición rabínica[36] está ausente aquí. Preceptos de pureza, tabúes y demás hubo naturalmente en Egipto en abundancia, pero no pertenecían a la enseñanza moral general.

Es probable que originariamente en Israel las cosas no fueran muy distintas. En la Biblia topamos con exactamente el mismo tipo de normas de vida que se presentan en las doctrinas sapienciales egipcias y mesopotámicas[37]. Esta normas de vida no tienen el estatus de *misvot*, obligaciones sagradas impuestas por dios, sino más bien el de consejos totalmente humanos basados en una larga experiencia, en el saber tradicional de generaciones. Este tipo de sabiduría relativamente profana se vincula en la Biblia con el rey Salomón como figura simbólica, de igual modo que el sagrado derecho divino se vincula con Moisés. Moisés responde del derecho divino, de esa forma de justicia que procede de la alianza con dios y por ende del centro mismo de la religión, de esas leyes cuyo cumplimiento mantiene al hombre en conexión –en alianza, en pacto– con dios. Estas leyes son condensadas en alemán,

---

[33] Véase D. RÖMHELD, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22, 17-24, 12*, Berlín/Nueva York, 1989.

[34] Cfr. La hermosa antología de H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, Zúrich, 1988.

[35] Véase J. Assmann, *Ma'at*, cit.

[36] Véase J. Assmann, *Moses der Ägypter*, cit., n. 137.

[37] Véase por ejemplo G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen, 1970; B. LANG, «Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf. Zur Lebenslehre im Alten Testament», en A. Assmann (ed.), *Weisheit*, Múnich, 1991, pp. 177-192.

inglés, francés, etc. de buena gana en singular como «la Ley», como equivalente del término hebreo *Torah*, pero en tanto que esa palabra quiere decir «instrucción», se refiere a los cinco libros de Moisés y comprende junto a la ley también la historia. Esta ligazón de ley e historia es decisiva: sobre ella se basa la exclusividad de la ley. Este derecho es igual de sagrado que la historia; son las leyes del pueblo de dios, y fundan la justicia del pueblo de dios, no una ética general.

En clara oposición a esta exclusividad del derecho mosaico está la validez universal de la sabiduría salomónica. El libro de Proverbios contiene todas las colecciones de proverbios posibles, entre ellas incluso una que ha sido traducida en bloque del egipcio[38]. Los proverbios sapienciales constituían un saber que estaba ampliamente difundido en todo el oriente del Mediterráneo. El carácter exclusivo y sagrado del derecho mosaico contrasta con el carácter universalmente válido, y en comparación profano, de la sabiduría salomónica. También en esto es preciso delimitar el concepto de lo profano. En efecto, Hokmah no es una diosa como la egipcia Ma'at, pero toda esta compilación de la sabiduría lleva como encabezamiento la frase: «el temor de dios es el principio de la sabiduría» (Sal 111, 10; cfr. Pr 1, 7; 9, 10; Si 1, 14), y esta frase coloca a la sabiduría sobre un fundamento religioso. En la posterior hermenéutica rabínica Hokmah y Torah se acercan mucho, e incluso se confunden en ocasiones en una misma figura. Pero aquí hablamos acerca de los orígenes. Y ahí debería quedar claro que la sabiduría en Israel tiene un origen tan mundano y alejado del culto como en Egipto.

La idea de que las religiones «paganas» no han conocido la moral no corresponde por tanto a la realidad. Únicamente es cierto que la moral no pertenece en sentido estricto a la religión, al culto sacrificial ni a sus reglas de pureza. Pertenece al ámbito de una sabiduría mundana, a menudo corporativa o cortesana. Concierne a la convivencia de los hombres y no al trato con lo divino. Mi tesis es, pues, que la justicia no nació en el seno de la religión, sino que se infiltró desde fuera en la religión. Con ello, no sólo la religión es «eticizada», sino que también y ante todo, la justicia es teologizada o sacralizada. Este proceso se muestra del modo más claro cuando es contemplado desde Egipto, pues los textos egipcios antiguos no sólo ponen a la vista el origen comparativamente profano de la moral, sino también los comienzos de su teologización.

La transición egipcia hacia una teologización de la justicia se encuentra en la idea del tribunal de los muertos, que comenzó a impo-

---

[38] D. Römheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22, 17-24, 22*, cit.

nerse en el umbral entre el tercer y el segundo milenio. Con esta idea, la justicia se coloca sobre un fundamento divino. A pesar de que la realeza renunciase en cierto momento a la pretensión de haber sido instaurada por el dios creador para la imposición de la justicia en la tierra, el individuo tenía que dar cuenta de su conducta en vida ante los dioses tras su muerte[39]. Pero las normas de las que se trataba en el tribunal de los muertos no eran distintas de las normas de la vida social: no matar, no robar, no mentir, no practicar la impudicia, no traicionar al rey, no insultar a dios, no tocar ninguna posesión del templo, pero también cosas mucho más sutiles como por ejemplo no denigrar a nadie delante de sus superiores, no ser el causante de ningún dolor, no dejar a nadie hambriento, no provocar lágrimas, no maltratar a ningún animal, no aumentar al comienzo del día la carga de trabajo prescrita, no reñir ni pelear, no espiar a nadie, no mirar mal a nadie, no ser colérico ni violento, no envanecerse y no hacer oídos sordos a las palabras de la verdad[40].

El verdadero paso hacia una teologización de la justicia en Egipto no es pues la instauración del Estado, sino la idea del tribunal de los muertos. A través de ella las normas de la ética se ponen sobre una base teológica. En cualquier caso, aquí dios todavía no hace su entrada como legislador, sino como juez. Esta distinción es ciertamente decisiva. El derecho según el cual dios juzga a los hombres en Egipto no es el derecho divino, sino la sabiduría humana. Dios juzga según los mismos criterios que el mundo contemporáneo y la posteridad. Quien ha vivido en armonía con los hombres también está en armonía con dios. La Biblia por primera vez traza aquí una frontera bien definida y formula la idea de que también es posible sufrir en aras de la justicia. Únicamente en el marco de una religión en la que dios no sólo aparece como juez, sino también como legislador, será concebible la idea de que el juicio de los hombres y el juicio de dios puedan discrepar ampliamente. Con este paso la justicia se convierte en un asunto de dios y es emplazada en el mismo centro de la religión. Éste es, de hecho, el primer logro del monoteísmo bíblico.

El monoteísmo ha teologizado, esto es, ha convertido en asuntos de dios, las tradiciones jurídicas y morales que encontró a su llegada, y las ha incorporado en el núcleo del edificio de tres alturas de su canon. En tanto que instrucción dada por dios, en tanto que *Torah*, gozan de obligatoriedad absoluta e independiente del tiempo. En los libros de los

---

[39] Véase del autor, *Ma'at*, cit., cap. 5: «Ägypten. Eine Sinngeschichte», pp. 178-195; J. Assmann, B. Janowski y M. Welker (eds.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, cit.

[40] *Totenbuch*, cap. 125, véase E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zúrich, 1979, pp. 233-245.

profetas, *Nebi'im*, la instrucción atemporal dada por dios recibe una actualización temporal y una interpretación histórica. En los *Ketubim*, la bella literatura, la sabiduría mundana, es compilada bajo la forma de temor de dios y piedad vividos. Sólo en este plano encontramos paralelos en las culturas del Oriente Antiguo. Ni siquiera el Código de Hammurabi ha obtenido en la historia de su recepción grados de obligatoriedad comparables a los de ninguno de los Ketubim. La Torah y los Profetas no tienen paralelos. La palabra del rey, la ley concreta decretada y puesta en vigor, es generalmente oral, en ningún caso supera la temporalidad. Pronto el siguiente rey decretará otra ley. La justicia es eterna, pero el derecho se transforma de generación en generación, se encarna en reyes y administradores de justicia, pero no en escrituras sagradas.

Al teologizar el derecho y elevarlo a derecho de dios, el monoteísmo liberó a los hombres de la creencia equivocada de que sin un rey que les decretara el derecho, se rebanarían el pescuezo mutuamente. Con ello, la alianza entre Estado y justicia, hasta entonces nunca cuestionada, es sacada de quicio. Es lícito vincularse consecuentemente a este espíritu de liberación y oralización, para no sucumbir a la creencia equivocada de que sin un dios-juez que nos vigile constantemente, no se habrían instaurado en la tierra la dignidad y los derechos humanos. La humanidad ciertamente no se unificará en una religión común. Pero si religión y derecho tienen raíces distintas, entonces permanece la esperanza de que un día puedan ponerse de acuerdo sobre principios jurídicos comunes. En torno a estos principios las religiones que hayan tomado la justicia por bandera tendrán una palabra importante, quizá decisiva, que decir, pero junto con todas las voces «mundanas», y sin ninguna prioridad sobre ellas, que se hayan consagrado a este asunto.

III

# LA LUCHA DE LOS RECUERDOS. ENTRE IDOLATRÍA E ICONOCLASTIA

## La leyenda de los leprosos y el trauma egipcio de Amarna

Una de las tesis de mi libro sobre Moisés, que ha despertado una protesta particularmente violenta, dice resumidamente: el antisemitismo es en sus más tempranos orígenes egipcios un antimonoteísmo. El monoteísmo, por su parte, es en su origen un anticosmoteísmo. Se dirige contra la divinización del mundo, que implica una divinización del poder. Esta tesis se basa en la suposición de un rastro de recuerdo oculto en la historia del monoteísmo que se retrotrae hasta Akhenatón, es decir, hasta mucho antes del surgimiento del monoteísmo profético de la Biblia. Pero, ¿cómo podemos entender el papel de Akhenatón en esta historia, si no es en el sentido de una influencia directa o indirecta de la religión de Amarna en la Biblia? Algunos de mis críticos se han referido a la gran distancia temporal entre Akhenatón y los profetas, así como a la desaparición de todo recuerdo de Amarna en la posterior tradición egipcia y han negado toda relación entre Amarna y la Biblia[1]. Pero yo no sostengo (como hace por ejemplo Sigmund Freud) que haya una relación directa entre Akhenatón y Moisés, esto es, el comienzo del monoteísmo bíblico. Ni siquiera sostengo que haya habido en alguna parte, en Egipto o en Canaán, residuos y recuerdos de la religión de Amarna, que de manera indirecta hayan podido influir sobre el surgimiento del mono-

[1] Junto a Gerhard Kaiser véase también F. Maciejewski, «Ausschließlichkeitsansprüche in der Holocaustdebatte», en R. Kloepfer y B. Dücker (eds.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg, 2000, pp. 199-214, aquí pp. 204-208. Maciejewski rechaza la remisión de la leyenda de los leprosos de Manetón a la época de Amarna. En su opinión no se trata en ella de «antimonoteísmo», sino de odio a los judíos.

teísmo profético[2]. Mi tesis es más bien que Akhenatón y Moisés h sido relacionados *retroactivamente*. En mi opinión, existe de hecho Egipto un recuerdo diferido y legendario de la época de Amarna, q por muy improbable que parezca permaneció vivo a lo largo de los glos y se adhirió a Moisés y a los judíos en época helenística, cuan los egipcios entraron en contacto con el monoteísmo judío. Los egi cios reaccionaron de manera exageradamente hostil frente al monote mo que les salió al paso en la figura de los judíos porque chocó ellos con una disposición antimonoteísta. Según esta tesis, el único r cuerdo que la época de Amarna habría dejado tras de sí en los egipci sería un complejo de miedo y odio ante toda forma de iconoclasti Este complejo encontró expresión en la leyenda de los leprosos, t como es relatada por Manetón. Así pues, el antisemitismo egipcio también antimonoteísmo en su origen y se explica por las consecue cias psicohistóricas latentes de la época de Amarna.

Para poder fundamentar esta tesis debo entrar en detalles de nue sobre la «leyenda de los leprosos», que ya he tratado por extenso en segundo capítulo de *Moisés el egipcio*. Flavio Josefo la resumió en s panfleto *Contra Apionem*. En este escrito Josefo se enfrenta a los hist riadores helenísticos, en su mayoría de procedencia egipcia, que pre sentaban el Éxodo de los judíos de una manera polémica, que ponía pa tas arriba el relato bíblico. El propio Apión, contra quien se dirige l obra en especial, adopta un lugar predominante en esta antología de pro paganda antijudía. El dossier compilado por Flavio Josefo nos propor ciona una mirada sorprendente a la fase temprana de un pronunciado an tijudaísmo que, de manera completamente inequívoca, se concentra e Egipto. Aquí, en el Egipto ptolemaico y alejandrino, son acuñados po primera vez una serie de clichés que después permanecerán vivos en l posterior historia del antisemitismo hasta la época más reciente. El asun to es relevante porque muestra que el odio a los judíos es mucho má antiguo que el cristianismo, el cual añadirá posteriormente unos cuanto estereotipos antijudíos más a este tenebroso sedimento[3].

El fenómeno de este antijudaísmo precristiano, especialmente egipcio, ha encontrado también en la investigación la atención que se merece. En los últimos años han aparecido dos tratados monográficos del tema, obra del hebraísta berlinés Peter Schäfer[4] y del especialista

---

[2] En cualquier caso podría pensar que el salmo 104 se remonta a una traducción babilónica del Gran Himno, que llegó a Canaán por medio de la correspondencia diplomática con la corte de Amarna y que se introdujo en la poesía autóctona.

[3] Cfr. también E. BALTRUSCH, «Bewunderung, Duldung, Ablehnung: Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur», *KLIO* 80 (1998), pp. 403-421.

[4] P. SCHÄFER, *Judacophobia. The Attitude towards the Jews in the ancient World*, Cambridge, Mass., 1997.

en historia antigua israelí Zvi Yavetz[5]. Hay unanimidad respecto a que este antijudaísmo floreció en el ambiente multicultural de Alejandría, donde una poderosa comunidad de la diáspora judía convivía con griegos y egipcios. No faltaba allí cierta tensión, que condujo principalmente a los egipcios nativos desclasados a un fuerte resentimiento. El desacuerdo reside únicamente en la explicación de la génesis del conflicto. Los unos ven en él un cuadro reactivo, primero egipcio y luego pagano en general, contra el monoteísmo egipcio con su pretensión de exclusividad, que tilda de idólatras a todas las demás religiones. Así entendía por ejemplo Amos Funkenstein este relato del Éxodo como «contrahistoria», una inversión consciente de la historiografía bíblica con el propósito de destruir, mediante la inversión de su relato fundacional, la imagen de sí mismos de los judíos, basada en dicho relato[6]. Por el contrario, Peter Schäfer rechaza esta interpretación por su esencialismo e insiste en la contingencia histórica del proceso, que no se basa en la «naturaleza del asunto», sino que únicamente puede ser explicada por el encadenamiento de constelaciones y acontecimientos históricos determinados, esto es, únicamente por la historia, pero no por el recurso a grandes palabras como la «esencia del judaísmo» o del «egiptismo». Pretende en cualquier caso, como es comprensible por razones de *corrección* política, evitar responsabilizar a los propios judíos del odio suscitado contra ellos. No hay nada más lejos de mi análisis que esa consecuencia. No me interesa la «esencia» del judaísmo, sino la estructura de la distinción mosaica y del monoteísmo exclusivo fundado por ella. Por lo demás, un antijudaísmo aplicado a la idea de elección puede remitirse a una tradición interna al judaísmo, que desde el Talmud hasta Sigmund Freud había reflexionado anticipadamente: «Del monte Sinaí vino el odio a las naciones del mundo»[7]. Eso les proporciona la certeza de que sus sufrimientos no carecen de sentido y no resultan de las contingencias arbitrarias de la historia. En este tipo de esencialismo no se trata de un cliché antisemita, sino de una constitución de sentido histórico de un tema interno al judaísmo.

Mi propia interpretación es igualmente «esencialista», pero busca el núcleo del conflicto no en la «esencia» del judaísmo, sino en la de Egipto, a saber, en una cadena de experiencias traumáticas cuyo impulso originario quisiera identificar con el trauma de la religión de Amarna. Me gustaría volver a argumentar aquí esta interpretación,

---

[5] Z. YAVETZ, *Judenfeindschaft in der Antike*, Múnich, 1996. Véase también E. BALTRUSCH, *Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt, 2002.

[6] A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, 1993, pp. 32-49.

[7] *Talmud de Babilonia*, Tratado Shabbat 89a, cfr. *supra*, cap. 1, sección 3.

que ante todo se basa en el testimonio de Manetón, en la distinci estricta entre la redacción de Manetón y todas las otras versiones la leyenda. Las demás redacciones hablan sin excepción de los judí sin embargo en Manetón no se habla en absoluto de ellos. La úni conexión consiste en una glosa, que evidentemente fue insertada po teriormente en la narración.

Manetón habla de un sacerdote egipcio llamado Osarsiph, que época de Amenofis III (esto es, el padre de Akhenatón, quien fue borrado de las listas de los reyes) se constituyó en líder de un grup de leprosos. El rey había internado a estos leprosos en campos concentración y los había sometido a trabajos forzados. Un augur le había comunicado que los leprosos contaminarían el país y con ell impedirían que él, el rey Amenofis, pudiera ver a los dioses. Osarsip negoció con el rey y consiguió que les dejaran salir a la vieja ciuda hicsa de Avaris, en el Delta oriental. Allí organizó a sus leprosos e una colonia y estableció sus leyes. El primer precepto decía: los di ses no deben ser adorados. El segundo ordenaba comer los animale sagrados y desacatar los tabúes alimentarios habituales. El tercer prohibía el trato con los no pertenecientes a la colonia. Por último, s dice, Osarsiph tomó el nombre de «Moisés». Ésta es la glosa por me dio de la cual, bien el propio Manetón, bien su lector Josefo, estable ció la conexión con el Éxodo. Así coinciden el rey-hereje suprimid y el archiprofeta y legislador judío. A continuación Osarsiph, alia Moisés, consolidó la ciudad, conquistó Egipto y aterrorizó al país du rante 13 años del peor modo posible. Los leprosos quemaron las ciu dades y templos, destruyeron las imágenes de los dioses, transforma ron los santuarios en cocinas y asaron en el espeto a los animale sagrados. El periodo de aproximadamente 13 años corresponde a l duración del sitio de El-Amarna. La acción transcurre durante la épo ca de Amarna. Evidentemente esta leyenda conserva un recuerd vago y diferido del episodio monoteísta de la época de Amarna, cuy carácter teoclasta expresa de manera bastante clara[8].

Manetón ilustra la distinción mosaica desde el lado opuesto, desde el lado de los paganos. A partir del mandamiento de no adorar a los de más dioses encontramos en Manetón la prohibición de adorar a cualquier dios en absoluto. A partir de la prohibición de las imágenes encontramos en él el precepto de destruir las imágenes y sacrificar a los animales sagrados. A partir de la exclusividad autosegregadora de la ley encontramos en él la prohibición del trato con los profanos. Ante

[8] Cfr. también A. Loprieno, *La Pensée et l'écriture*, París, 2002, pp. 110-115. Puede afirmarse que la interpretación de Amarna del relato de Manetón se ha impuesto en general en la egiptología, con la inclusión de otros recuerdos como los de los hicsos, los asirios, los persas.

todo, nos topamos aquí por primera vez con el lenguaje de la enfermedad. Desde el punto de vista de la religión tradicional, que se basa en la distinción de puro e impuro, la nueva religión, con su destrucción de dioses e imágenes, aparece como la peor forma de impureza, como la lepra. Los Padres de la Iglesia retomarán más tarde este lenguaje y lo aplicarán a los paganos e idólatras. Eusebio habla de la «enfermedad egipcia», Teodoreto de la «enfermedad griega». La idolatría es, a sus ojos, una plaga, una adicción contra la cual la ley ha de funcionar como una cura de abstinencia. En el lenguaje de la enfermedad, en particular en la metáfora de la adicción, se articula el saber consciente sobre los aspectos traumáticos de la religión monoteísta con su distinción entre verdadero y falso. Pero ante todo se muestra que el antijudaísmo egipcio se basaba de hecho en una represión, esto es, en un trastorno de la psique colectiva. En el encuentro con el monoteísmo judío los egipcios experimentaron un retorno de lo reprimido frente al que reaccionaron con un fuerte mecanismo de defensa.

El relato de Manetón nos muestra que conceptos como «trauma», «represión» y «latencia» no remiten en absoluto únicamente a fenómenos psíquicos, sino también a fenómenos culturales, y nos muestra también cómo lo hacen. La represión de Akhenatón consiste en la supresión total de todo rastro de la época de Amarna, incluyendo la eliminación de su nombre de las listas de reyes, de modo que se hacía imposible identificar, fechar y localizar el recuerdo traumático de aquella época, que así adquirió rasgos cada vez más vagos y legendarios. De esta forma se estableció una situación de latencia. Tras una o dos generaciones, ya no se sabía a qué nombre había que vincular la revolución teoclasta. A pesar de todo, el nombre y el personaje de Akhenatón no fueron suprimidos por completo; bajo la máscara de Osarsiph pervivieron restos de recuerdos que han constituido en la memoria del pueblo una «cripta»*, que en último término ha posibilitado la identificación de Akhenatón con Moisés.

La interpretación de la leyenda de los leprosos por Josefo como una inversión difamatoria de la historia del Éxodo es un caso clásico de lectura fallida, que es interesante como tal y que hasta hoy ha tenido efecto sobre todos los lectores que, como el propio Josefo, no están en situación de interpretar las alusiones que remiten a la historia egipcia. Manetón deja bien claro a todo lector informado que se trata de un acontecimiento totalmente diferente del destierro de los hicsos, del que habla en otro pasaje y que Josefo había referido al Éxodo de los hijos de Israel. Manetón fecha el episodio de los leprosos un buen par de siglos después de los hicsos, en la época de Amenofis III,

* «Cripta» en el sentido freudiano de recuerdo encriptado. *[N. del T.]*

porque introduce al sabio Amenofis, hijo de Paapi (esto es, Hapu como protagonista. Se trata de una personalidad histórica cuyo con cimiento Manetón podía presuponer en sus lectores, pues todavía g zaba en aquel tiempo de veneración cultual. Pero Josefo ya no ente dió ese dato y pudo meter en el mismo saco ambos relatos, el de l hicsos y el de los leprosos. Él considera fiable el relato de los hicso basado en la tradición escrita, y por el contrario, considera el rela de los leprosos la representación legendaria, transmitida oralment del mismo acontecimiento.

Así, lo mismo ocurre a los lectores no egiptólogos de Josefo com Amos Funkenstein, Peter Schäfer y Franz Maciejewski[9]. No saben qu hacer con la referencia a Amenofis III, y por tanto a la época de Ama na, y leen la historia de los leprosos como una reacción helenística fren te al judaísmo alejandrino. Pero para el lector egiptólogo las alusione a la época de Amarna son concluyentes: la datación bajo Amenofis II la limitación a 13 años, que corresponde exactamente a la duración de sitio de Amarna, y ante todo, la caracterización indudablemente rel giosa del conflicto[10]. No se trata de política, sino de religión, no se tra ta de explotación y sometimiento, sino de la destrucción del politeísm egipcio, que tenía su núcleo sacrosanto en el culto a los animales sa grados. Estos detalles no encajan ni en la época de los hicsos ni en e Helenismo, sino únicamente en la época en la que Manetón fecha es tos hechos. Si junto a esto se tiene presente que inmediatamente a con tinuación de la época de Amarna en toda la región del Próximo Orien te causó estragos durante más de 20 años una epidemia de peste[11] entonces también son comprensibles las referencias, que no faltan en ninguna variante de esta leyenda, a una enfermedad –peste o lepra–[12].

---

[9] «Ausschließlichkeitsansprüche in der Holocaustdebatte», cit. En su nuevo libro *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*, Viena 2002, pp. 293-307, Maciejewski ha corregido su interpretación en este punto. Reacciona con ello a una redacción del capítulo previa a la ahora disponible, que apareció como «Antijudaismus oder Antimonotheismus? Hellenistische Exoduserzählungen», en D. Borchmeyer y H. Kiesel (eds.), *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten*, Neckargmünd, 2002, pp. 33-54.

[10] E. MEYER, *Aegyptische Chronologie*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, 1904, pp. 92-95; R. KRAUSS, *Das Ende der Amarna-Zeit*, Hildesheim, 1978; D. B. REDFORD, «The Hyksos Invasion in History and Tradition», *Orientalia* 39 (1970), pp. 1-51, remite la leyenda de los leprosos a la época de Amarna, igual que en *Pharaonic King Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, 1986, p. 293.

[11] Véase H. GOEDICKE, «The Canaanite Illness», *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11 (1984) pp. 91-105; del mismo, «The End of the Hyksos in Egypt», en L. H. Lesko (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hannover/Londres, 1986, pp. 37-47.

[12] Sobre la lepra en el antiguo Egipto véase W. WESTENDORF, «Die Lepra im pharaonischen Ägypten», en H. Wolf (ed.), *Aussatz-Lepra-Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, Würzburg, 1986, pp. 35-57; Th. BARDINET, «Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre, et le châtiment divin dans l'Égypte ancienne», *Revue d'Égyptologie* 39 (1988), pp. 3-36.

Naturalmente se impone la pregunta de por qué Manetón no habla de Akhenatón, el hijo de Amenofis II, sino de Osarsiph, y por qué presenta esta fundación religiosa real, una revolución desde arriba, como una revuelta de los leprosos. Yo pretendo explicar esta distorsión de los sucesos históricos como la consecuencia de una represión, a saber, de la *damnatio memoriae* de Akhenatón. Su nombre fue suprimido de las listas de reyes tras la época de Amarna, cuando Egipto retornó a la religión tradicional que había sido prohibida y perseguida bajo Akhenatón, y los rastros de la época de Amarna fueron borrados tan a fondo como fue posible. Por ello esos recuerdos ya no eran localizables de manera inequívoca. Ya no se conocía el nombre del líder, se olvidó la desagradable implicación de la realeza en esos sucesos y se caracterizó la herejía inefable con la semántica de la enfermedad como la peor forma de impureza conocida en Egipto (como también en Israel, por lo demás), a saber, la lepra[13].

Así, sólo queda el problema de cómo pudo mantenerse un recuerdo durante más de mil años, hasta Manetón, a pesar de estar desubicado, de no estar registrado en la historiografía oficial de las listas de reyes, ni ligado a ningún resto ni monumento, aunque fuera en forma sumamente distorsionada. Tres puntos pueden apoyar esta hipótesis: en primer lugar, la persecución de la religión de Amarna en modo alguno alcanzó a todos los monumentos. Las estelas fronterizas de Amarna, así como las tumbas privadas, se conservaron, y quién sabe qué más saldrá de nuevo a la luz con el curso del tiempo en las obras de construcción, etc.; a fin de cuentas, nuestro conocimiento actual de esa época se basa en un conjunto de un único tipo de documentos. A monumentos como las estelas fronterizas de Amarna bien pueden haberse vinculado leyendas como la historia de los leprosos, a causa de la extrañeza causada por las personas representadas, que a ojos egipcios debieron de resultar enigmáticas, provocar rechazo y quizá incluso ser interpretadas como poseedoras de una de-

---

[13] Igual que el sumo sacerdote en Israel, en Egipto eran los sacerdotes de la diosa Sekhmet los encargados del control de la lepra. Según descripciones de J. F. Quack, el «Libro del templo», del periodo egipcio tardío, editado por él, prescribe que el sacerdote de Sekhmet expulsara a los leprosos de la ciudad: «Él es quien inspeccionaba a la gente para mantener fuera de la ciudad la enfermedad de *Hemut-Sa*, quien se acercaba a cualquier lugar en el que se hubiera dado para purificarlo, él es quien se ocupa de la enfermedad *Wemha*, la lepra, la enfermedad *mesheshut*, la inflamación de la piel *shememet*, la inflamación *serfet*, la apoplejía y la enfermedad *peschit*». Mary Douglas identificó en el libro de Números un paralelismo en el tratamiento de los leprosos y de los idólatras, de igual manera podría haber en el marco de la semántica egipcia un paralelismo entre iconoclastas y leprosos, véase M. DOUGLAS, «In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers», *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 158 (1993), Sheffield, p. 148.

formación corporal[14]. En segundo lugar, muchos de los destrozos
la época de Amarna en monumentos anteriores siguen siendo vi
bles. Cuando hablo aquí de «represión» no me refiero con ello a q
esos recuerdos hubieran desaparecido por completo y tras mil añ
emergieran de su inmersión en un inconsciente colectivo, sino a q
fueron marginados y demonizados, del mismo modo que en Egip
eran marginados y demonizados los leprosos. En tercer lugar, esta l
yenda probablemente ya fue ligada al recuerdo de los hicsos en épo
temprana y estos recuerdos fueron refundidos en la medida en que fu
ron registrados. Los hicsos eran inmigrantes procedentes del sur
Palestina que en los siglos XVII y XVI a.C. construyeron un imperio
partir de su capital Avaris, en el delta oriental, dominaron el Ba
Egipto e hicieron tributario al Alto Egipto. Los testimonios arqueol
gicos y epigráficos ciertamente no inducen a creer en un dominio d
terror ni en una época de sufrimiento en particular. Únicamente d
generaciones después de su destierro, la reina Hatschepsut la descril
bajo esa luz en una de sus inscripciones:

> Yo he fortalecido lo que estaba en ruinas,
> y he alzado lo que estaba desmembrado
> antes, cuando los asiáticos estaban en el país del norte, en Avaris,
> hordas errantes estaban a su mando y
> destruían lo establecido
> pero dominaban sin el dios del Sol y él no actuaba
> por una falta de dios hasta ahora, hasta mi majestad
> mientras yo, por el contrario, permanezco en el trono de Re
> tras haber sido profetizada para una época venidera
> como una conquistadora nata ("ella nace y ella conquista")[15].

De la época ramésida, es decir, posterior a la experiencia d
Amarna, procede un relato en el que el hicso Apofis es tildado de mo
noteísta por «no adorar a ningún dios o diosa» aparte de Seth. Proba

---

[14] A. I. Elanskaya y O. D. Berlev, «nshelket in Apophthegmata patrum and hoi le
lobemenoi in Manetho», en *Coptology: Past, Present, and Future, Studies in Honour o
Roudolphe Kasser*, Orientalia Lovaniensia Analecta 61, Leiden, 1994, pp. 305-316, espe
cialmente pp. 309 ss. Los autores ven en el motivo de la lepra, entendida como una defor
mación corporal, una alusión a la peculiaridad del arte de Amarna tal como aún permane
ció perceptible para generaciones posteriores en las representaciones de Akhenatón y de la
familia real en las estelas fronterizas de Amarna. En su opinión Manetón es el primero que
remitió la iconografía real de la época de Amarna a una enfermedad, a saber, la lepra. Po-
nen esto en relación con una estela de Artapanos, en la que se decía del faraón Chenephres, durante cuyo reinado se supone que Moisés habría sido educado en la corte, que había sido el primer hombre que fue deformado por la elefantiasis F. Jacoby, *Die fragmente der griechischen historiker*, Hist. III C, Leiden, 1969, n.° 726).

[15] A. H. Gardiner, *Journal of Egyptian Archaeology* 32 (1946), pp. 43-56.

blemente entonces, dos o tres generaciones tras la época de Amarna, el recuerdo de los hicsos adoptó de nuevo, bajo la impresión de la nueva experiencia, el carácter de un conflicto religioso[16]. Así se llegó a la tradición de una época de sufrimiento condicionado por la religión. Estos recuerdos no desaparecen, sino que se vuelven a relatar en el transcurso de los siglos, son enriquecidos con nuevas experiencias –como por ejemplo la «conspiración siria» en la transición de la dinastía 19 a la 20[17], las conquistas asirias y persas y los dominios extranjeros– y, por último, son ligados a los judíos.

Pero, en mi opinión, no tenemos que vérnoslas aquí tanto con el problema de cómo un *recuerdo* se conserva durante más de mil años, sino de cómo un *trauma* puede producir efectos tan duraderos. El auténtico problema no es la estabilidad del recuerdo, sino la persistencia del trauma. La experiencia de la subversión monoteísta, de esos 13 años acerca de los que escribe Manetón, se ha inscrito de modo tan persistente en la actitud fundamental de la cultura de los egipcios que éstos reaccionaron fóbicamente ante la religión judía.

Falta por explicar en último lugar por qué esta experiencia fue traumática. Aquí no entraban en juego conquistadores extranjeros. El monoteísmo que Akhenatón introdujo en Egipto era el culto al dios del Sol, a quien los egipcios ya adoraban hasta entonces como el dios supremo, aunque no a costa de todos los demás dioses. Pero ésta era la gran innovación: no la introducción de un nuevo dios, sino la prohibición y persecución de todos los viejos dioses; sin duda tuvo que ser un fuerte choque. En lo que a nosotros respecta, las experiencias de nuestra propia época y del poscolonialismo nos han hecho tomar conciencia de lo que supone para una mentalidad que sabe que la subsistencia del mundo depende de la realización regular y correcta de los ritos, que los ritos sean repentinamente suspendidos, las fiestas abolidas, las ciudades sagradas profanadas, las imágenes destruidas, los cultos prohibidos, los sacerdotes perseguidos y todo el mundo de dioses y normas tradicionales interpretado como patrañas, obra diabólica e idolatría. Esta experiencia la pasaron los egipcios en el siglo XIV a.C., probablemente por primera vez en la historia. No puedo imaginarla

---

[16] De ningún modo me interesa «prescindir de una orientación hacia la secuencia fundamentalmente relevante de hicsos-Amarna como modelo complementario y colocar todo el peso que acuña la tradición unilateralmente en la recepción de los sucesos de Amarna» (M. GÖRG, «Der sogenannte Exodus zwischen Erinnerung und Polemik», *Jerusalem Studies in Egyptology*, Ägypten und Altes Testament 40 (1998), p. 169.

[17] Papiro Harris I 75, 2-7. P. GRANDET, *Le Grand Papyrus Harris I*, BdE 109, El Cairo, 1994, vol. 1, pp. 335 s., vol. 2, pp. 215-236; así como la estela de Elefantina de Sethnacht, véase S. J. SEIDLMEYER, «Epigraphische Bemerkungen zur Stele des Sethnachte aus Elephantine», en H. Guksch y D. Polz (eds.), *Stationen. Festschrift Stadelmann*, Maguncia, 1998, pp. 384-386.

de ningún modo que no sea traumático. Pero lo decisivo en ello no e para insistir una vez más, la idea de la unidad de dios, sino la idea d los dioses falsos, la idea de que pueda haber algo como una falsa re ligión, el concepto de una verdad que no se sitúa junto a otras, enri queciéndose con ellas, sino que coloca a todas las demás en posició de falsas respecto de sí misma. Akhenatón, que fue el primero en en contrar la distinción entre religión verdadera y falsa, se adelantó co ello en mucho a su tiempo y debió parecer en su propia época hereje sacrílego y loco.

Cuando se descubre el auténtico trasfondo histórico de la leyend de los leprosos con la referencia a la época de Amarna, dicha leyend aparece bajo una luz distinta. No tiene nada que ver con una malintencionada difamación de los judíos, como flagrante ejemplo de la cual había sido presentada por Josefo. Aquí no se trata de antijudaísmo, sino de antimonoteísmo. Por ello los monoteístas son presentados como ateos y teoclastas, pues la característica de esta nueva forma de religión, como hemos dicho, no consiste en que venere a un nuevo dios, sino en que persigue a los otros dioses. La leyenda es ciertamente polémica en gran medida, pero no reacciona con ello contra el judaísmo, que únicamente se prohíbe a sí mismo la veneración de otros dioses y se autosegrega de las demás naciones, pero que no ha perseguido a otros dioses ni ha segregado a otros grupos, sino que es un cuadro reactivo contra la teoclastia masiva de la época de Amarna.

Esta tesis responde principalmente al reproche de Franz Maciejewski, quien pretende mantener a Akhenatón al margen de la mnemohistoria de la distinción mosaica: «se debe dejar la distinción mosaica allá donde pertenece según la letra y el espíritu», es decir, en el judaísmo[18]. Tras mi interés por alargar la línea mnemohistórica de la distinción mosaica hasta Akhenatón y por reducir el antisemitismo a un antimonoteísmo más antiguo que los judíos él sospecha «la confusa mala conciencia de la era posterior a Auschwitz», que tiene interés en «arrebatar a los judíos la formación religiosa del monoteísmo (y transferirla a otros, a los egipcios), como si la atribución pudiera ser malentendida en el sentido de una acusación»[19]. Pero precisamente ésta era la tesis de Sigmund Freud, quien sin duda perseguía otros intereses. Naturalmente yo no pretendo arrebatar a los judíos el hecho de la formación religiosa del monoteísmo. Tan sólo pretendo llamar la aten-

---

[18] «Ausschließlichkeitsansprüche in der Holocaustdebatte», cit., p. 208.

[19] Pp. 208 s., n. 18. Es decir, que yo quería liberar a los judíos del reproche de haber inventado el monoteísmo. Pero, para insistir en ello una vez más, en el contexto del monoteísmo cualquier reproche está lejos de mí. También yo veo, como Maciejewski, la «introducción del monoteísmo» como «uno de los grandes logros de la civilización occidental» y exactamente igual que Freud veo en el monoteísmo un «progreso en la espiritualidad».

ción acerca de que Akhenatón ha de ser considerado el primer fundador de una religión monoteísta, si hacemos de la negación de otros dioses el criterio del monoteísmo, y de que ya con ocasión de esta fundación religiosa se manifestó el odio monoteísta a los demás dioses, así como también el odio antimonoteísta al «criminal de Amarna» (como es llamado Akhenatón en una inscripción ramésida[20]). Mientras tanto, Maciejewski se ha sumado a mi interpretación del texto de Manetón como un recuerdo diferido de Amarna, y ha sugerido incluir a Akhenatón en la mnemohistoria del monoteísmo de una forma mucho más atrevida de la que yo habría osado. Él considera posible que «ese modo de proceder de la contrahistoria que Funkenstein reprocha a los autores de los relatos helenísticos del Éxodo, se manifiesta originariamente en el propio relato bíblico del Éxodo»[21]. La historia bíblica del Éxodo sería por su parte una contrahistoria, que reaccionaría frente a la leyenda egipcia en la que los hicsos y Amarna estaban mezclados. «Mucho antes de Manetón, quiere esto decir, estaban relacionados en la figura del recuerdo central del Éxodo el recuerdo de los hicsos y el recuerdo de Amarna: en tanto que parte de la memoria judía. Son, por lo tanto, irrefutablemente los propios judíos quienes se han colocado en la parte egipcia de su mito fundacional en la sucesión de los hicsos y en la herencia de Akhenatón»[22]. El relato bíblico del Éxodo contiene en sí de hecho todos los rasgos de una contrahistoria, o como mínimo de una «inversión narrativa», al menos cuando se lee en relación con los hicsos. Convierte a los reyes en esclavos, a la expulsión en prohibición de emigrar, al descenso desde el trono egipcio a la insignificancia lo convierte en ascenso desde la opresión a la libertad del pueblo de dios. ¿Por qué no habrían de haberse mezclado en esta mnemohistoria también recuerdos de la subversión monoteísta de Akhenatón, sobre todo teniendo en cuenta que Palestina, como atestiguan las cartas de Amarna, estuvo implicada del modo más intenso en los sucesos de Egipto? No pretendo descartarlo, pero por mi parte me atengo a la distinción entre antimonoteísmo y antisemitismo.

Pero la interpretación del recuerdo de Amarna diferido y contaminado con los hicsos sólo vale para la leyenda original, y quizá incluso también para Manetón, aunque posiblemente también éste ya hubiera establecido la relación con los judíos. Los autores más tardíos que se hicieron eco de esta leyenda en el conjunto de sus variadas redacciones vincularon a ella únicamente el Éxodo de los judíos, y Josefo tie-

---

[20] A. H. GARDINER, *The Inscription of Mes. A Contribution to the Study of Egyptian Judicial Procedure*, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 4, Leipzig, 1903-1905, pp. 14, 11, 23, n. 82 y 54.

[21] *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis*, cit., p. 297.

[22] *Ibid.*, p. 300.

ne toda la razón cuando reprocha a estas descripciones una tendencia polémica. La existencia de un antijudaísmo egipcio tampoco se puede rechazar. Encuentra su explicación en lo que puede denominarse el «complejo de Amarna» de los egipcios, su actitud fóbica frente a toda forma de iconoclastia, que en la época tardía se vincula principalmente a la institución de los animales sagrados[23]. La actitud crítica de los judíos frente a los animales sagrados y a las innumerables imágenes divinas de los egipcios afecta a su punto más sensible. Al igual que las vacas sagradas en la India colonizada por los ingleses, los animales sagrados fueron convertidos por convención en símbolos centrales de la identidad religiosa nacional en el Egipto ocupado por persas y griegos. La leyenda de los leprosos es la expresión del temor muy extendido y virulento, comprensible en una situación de dominio extranjero, a que el mundo egipcio pudiera encontrar un fin violento a través del sacrificio de los animales sagrados, la destrucción de las imágenes y la suspensión del culto. De ello tratan muchos testimonios de una forma apocalíptica específicamente egipcia. Por lo demás, los egipcios sabían de lo que hablaban, pues no fueron persas, ni griegos ni romanos quienes pusieron un súbito fin a su cultura, sino cristianos y musulmanes. Su ruina no se dio bajo el signo de la violencia política, sino de la verdad monoteísta.

Con la verdad monoteísta ciertamente no vino al mundo «el» odio, pero sí un nuevo tipo de odio, el odio icono, es decir, teoclasta del monoteísmo hacia los antiguos dioses, declarados ídolos, y el odio antimonoteísta de los segregados por la distinción mosaica, declarados paganos. Poner esto en claro no equivale a pretender retornar a un mundo que todavía no estaba escindido por la distinción mosaica. Simplemente ayuda a tratar con este conflicto y a aguzar la mirada hacia sus múltiples formas de aparición. Para ello la distinción entre antimonoteísmo y antijudaísmo puede ser sumamente útil.

Denomino antimonoteísmo a una actitud que se dirige contra la distinción entre religión verdadera y falsa. De manera significativa también se vincula esta actitud desde la Antigüedad con una fuerte proclamación de la unidad de lo divino. La posición opuesta al monoteísmo no sostiene algo así como «dios es la multiplicidad», sino «dios es uno y todo». Es por tanto incorrecto designarla con la expresión «politeísmo». No se trata de la multiplicidad de lo divino, sino de que lo divino no sea delimitado por ninguna frontera dogmá-

---

[23] Sobre el culto a los animales en el Egipto tardío y su valoración en la Antigüedad véase K. A. D. Smelik y E. A. Hemelrijk, «"Who knows not what monsters demented Egypt worships?", Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conceptions of Egypt», en *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II, 17-4, Berlín, 1984, pp. 1852-2000 y 2337-2357.

tica en la plenitud y multiplicidad de su manifestación intramundana. En el fondo se trata, como hemos expuesto anteriormente, de la divinidad del mundo. Las culturas judía, cristiana y musulmana trazan una frontera estricta entre dios y mundo. Precisamente esa frontera la ha combatido el antimonoteísmo antiguo en tanto que iconoclastia, o mejor, teoclastia. Por ello he sugerido aquí hablar de cosmoteísmo en lugar de politeísmo[24].

## Iconoclastia e iconolatría

La prohibición de las imágenes, desde el punto de vista egipcio, tiene un doble sentido. Por un lado es de naturaleza política y se dirige contra la pretensión del Estado de representar lo divino en la tierra. Los dioses, según la concepción egipcia, están lejos y ocultos. Se han retirado del mundo y se han vuelto invisibles. Pero en lugar de su presencia real han implantado en la tierra el Estado, que les representa: bajo la figura de reyes, imágenes y animales sagrados. Mientras haya un Estado que sea competente para el culto sacrificial, los dioses habitan en sus imágenes y mantienen la simbiosis intramundana. El Estado es también al mismo tiempo una especie de Iglesia. Su tarea primordial consiste en no permitir que se rompa la relación de los dioses con el mundo, ni siquiera bajo las condiciones de la lejanía de los dioses. En lugar de su presencia personificada, encontramos la mediación y la representación. Estado y culto, templos, ritos, estatuas, imágenes son capaces de hacer presente lo divino a través de la fuerza del símbolo, y de fundar un contacto siempre mediado con lo divino[25]. En lugar de la cercanía originaria de los dioses, inmediata y

---

[24] Cfr. J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen des «Denkens des Einen» und ihre abendländische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, Abh. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, 1993.

[25] Cfr. J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Múnich, 1992, pp. 48-63; *Herrschaft und Heil*, cit., pp. 37-45. Cómo Ottmar John («Zur Logik des Monotheismus. Verteidigung des Monotheismus gegen den Vorwurf seiner inhärenten Gewalttätigkeit», en J. Manemann, *Monotheismus*, cit., pp. 142-153) puede llegar a pensar que los politeísmos se caracterizan en mi descripción «por una inmediatez irreflexiva de lo numinoso» (p. 148) es algo que me resulta tan incomprensible como la afirmación de que para mí la «religión es siempre un acto de inmediatez entre hombre y Dios, profano y sagrado» (p. 150). Yo tampoco veo en la prohibición de las imágenes una «sobreelevación religiosa del poder político» (p. 147), sino por el contrario la destrucción de tal sobreelevación. «Un fallo fundamental» continúa John, «de Assmann consiste en que saca la prohibición de las imágenes de su contexto. La prohibición de las imágenes está empotrada en la revelación de la ley en el Sinaí». Yo no veo cuándo ni dónde he podido dejar de ser consciente de ese «contexto». Por el contrario, me interesa en primerísima línea la contextualización de la prohibición de las imágenes, no sólo filológicamente, sino también históricamente.

simbiótica, tal como la relatan e imaginan los mitos, se produce el ámbito de la cercanía de dios culturalmente conformado, basado en las posibilidades de mediación y representación. El Estado es la institución de esta cercanía de dios. El faraón gobierna como representante del dios creador.

/En Egipto el dios creador y dios del Sol Re es representado por el rey en su imposición de la justicia en la tierra. El rey reproduce en su gobierno materializado sobre los hombres el gobierno de dios sobre los dioses. De ahí, de esta relación de reproducción, deriva su legitimidad./El gobierno del rey no hace la competencia al gobierno de dios, al contrario, lo reproduce y lo tiene por condición previa. Pero el gobierno divino, para poder hacerse valer en la tierra, es trasladado al rey, a las instituciones estatales, y con ello a las imágenes que lo representan en el horizonte del mundo humano. Éste es el principio de la teología política representativa: el gobierno como imagen de dios. Así, «imagen de dios» en Egipto es también un título habitual del rey[26]. A ojos del monoteísmo bíblico es precisamente la categoría de la representación donde se muestra la falsedad de la idolatría faraónica: la esfera de los reyes, las imágenes y los animales sagrados. Por ello las imágenes han de ser prohibidas. En esto reside el sentido político del aniconismo bíblico, hasta ahora poco estudiado. En la prohibición de las imágenes encuentra su máxima expresión el rechazo de la falsa política. En los reinos orientales que constituían el entorno de Israel, y muy en particular en Egipto, las divinidades se comportaban también como gobernantes. Gobernaban como dioses del reino sobre Estados enteros, como Asur sobre Asiria, Marduk sobre Babilonia, Amón o Amón-Ra sobre Egipto, o bien como dioses de la ciudad sobre ciudades, como Enlil sobre Nippur, Ishtar sobre Uruk, Ra sobre Heliópolis, Amón sobre Tebas, Atenea sobre Atenas. Pero estos dioses no gobernaban de manera inmediata, directa, sino de manera indirecta. En primera instancia no gobiernan sobre los hombres, sino sobre otros dioses. En la tierra son representados en su gobierno por el rey. Precisamente esta representación es excluida por el aniconismo en su sentido político. La prohibición de las imágenes alude ante todo y en primer lugar a que dios no ha de ser reproducido. Las imágenes no son compatibles con la presencia real exigida por dios y fundada a través del establecimiento de un pacto, esto es, con la forma de viraje hacia el mundo de dios no sólo «viva» sino también política. Las imágenes son medios de una representación mágica de lo divino. Sin embargo, el dios vivo no se deja representar mágicamen-

---

[26] Véase B. Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament*, Ägypten und Altes Testament 7, Wiesbaden, 1984.

te, sino que se revela cuando y como quiere. Dios tampoco necesita a ningún rey que le represente como juez y legislador. Éste es el sentido político del aniconismo.

También en la prohibición monoteísta de las imágenes se trata entre otras cosas del rechazo del cosmoteísmo[27]. La reproducción es entendida como un acto de adoración. No se deben representar las cosas de este mundo, para no implicarse en su adoración[28]. Por eso el hombre también debe dominar el mundo; no para beneficiarse de él, sino para resistirse a adorarlo.

Junto al significado político, la prohibición de las imágenes tiene otro sentido mucho más general que rebasa el sentido político: se dirige también contra las imágenes en general. Está prohibido:

> no vayáis a pervertiros y os hagáis alguna escultura de cualquier representación que sea: figura masculina o femenina, figura de alguna de las bestias de la tierra, figura de alguna de las aves que vuelan por el cielo, figura de alguno de los reptiles que serpean por el suelo, figura de alguno de los peces que hay en las aguas debajo de la tierra. Cuando levantes tus ojos al cielo, cuando veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército de los cielos, no vayas a dejarte seducir y te postres ante ellos para darles culto. Eso se lo ha repartido Yahweh tu Dios a todos los pueblos que hay debajo del cielo, pero a vosotros os tomó Yahweh y os sacó del horno de hierro, de Egipto, para que fueseis el pueblo de su heredad, como lo sois hoy[29].

---

[27] Sobre la prohibición bíblica de las imágenes véase Ch. DOHMEN, *Das Bilderverbot*, Bonner biblische Beiträge 62, Fráncfort, ²1987; T. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 42, Estocolmo, 1995; Chr. UEHLINGER, «Du culte des images à son interdit», *Le monde de la bible* 110 (abril de 1998) pp. 52 -63; A. Berlejung, *op. cit.*; M. B. DIEK, «Prophetic Parodies of Making the Cult Image», en M. B. Diek (ed.), *The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, 1999, pp. 1-54; R. RENDTORFF, «Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?», en R. Bernhardt y U. Link-Wieczorek (eds.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen, 1999, p. 65; P. M. VAN BUREN, «Idols, Works of Art, and Language, Or: What is Wrong with Graven Images», en *Metapher und Wirklichkeit*, cit., pp. 66-72 así como mi contribución al mismo volumen, «In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike», cit., pp. 73-88 y principalmente O. KEEL, «Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte», en *Homo Pictor*, Colloquium Rauricum 7, Múnich, 2001, pp. 244-281.

[28] Donde se trata de la prohibición de las imágenes la Biblia no emplea la palabra general para «imagen», *selem*, como por ejemplo en Gen 1, 26 s. en el contexto de la semejanza del hombre con Dios, sino términos especiales para «imágenes grabadas», «imágenes fundidas» y otros, que connotan junto a su producción su fin de ser empleadas como imágenes cúlticas (como nuestra palabra «fetiche», que remite a través del portugués al latín *facere* «hacer, producir»).

[29] Dt 4, 16-20.

Este sentido de la prohibición de las imágenes que va mucho más lejos, que prohíbe toda representación figurativa, se dirige contra la relación de simbiosis con el mundo del cosmoteísmo, contra las imágenes como una forma de implicarse en el mundo. El hombre es puesto sobre la creación, no dentro de ella. No debe adorarla por la impresión de su debilidad y dependencia, sino que debe administrar la libre e independientemente. También el *dominium terrae*, el precepto de dominar la tierra, vincula el concepto de la imagen con una enumeración de los seres vivos:

> Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en *los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra*[30].

De modo semejante se ordena más tarde, en la alianza que dios establece con Moisés:

> Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. *Infundiréis temor y miedo a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todo lo que repta por el suelo, y a todos los peces del mar*; quedan a vuestra disposición.

Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde.

En su libertad, independencia y responsabilidad el hombre es una imagen de dios. La prohibición de las imágenes tiene el sentido, al igual que el *dominium terrae*, de sustraer al mundo de la esfera de lo divino, esto es, de la indisponibilidad humana. El hombre debe disponer del mundo: en ello reconoce su no divinidad, esto es, la divinidad exclusiva del dios extramundano. Disponer de algo es lo contrario de adorarlo. Lo mismo ocurre con las imágenes. Se debe disponer de la materia, no adorarla. No se ha de adorar a las imágenes, porque eso supondría adorar al mundo.

La prohibición de las imágenes tiene también un sentido doble: destruye la esfera de la representación, en la que el Estado se legitima (esto es, pretende legitimarse) con sus imágenes y representantes en tanto que Iglesia y representación de lo divino en la tierra, y desencanta el mundo que tiene al hombre bajo su hechizo apartándole de dios. Iconoclastia quiere decir teoclastia: junto con las imágenes, los dioses que eran adorados en ellas han de ser hechos añicos. Nos encontramos aquí

---

[30] Gn 1, 26.

en un mundo en el que todavía no existe el arte y lo estético como una esfera de placer desinteresado. Las imágenes son producidas para la adoración, fundan un contacto entre hombres y dioses. Las religiones politeístas tal como son excluidas del monoteísmo y segregadas en tanto que paganismos, veneran un mundo de dioses, no al dios único exclusivo del monoteísmo. Pero un mundo de dioses no se enfrenta desde fuera, como hemos mostrado anteriormente, al «mundo» en el sentido del conjunto de cosmos, hombre y sociedad, sino que es un principio que lo impregna desde dentro estructurándolo, ordenándolo y dándole sentido. Un mundo de dioses se articula por tanto como una teología cósmica, política y mítica, y es en tanto que discurso sobre el cosmos, sobre los órdenes políticos y cultuales y sobre los destinos míticos, como lo divino se deja llevar al lenguaje. Una vez más se muestra que tras la distinción mosaica entre verdadero y falso en la religión está en última instancia la distinción entre dios y mundo.

La crítica monoteísta a la religión icónica, que comienza en la Biblia con Jeremías (10), el Deutero-Isaías (44) y el Salmo 115, continúa en el Helenismo con cuatro capítulos enteros de la *Sabiduría de Salomón*, largos pasajes en Filón, *De Decalogo* y *De Legibus Specialibus*, el tratado *Abodah zarah* de la Mishnah, así como innumerables tratados cristianos como por ejemplo *De Idololatria* de Tertuliano o *Curación de las enfermedades griegas* (es decir, paganas) *(Hellenikôn pathemátôn therapeutiké)* de Teodoreto. La religión icónica, en ello coinciden judíos y cristianos, es una especie de locura que mantiene bajo su hechizo con violenta coerción a los paganos y les aparta del conocimiento espiritual de dios. Por el contrario, las leyendas egipcias representan a los destructores de las imágenes como leprosos. Ambas partes se consideran respectivamente «impías». Pero mientras que para los monoteístas la impiedad consiste en adorar a dioses falsos, los cosmoteístas caracterizan la impiedad por la negación de adorar a los dioses, da igual a cuáles. Para ellos, para los paganos, no hay dioses falsos. Todos los dioses tienen derecho a ser venerados, y el temor consiste más bien en haber dejado de adorar a algún dios, quizá desconocido, más que en venerar a dioses falsos. Mientras los judíos deben extirpar todas las imágenes para no perder el contacto con su dios, los «paganos», a la inversa, deben multiplicar las imágenes y guardarlas como oro en paño para permanecer en conexión con sus dioses.

De qué trata realmente el culto a las imágenes nos habla un texto que fue escrito teniendo ya en cuenta el cristianismo triunfante en ciernes: el tratado hermético *Asclepius*. Este texto trata en varios capítulos de las imágenes de los dioses, que ciertamente son fabricadas por la mano del hombre, pero representan todo lo contrario de la «materia muerta», tienen la capacidad de establecer una conexión con los poderes divinos y los hacen presentes durante los rituales en la tierra. Las

imágenes son medios de elaboración de la cercanía divina. Se encuentran en el contexto de un culto cuya meta es reproducir los sucesos celestiales en la tierra y hacer descender a los dioses desde el cielo a la tierra. A través de este culto y de las muchas imágenes, Egipto entero se convierte en el «templo del mundo», en el que los dioses tienen su morada, siempre que este esfuerzo incesante no se rompa. Y, pesar de todo, continúa el texto después:

> Y sin embargo llegará un día en el que parecerá como si los egipcios hubieran adorado a la divinidad infructuosamente con corazones piadosos y con incansable devoción, y todo el sagrado dirigirse hacia los dioses será vano y sus frutos serán hurtados. Pues la divinidad ascenderá desde la tierra hasta el cielo de nuevo y abandonará Egipto. Esta tierra, antaño sede de la religión, será privada de la presencia divina. Extraños habitarán esta tierra, y los viejos cultos no serán perpetuados, sino que serán prohibidos. De la religión egipcia sólo quedarán fábulas y piedras grabadas. [...] Todos los días los hombres estarán hastiados de la vida y no se maravillarán ante el cosmos *(mundus)* ni lo adorarán. Todo esto tan bueno que nunca hubo nada mejor, ni lo hay ni lo habrá, estará en peligro de sucumbir, los hombres lo verán como una carga y lo despreciarán. Ya no amarán este mundo, la inigualable obra de dios, a esta gloriosa construcción, constituida por una infinita multiplicidad de formas, instrumentos *(machina)* de la voluntad divina, que insufla su gracia sin cesar en su obra, en la que se muestra como unidad y totalidad en armónica multiplicidad todo lo que es digno de veneración, alabanza y amor. Se preferirá la tiniebla a la luz y la muerte a la vida. Nadie elevará sus ojos al cielo. Los piadosos serán considerados locos, los impíos serán tenidos por sabios y los malvados por buenos. [...]
>
> Los dioses se separarán de los hombres –¡oh, dolorosa separación!– y sólo los malvados demonios, que se mezclarán con los hombres, y los miserables se dedicarán con violencia a toda clase de crímenes, a la guerra, al robo, al engaño, y a todo lo que es contrario a la naturaleza del alma.
>
> En esos tiempos la tierra ya no será firme y el mar ya no será navegable, el cielo no acogerá el curso de las estrellas, ni las estrellas conservarán sus órbitas en el cielo; toda voz divina necesariamente se acallará. Los frutos de la tierra se pudrirán, el suelo será baldío y el propio aire será pesado y pegajoso. Ésa será la ancianidad del mundo: la carencia de religión *(inreligio)*, de orden *(inordinatio)* e intelección *(inrationabilitas)*[31].

---

[31] Asclepio 24-26 en A. D. NOCK-A.-J. FESTUGIÈRE (ed.), *Corpus Hermeticum II*, Collection Budé, París, 1960, pp. 326-329; redacción copta: Nag Hammadi Codex VI, 8. 70.3-

«Los viejos cultos no sólo serán abandonados, sino que serán directamente prohibidos», aquí tenemos el primer precepto de Osarsiph, alias Moisés. «Los piadosos serán considerados locos», esto corresponde exactamente a la sátira bíblica de los idólatras. Pero la consecuencia será, según la apreciación de los adoradores de imágenes, que los dioses se retirarán del mundo, y la tierra despojada de dioses ya no será habitable. La veneración de las imágenes, así se prueba, es adoración del cosmos o cosmoteísmo. Imágenes y ritos igualan la tierra y el cielo e integran al mundo humano en el orden cósmico. Quien destruye las imágenes desgarra el vínculo entre cielo y tierra, cosmos y sociedad, expulsa a los dioses del mundo y destruye todo orden civil. Guerra, robo, engaño y violencia son las consecuencias.

Pero exactamente lo mismo que los «paganos» adoradores de las imágenes temían de parte de los monoteístas, éstos se lo atribuían a los «idólatras»; a saber, que destruían las orientaciones morales y favorecían la violencia, la mentira y el adulterio. Para los monoteístas la implicación con las imágenes equivale a implicarse en el mundo. La veneración de los paganos se confunde al dirigirse a lo hecho y a lo producido. Se equivoca al no ver por encima de lo creado al creador, que es invisible, está alejado del mundo, y no es localizable en lo creado. Esta separación estricta entre creador y creación representó en el mundo antiguo una tremenda inversión y transmutación de los valores de todas las formas habituales de pensamiento y creencia. La creación era considerada una vinculación, no una separación de dios y mundo. En la creación se manifestaba el creador. Esta estrecha vinculación podía en Egipto intensificarse hasta el punto de llegar a la idea de que el mundo es el cuerpo de dios, animado por él desde dentro. En el sincretismo helénico en-

---

73.22 ed. M. Krause-P. Labib, «Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI», en *ADAIK*, Koptische Reihe 2, Glückstadt, 1971, pp. 194-200. C. COLPE y J. HOLZHAUSEN, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Clavis Pansophiae 7,1, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1997, pp. 287-291 (lat.) y 540-562 (copt.). Cfr. G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A historical approuch to the late pagan mind*, Cambridge, 1986, pp. 39-43; J. ASSMANN, «Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, Tubinga, 1983, pp. 345-377, 373 s.; J. ASSMANN, «Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus», en *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, Munich, 1991, p. 75. J. P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, 2, Quebec, 1982, pp. 69-97; D. FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis, 1993, pp. 188 s. La *inrationabilitas bonorum omnium* corresponde en copto a «la falta de buenas palabras». La decadencia del entendimiento lingüístico y el aumento excesivo de la violencia se cuentan entre los motivos centrales de las descripciones egipcias del caos, véase: J. Assmann, «Königsdogma und Heilserwartung», en *Stein und Zeit*, cit. pp. 259-287.

contraron amplia difusión tales ideas, en particular en la cosmología estoica, neoplatónica y hermética[32]. Lo que el monoteísmo bíblico demonizaba como idolatría *(idololatria, abodah zarah)* era en última instancia el cosmoteísmo antiguo. Quien adora las imágenes destruye la vinculación con el dios extramundano, porque concentra su adoración en un objeto perteneciente a este mundo y al hacerlo su veneración se dirige a lo dado y lo producido. Se pierde en el mundo y en sus valores, que se orientan según el principio de placer, el derecho de los más fuertes y la «supervivencia de los más adaptados», mientras que todo orden y norma superior procede de la revelación del Dios extramundano. A la inversa, el cosmoteísmo «pagano» demonizaba el monoteísmo exclusivo en tanto que ateísmo, porque esa religión implicaba el rechazo de todos los demás dioses. El cosmoteísmo no dice que Yahweh sea un dios «falso» al que no se deba adorar; por el contrario, incluye en el acto al dios de los judíos en su repertorio de textos sagrados y de fórmulas mágicas. Lo que le escandaliza es la negación de la veneración debida al resto de los dioses. Esta negación, ése es su temor, conducirá en último término a la destrucción del mundo, porque expulsa a los dioses del mundo, a los dioses que para él son las potencias intramundanas que animan al mundo desde dentro, y los expone a la descomposición en tanto que materia muerta. Para el cosmoteísmo el cosmos es el arquetipo de las normas que también fundan la vida social y política de los hombres. De ahí que a sus ojos el acosmismo de los iconoclastas destruya la armonía social. Por el contrario, para el monoteísmo el orden fundante de la convivencia de los hombres no es de este mundo, sino que procede de una fuente extramundana. Por eso las imágenes son para él una abominación, porque cierran el paso a esa fuente y sujetan a los hombres a las esferas inferiores de la mundanidad.

En *Moisés el egipcio* me interesaba demostrar que el monoteísmo nunca consiguió desbancar por completo a la opción cosmoteísta. Ésta ha logrado hacerse oír una y otra vez en el curso de la historia del espíritu y la religión occidental. En ello ha jugado especialmente el antiguo Egipto un papel central. Esto es motivo suficiente para interesarse como egiptólogo por este peculiar «ejemplo», más allá del mutismo de los textos del antiguo Egipto. El nombre de Egipto siguió vivo en textos griegos y latinos, como el *Corpus Hermeticum*[33] y los *Jeroglíficos*

---

[32] Cfr. del autor, *Monotheismus und Kosmotheismus*, cit.

[33] Corpus Hermeticum A. D. NOCK y A. J. FESTUGIÈRE (ed.), *Hermès Trismégiste*, 4 vols., Collection Budé, París, 1945-1954. Nuevas traducciones comentadas de B. P. COPENHAVER, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge, 1992, y C. Colpe y J. Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, cit.

de Horápolo[34]. En los siglos XVII y XVIII ganó terreno la idea de que Moisés no había recibido la idea monoteísta como una revelación, sino que la había aprendido de los misterios egipcios, en los que habría sido iniciado en tanto que príncipe egipcio. Con ello parecía haberse encontrado la reconciliación entre monoteísmo y cosmoteísmo. El cosmoteísmo egipcio se presentaba como una religión natural en cuyo seno se habría custodiado la idea de la unidad de lo divino, de Isis como madre-Naturaleza, como un misterio. Moisés habría revelado este misterio a los hebreos y con ello a la humanidad. En esta época también se habría acuñado el concepto de cosmoteísmo, ciertamente tanto en relación con la religión pagana de la Antigüedad como también con la filosofía de Spinoza.

Hacia fines del siglo XVIII fue descubierta la India como mundo espiritual. La filología reconoció el parentesco entre el sánscrito, el griego, el latín, etc. y postuló basándose en este parentesco lingüístico que India era el lugar de procedencia originario de los pueblos «indogermánicos»[35]. Con ello recibió India la herencia de Egipto, de representar al cosmoteísmo como alternativa descartada al monoteísmo. Sólo entonces comenzaron a enfrentarse lo semítico y lo indogermánico como dos posiciones opuestas lingüística y étnicamente, es decir, «racialmente» y espiritual o religiosamente; sólo entonces, en relación con India, adoptó el cosmoteísmo, es decir, el antimonoteísmo, rasgos antisemitas. El monoteísmo exclusivo se presentó precisamente entonces como una religión típicamente semita, como un «monoteísmo del desierto», una religión de nómadas. Con ello se volvieron a experimentar, pensándolo bien, las fobias del antiguo Egipto. Muchos elementos en el antisemitismo no son cristianos, sino paganos, o mejor, neopaganos. Por eso mismo diagnosticó Freud a los antisemitas como «cristianos mal bautizados»[36].

---

[34] Ediciones del texto: F. SBORDONE, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Neapel, 1940; traducción inglesa: G. BOAS, *The Hieroglyphics of Horapollo*, Princeton, 1950, reimpr. 1993; edición de bolsillo bilingüe griega-italiana: ORAPOLLO, *I Geroglifici*, Introduzione, traduzione e note di M. A. Rigoni e E. Zanco, Milán, 1996. Una nueva edición del texto griego con traducción alemana de Heinz Josef Thissen se publicó en 2001 por K. G. Saur (antes Teubner) en Leipzig [ed. cast.: *Hieroglyphica*, ed. de J. M.ª González de Zárate, Madrid, Akal, 1991].

[35] Véase M. OLENDER, *Les langages du paradis*, París, 1988, en alemán. *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*. Mit einem Vorwort von J. P. Vernant und einem Nachwort von Jean Starobinski. Traducido del francés por Peter Krumme, Fráncfort/Nueva York, 1995 [ed. cast.: *Las lenguas del paraíso. Arios y semitas: una pareja providencial*, Barcelona, Seix Barral, 2001].

[36] Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, *Gesammelte Werke* XVI, cit., p. 120 [ed. cast.: cit., pp. 112-113]: «Podría decirse que todos ellos fueron, en cierto momento, "mal bautizados"; que bajo un tenue barniz cristiano siguen siendo lo que eran sus antepasados, adoradores de un politeísmo bárbaro. No lograron superar todavía su rencor contra la nueva religión que les fue impuesta, pero lo han desplazado a la fuente desde la cual les llegó el cristianismo. [...] En el fondo, el odio de estos pueblos contra los judíos es un odio a los cristianos». También Freud remite en último término el antisemitismo al antimonoteísmo.

Con ello, a mi entender, Freud dio en el clavo. La opción cosmoteísta nunca fue superada por completo ni llevada a su desaparición, sino que reapareció una y otra vez bajo diversas transformaciones y disfraces, como hermetismo, paracelsismo, alquimia, espinosismo, francmasonería, rosacrucismo, teosofía, etc. En el siglo XX tienen rasgos claramente cosmoteístas la antroposofía, la Federación Monista de Haeckel, los cósmicos de Múnich, el neopaganismo nacionalsocialista, así como varias religiones *New Age:* movimientos que entre sí son totalmente diferentes, incluso opuestos, y que de ningún modo se deben meter en el mismo saco, pero a los que es común un elemento de antimonoteísmo. El estudio de las fuentes helenísticas y del Antiguo Egipto puede instruirnos sobre el origen de este conflicto y de ese modo contribuir a disolver ciertas ideas fijas y fobias antisemitas por medio del análisis histórico.

## *Theologia prisca* y la superación de la distinción mosaica

También en la Modernidad temprana se dio una lucha de los recuerdos, pero entonces no se dirimió entre monoteístas y «paganos», sino en el interior del propio monoteísmo. Se trata de la relación del monoteísmo con el pasado que le precedió. ¿Hemos de caracterizar este pasado *ante legem* como paganismo y entender la profesión de fe en el Sinaí como una conversión? ¿O hemos de incluir este pasado en la historia de la verdad y entender a Moisés sólo como un portador de la verdad y de la revelación entre otros, entre los cuales algunos, como por ejemplo Zoroastro y Hermes Trimegisto, le superaban en antigüedad? La segunda opción equivaldría a una superación de la distinción mosaica. En *Moisés el egipcio* relacioné el proyecto de una superación de la distinción mosaica con el deísmo del siglo XVIII. A esto puede objetarse que ya el neoplatonismo florentino de los siglos XV y XVI conducía a tal superación con su concepto de una *prisca theologia* o *philosophia perennis*[37]. El siglo XVIII recurre en muchos respectos a los siglos XV y XVI, y el siglo que queda en medio, el XVII, puede entenderse bien desde el punto de vista del siglo XVIII como un precursor de la distinción mosaica, bien desde el punto de vista del siglo XV, desde el cual se presenta precisamente a la inversa, como la época de su reintroducción intensificada. Me di cuenta de estas objeciones durante la lectura de un libro que en ciertos aspectos representa una empresa paralela a la de mi *Moisés el*

[37] W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Fráncfort, 1998.

*egipcio*: *Faszination Zarathustra* de Michael Stausberg[38]. Stausberg investiga en este libro con el método de la mnemohistoria la recepción de Zaratustra en la historia de la religión europea de los siglos XV a XVIII, y descubre en ella un «rastro mnémico» muy semejante al que yo he rastreado desde Akhenatón, pasando por las fuentes griegas, hasta el siglo XVIII. También aquí juegan un papel decisivo los textos neoplatónicos. Lo que es el *Corpus Hermeticum* para Hermes Trimegisto son los oráculos caldeos para Zoroastro.

La mnemohistoria occidental de Zoroastro se instituye con Gemistos Plethon (1355/1360-1454), quien en el siglo XV huyó desde Bizancio a Florencia ante el avance de los turcos. Puede considerarse el primer representante de una *theologia o philosophia prisca*[39]. Plethon elevó el platonismo representado por él al rango de una filosofía originaria, remitiendo textos neoplatónicos como los oráculos caldeos a Zoroastro y datándolos, apoyándose en testimonios antiguos (principalmente Plutarco), 5.000 años antes de la Guerra de Troya[40]. Él mismo se consideraba directamente como fundador de una nueva religión, que en tanto que reinstauración de una verdad originaria y común a todos los pueblos debería superar las diferencias entre paganos y cristianos[41]. Se trata con ello del intento más radical de superación de la distinción mosaica entre religión verdadera y falsa que yo conozca. Consecuentemente, Plethon fue percibido por sus enemigos como neopagano, como *polytheos*[42]. En esta osadía Plethon estaba solo; a pesar de que todas las posiciones posteriores se basan en él directa o indirectamente, pertenecen en el marco de un cristianismo entendido siempre en sentido amplio. Es de todas formas muy notable que la crítica de la distinción mosaica en la Modernidad temprana se instaure con una ruptura radical y que la ruptura con la tradición bíblica se legitime como el recurso a una tradición supuestamente mucho más antigua y originaria. La nueva religión que Plethon representa se muestra como la reinstauración de lo inmemorialmente antiguo. Este punto de partida radical fue fuertemente mitigado en sus elaboraciones posteriores en el marco del renacimiento florentino. El desarrollo parte aquí de la heterodoxia radical, al revés

---

[38] M. STAUSBERG, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Religionsgeschichliche Versuche und Vorarbeiten 42, Berlín/NewYork, 1998.

[39] M. Stausberg, *op. cit.*, pp. 35-82.

[40] Con referencia a Plutarco, *De Iside* 359 e.

[41] M. Stausberg, *op. cit.*, pp. 75 s.

[42] Scholarios; probablemente la más temprana aparición del concepto «politeísmo». Véase la literatura citada por M. STAUSBERG y F. SCHMIDT (ed.), *L'impensable polytheisme: études d'historiographie religieuse*, Textes rassemblés et présentés par Francis Schmidt, París, 1988.

que en los siglos XVII y XVIII, cuando a partir de la posición de John Spencer, todavía entendida como ortodoxa, se avanzó en los círculos de los deístas y francmasones hacia posiciones heterodoxas cada vez más radicales.

El concepto de Marsilio Ficino (1433-1499) de *prisca theologia* ya no se entiende como una nueva religión que vaya más allá del cristianismo, sino como una religión y al mismo tiempo una filosofía originaria, que incorpora el platonismo atribuido a Zoroastro y a Hermes Trimegisto en el cristianismo. Se trata en Ficino, como en Plethon, de una superación de la distinción mosaica, pero no en un sentido poscristiano, neopagano, sino en un sentido cristiano ampliado, que entiende al cristianismo como una religión originaria preparada y anunciada en todas las religiones antiguas. En el trasfondo se encuentra una teoría de la difusión de la verdad basada en la genealogía bíblica, según la cual todas las tradiciones religiosas se remiten a Noé y después fueron difundidas por toda la tierra por los hijos y nietos de Noé. Con ello aparecen ya sea Hermes Trimegisto, ya sea Zoroastro, como los primeros en una cadena de sabios y teólogos que fuera de la tradición bíblica mantuvieron y ampliaron el saber originario adámico, esto es, noáquico[43]. Todas las tradiciones *(sapientia)* religiosas, normativas y culturales tienen un origen común en dios y fueron codificadas por los hombres sabios de los tiempos inmemoriales.

Con el modelo de la *prisca theologia* se vincula en Ficino el plan de renovar la filosofía en el sentido de una forma de vida, esto es, de una unidad de sabiduría, piedad y actividad práctica en el sentido de arte médico, cura de almas y filología. El ideal renacentista del «mago», que aunaba en sí estos roles y competencias, apelaba a Hermes Trimegisto y Zoroastro como archimagos[44]. También este ideal

---

[43] El prototipo de esta concepción parece suministrar un pasaje en la *Bibliotheca Historica* de Diodoro (I 94,1-2), en el que éste habla de los seis grandes legisladores que han apelado a (un) Dios como fuente de su legislación. El primero de estos legisladores, del fundador del imperio egipcio, a quien Diodoro llama bien Menas o Menes, bien Mnevis, «afirmaba que Hermes le había dado las leyes». Lo mismo decía Minos en Creta de Zeus y Licurgo en Esparta de Apolo, Zoroastro entre los «arianos» *(arianoi)* del *Agathos Daimon* (Ahura Mazda), Zalmoxis entre los dacios en Hestia y Moses entre los judíos de *Iao* (Yahweh). De este pasaje obtiene Ficino el prototipo de su «teología antigua», al interpretar el concepto de «legislador» en el sentido de «fundador de una religión». El pasaje de Diodoro recibirá después el siglo XVIII una interpretación completamente distinta, convirtiéndose en un texto de referencia central de la Ilustración radical. De los «seis legisladores» a los «tres impostores» sólo hay un paso. En Ficino este pasaje es entendido de una manera totalmente distinta, más bien en el sentido de Diodoro, sin que parezca asociarle ninguna intención denunciatoria.

[44] Para un típico defensor de este ideal, cfr. A. GRAFTON, *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*, Berlín, 1999.

del mago implica con su vinculación de teólogo y médico, filósofo e investigador de la naturaleza, en cierto modo una superación de la distinción mosaica, en la medida en que ésta se acuñó en la separación de lo espiritual de la esfera de las profesiones y competencias mundanas.

El caso del conde Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) es por ello particularmente interesante en este contexto, porque este autor hacia el final de su corta carrera llevó a cabo un giro total. Después de haber adoptado con entusiasmo el modelo de la *prisca theologia* en un primer momento, se distanció de él en su *Disputatio adv. astrologiam*, en tanto que *prisca superstitio* y anticipó con ello ya algunos argumentos del siglo XVII que conducían a una reinstauración intensificada de la distinción mosaica. Con ello Pico se adelantó con mucho a su época, al alejarse de la posición que él mismo había sostenido hasta entonces.

Agostino Steuco (1497/1498-1548) desarrolló el modelo de Ficino de la teología antigua con su concepción de la *philosophia perennis*[45]. También aquí se trata de la superación de la distinción entre religión verdadera y falsa a favor de un «acuerdo de la sabiduría de todos los pueblos entre sí y del acuerdo de esta sabiduría con las doctrinas del cristianismo»[46]. También Steuco parte de una «revelación originaria absolutamente divina» que se ha transmitido por medio de los grandes sabios a través de los siglos y de los pueblos. Este proceso de difusión de una religión originaria propagada y ramificada a partir de un origen común que Ficino entendía en el sentido de una evolución[47], está sin embargo en Steuco bajo el signo de la degeneración. El cristianismo, antaño religión mundial, es presentado en el curso de esta degradación general de la tradición, en contraste con las formas de decadencia que ganan terreno, a las que pretende superar con el retorno a la verdad común. La variante de la degeneración de la teoría de la difusión se convierte en el siglo XVII en el modelo cultural dominante. Igual que Plethon desarrolló su visión de la unidad bajo la impresión del conflicto no sólo entre la Iglesia oriental y occidental, sino también entre cristianismo e islam, así Steuco desarrolló la suya bajo la impresión de la escisión inminente de catolicismo y protestantismo. En todos los casos, también en Ficino, Pico, Reuchlin y otros, se da el recurso a Zoroastro y Hermes, el platonismo y la cábala como lo inmemorialmente antiguo puesto al servicio de un modelo de tolerancia marcadamente pacificador. En la unidad del origen

---

[45] Véase W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, cit.

[46] M. Stausberg, *op. cit.*, p. 288.

[47] Cfr. M. Stausberg, *op. cit.*, p. 134.

se descubría la superación de la discordia contemporánea. La superación de la distinción mosaica mediante el recurso a portadores de la verdad y a las tradiciones premosaicas debería quitar hierro al conflicto entre confesiones.

También el proyecto de Francesco Patrizi (1529-1597) de una *Nova De Universis Philosophia* está bajo el signo de una visión unitaria. También aquí se trata de una superación de la distinción mosaica, a saber, bajo la forma de una teoría de la convergencia de la verdad, que postulaba una armonía total entre, por una parte, las cinco distintas direcciones de la filosofía (cuatro filosofías «antiguas» y la propia filosofía de Patrizi) y la doctrina católica por otra parte. En Patrizi la teoría de la degeneración adopta la forma lingüística de una historia de la decadencia del lenguaje originario. El lenguaje originario, esto es, el lenguaje de Adán perdido en la torre de Babel, funcionaba, usando un concepto de Aleida Assmann, según el principio de la «significación inmediata», es decir, una participación inmediata y natural de los signos en la esencia de lo designado, mientras que los lenguajes posteriores funcionan según el principio de la significación mediada, es decir, según un código que establece de manera convencional la relación entre signo y designado[48]. Sólo en las fórmulas mágicas de las lenguas extranjeras, los *onomata barbara*, permanecía vivo el principio de la significación inmediata y les otorgaba la capacidad de hacer presente, esto es, de conjurar a lo designado. En el contexto de esta «búsqueda del lenguaje perfecto»[49] juega Egipto un papel central con motivo de la discusión sobre los jeroglíficos como «signos naturales»[50]. Teniendo en cuenta que Aristóteles era considerado el representante de una teoría del lenguaje y de los signos en el sentido de la significación mediada, se entiende también la fuerte polémica antiaristotélica que Patrizi y otros ligaron a su proyecto de una semiótica de la significación inmediata basada en Platón[51].

---

[48] Véase S. A. ASSMANN, *Die Legitimität der Fiktion*, Múnich, 1980. Véase también de la misma autora, «Die Weisheit Adams», en A. Assmann (ed.), *Weisheit*, cit., pp. 305-324.

[49] Véase el libro homónimo de U. ECO, *La Ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari, 1993 [ed. cast.: *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1999].

[50] Véase por ejemplo L. DIECKMANN, *Hieroglyphics*, St Louis, 1970. M. V. DAVID, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphic aux XVII^e et XVII^e siècle*, París, 1965.

[51] Estos contextos sólo pueden ser indicados aquí. Cfr. para más detalle A. y J. ASSMANN (eds.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*, Múnich, 2003.

## La intensificación de la distinción mosaica y el surgimiento de la paganología

La obra de Patrizi marca el fin del clima espiritual de tolerancia propio del Renacimiento: fue incluida en 1592 en el Índice de libros prohibidos. En el clima exaltado de la Contrarreforma ya no había lugar para la *prisca theologia* ni para la utopía de una superación de la distinción mosaica. Con este giro se trasladó el discurso sobre Hermes Trimegisto y Zoroastro de Italia a los países nórdicos, del contexto católico al predominantemente protestante y de la filosofía –es decir, de la utopía de una unidad de teología, filosofía y arte médico– a la investigación histórica, es decir, «anticuaria». Esta fase está bajo el signo por una parte de la crítica histórico-filológica y por otra parte del rechazo directamente fóbico de la idolatría. Como víctimas de la crítica cayeron los oráculos caldeos, que fueron desenmascarados como obra de la antigüedad tardía al igual que el *Corpus Hermeticum*. De este modo ganaron importancia otras fuentes: inscripciones, testimonios de los historiadores antiguos y de los Padres de la Iglesia, relatos de viajes, etc. Por primera vez se hizo visible en su extranjería la tradición ligada a Zoroastro y dejó de ser acaparada como una forma originaria o temprana de lo propio. De ahí surgió paradójicamente, a la vez que la estricta separación de lo ajeno, un interés totalmente nuevo y mucho más intenso y esencial por el mundo extrabíblico. Junto con la nueva segregación de los «paganos» encontramos en el siglo XVII un periodo de prosperidad sin precedentes en su investigación. Esta nueva «paganología» o estudio de los paganos sirve a menudo para desenmascarar el carácter tardío y derivado de textos y ritos paganos, como por ejemplo la datación tardía del *Corpus Hermeticum* por Isaac Casaubon, pero también representa un cuadro reactivo frente a la reinstauración intensificada de la distinción mosaica y la intolerancia ligada a ella.

Que a pesar de todo no se trata de una historia de la religión en sentido moderno está en relación con el segundo foco, la nueva imagen del enemigo como «sabianismo». En particular Zoroastro se convertirá ahora en la personificación de esta religión pagana y con ello en el objeto del más fuerte rechazo. Sabianismo[52] es un sinónimo de idolatría. El concepto de los sabianos, que no es idéntico, pero que a menudo se confunde con el de los sabeos (del reino de Saba), ha de considerarse como una creación del gran filósofo judío

---

[52] Sobre los sabianos carecemos de una investigación comprensiva reciente. D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vols., San Petersburgo, 1856, sigue siendo fundamental.

Maimónides (1135-1204)[53]. Maimónides había intentado fundamentar históricamente las leyes rituales judías, que no se podían fundamentar según la razón, y había intentado hacerlo en el sentido de una «inversión normativa» de los ritos paganos (la ley prescribe lo que está prohibido entre los paganos, y prohíbe lo que entre los paganos eran prácticas sagradas). En su búsqueda de tales ritos Maimónides se topó con la religión de los sabianos en el libro *La agricultura de los nabateos* (en árabe *al-filâha al-nabatiyya*, en hebreo *ha-abodah ha-nabatit*) de Ibn Wahshiyya, autor del siglo x[54]. A las características de la idolatría «sabiana» pertenecían principalmente la adoración de los cuerpos celestes y la astrología. Para Maimónides, el paganismo no era simplemente un concepto genérico para todas las religiones excluidas bajo el signo de la falsedad, sino una religión propiamente dicha, que para él era equivalente a una identidad étnica en tanto que comunidad, pueblo o nación, precisamente los sabianos o la *ummat Sabi'a*. La manera más eficaz de borrar un recuerdo consiste en superponerle un contrarrecuerdo. Así pues, el monoteísmo como contrarreligión sólo podía establecerse sobreescribiendo los innumerables ritos de los sabianos con nuevos ritos que los ponían cabeza abajo en el sentido de una inversión normativa de los ritos paganos. Stephen Nettles resume en el año 1625 el principio de Maimónides de la inversión normativa del siguiente modo:

> En su *Guía de perplejos* escribe Moisés ben Maimón que los ritos sacrificiales fueron instaurados especialmente con el fin de exterminar la idolatría. Pues mientras que los paganos adoraban a los animales, como por ejemplo los caldeos y egipcios adoraban a vacas y carneros, en relación con las constelaciones de Tauro y Aries, por eso mismo ordenó dios sacrificar a dichos animales como ofrendas sacrificiales[55].

---

[53] S. Stroumsa, «Entre Harran et al-Maghreb. La théorie maimonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes», en M. Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Maghreb, contactos intelectuales*, Madrid, 2002, pp. 153-164.

[54] Ibn Wahshiyya, *al-filâha al-nabatiyya* hebr. *ha-avoda ha-nabatit*. Véase T. Fahd, *L'agriculture nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Kasdani connu sous le nom d'Ibn Wahšiyya (IVe/Ve siècle)*, édition critique, Damasco, 1998. Sobre la cuestión de las relaciones entre los «sabianos» *(Zabii)* y los «sabeos» *(Sabaei)* hay una larga discusión en Spencer, pp. 211-213.

[55] «Moses ben Maimon in More Hanebucim writes that the end for which sacrifices were commanded did tend especially to the rooting out of idolatry: for whereas the Gentiles worshipped beasts, as the Chaldaeans and Aegyptians bullocks and sheep, with reference to the Celestiall Signes, Aries and Taurus, etc., therefore (saith he) God commanded these to be slaine in sacrifice», véase S. Nettles, *Answer to the Jewish Part of Mr. Selden's History of Tithes*, Oxford, 1625, pp. 46-47, citado en G. Stroumsa, «John Spencer and the Roots of Idolatry», *History of Religions* 40 (2001), pp. 1-23; p. 17.

La tesis de Maimónides era ciertamente que las leyes rituales no se basaban en razones racionales, sino que se explicaban históricamente. La explicación histórica de las leyes la veía él en su función de deshabituar de la idolatría a los judíos, que se habían asimilado por completo a las prácticas sacrificiales paganas de los sabianos, sobreescribiendo sistemáticamente los ritos paganos, para de ese modo dejarlos caer en el olvido. El concepto maimonideano de los sabianos como una religión mundial que antaño abarcara a todo el mundo, pero que desde entonces ha caído por completo en el olvido, es la inversión exacta del concepto de una *prisca theologia*. Si ésta se basa en una inclusión enfática de la sabiduría pagana y con ello en una superación de la distinción mosaica bajo la luz de una verdad común, aquélla se basa en una exclusión igualmente enfática de las prácticas paganas y en un reforzamiento de la distinción mosaica bajo la luz de una verdad exclusiva y exigible a los hombres sólo paulatinamente y en astuta adecuación a las circunstancias históricas.

Indudablemente, el concepto de los sabianos tiene connotaciones negativas, pero al mismo tiempo es (ya en Maimónides) objeto de una fascinación de primer rango. Bajo la influencia de esa fascinación surge la nueva paganología: la investigación del paganismo en tanto que tal, y no como preparación del cristianismo. El siglo XVII es la edad de oro de la paganología, y con ello también es la cuna de la ciencia de la religión. En ella ha de prescindirse naturalmente de los duros juicios de valor, y también de las demostraciones de repugnancia fóbicas respecto de la idolatría que con demasiada frecuencia, sin duda también en el contexto protestante, venían impuestas por la necesidad de camuflar el interés, y que desacreditaban esencialmente el carácter científico de esa investigación (en el sentido moderno), y que más bien prestaban atención a la curiosidad manifiesta con la que a partir de ese momento era posible dirigirse a los extraños en un sentido mucho más inclusivo e incluso también histórico-crítico del que habría sido posible imaginar en el marco de la *prisca theologia* en la primera fase de la recepción. El nuevo planteamiento trata del surgimiento, el desarrollo y la acuñación del paganismo. En él se trazará, a diferencia de los siglos XV y XVI, la distinción mosaica en todo su rigor, el límite entre verdad y mentira, cristianismo y paganismo, monoteísmo y politeísmo, es decir, idolatría, pero en realidad esto se hará únicamente para poder dedicarse al estudio del paganismo con un tremendo despliegue de atención y erudición. En esto reside, desde el punto de vista de la historia de la ciencia, el interés de las obras de John Selden (*De Diis Syris*, 1610), Gerhard Johannes Voss (*De Theologia gentili*, 1641), Samuel Bochart (*Geographia Sacra*, 1646), Theophile Gale (*The Court of the Gentiles*, 1669-1671) y muchos otros. La teoría renacentista de la difusión, que retrotrae todo saber a

un origen común y al mismo tiempo también ve en él garantizada l continuidad efectiva de su unidad, experimenta a través de esta inter sificación de la distinción mosaica una modificación decisiva. En lu gar de la tradición entra ahora en juego el concepto de la recepción que ciertamente transgrede los límites, ya se trate de la recepción de saber bíblico por los paganos, o del saber pagano por la Biblia. El con cepto de recepción *(translatio, mutatio, imitatio)* implica la represen tación del límite, y con ello la posibilidad de una comparatística qu traspasa los límites. Uno de los autores más importantes es Pierre Da niel Huet (*Demonstratio Evangelica*, 1679). La distinción entre reli gión verdadera y falsa es trazada por él con un rigor especialmente po lémico. Los cinco libros de Moisés, cuya autenticidad y antigüedad fueron corroboradas con énfasis por Huet (probablemente contra Spi noza[56]) son considerados la codificación original de la verdad divina por el contrario, las religiones paganas son consideradas su copia dia bólica. Esta obra, tan erudita y célebre en su tiempo como por otra par te apologética, unilateral y parcial, ciertamente no será declarada un hito en la historia científica en el camino hacia la historia de la religión. Pero se encuentra en *De legibus* (1685) de John Spencer una réplica que ponía las tesis de Huet cabeza abajo y mostraba qué otras posiciones eran posibles en el siglo XVII. Cuando Huet presenta las instituciones paganas como plagio del Pentateuco, Spencer devuelve la pelota e identifica las leyes rituales mosaicas como recepciones del paganismo (egipcio)[57]. A pesar de que Spencer se equivoque en la mayoría de los casos desde el punto de vista egiptológico y veterotestamentario, tiene naturalmente toda la razón en lo que se refiere a la mayor antigüedad de la religión egipcia respecto de la bíblica. Pero es decisivo que Spencer libere el concepto de la recepción (*translatio*, es decir, *mutatio*) de toda valoración en el sentido de plagio o de imitación (malintencionada). En el mismo sentido exento de valoración emplea también Thomas Hyde en su *Historia Veterum Persarum* (1700) el concepto de la recepción. Aquí es de nuevo la Biblia la parte que da y el paganismo la parte que toma. Pero que Zoroastro haya entrado de aprendiz con el profeta Jeremías y haya aprendido mucho de él no hace más que honrar su propia teoría, según Hyde.

---

[56] M. Stausberg, *op. cit.*, pp. 657 ss.

[57] Sobre Spencer se han publicado (desde la aparición de *Moses der Ägypter*) nuevos estudios, véase G. Stroumsa, «John Spencer and the Roots of Idolatry», cit.; M. Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*, Hamburgo, 2002, pp. 85-113; J. Assmann, «Die Historisierung der Religion: Maimonides, Spencer, Schiller, Freud», en G. W. Most (ed.), *Historicization-Historisierung = Aporemata*. Kritische Studien zur Philologiegeschichte 5, Göttingen, 2001, pp. 25-43; J. Assmann, «Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der "doppelten Religion" und die Erfindung der Religionsgeschichte», *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), Leipzig, pp. 108-134.

Con el concepto de la recepción o la traducción la distinción mosaica es, cuando menos, relativizada de nuevo. Ciertamente el límite está trazado, pero hay intercambio y recepción. La intensificación ortodoxa de la distinción mosaica en la época de la Contrarreforma es suavizada con cautela, pero continua y tenazmente. El concepto polémico de idolatría es sustituido por el concepto más neutral (en cualquier caso, con intención menos valorativa que descriptiva) de politeísmo. El concepto clave para la paganología de los siglos XVII y XVIII es «misterio». Las religiones paganas son interpretadas como religiones mistéricas, que conocen la verdad, pero que la mantienen oculta bajo el velo del misterio y sólo pueden hacerla accesible a unos pocos iniciados, mientras que Moisés la reveló después a su pueblo y transformó la distinción entre iniciados y profanos en la distinción entre judíos y gentiles.

IV

# SIGMUND FREUD Y EL PROGRESO EN LA ESPIRITUALIDAD

A pesar de que el libro de Sigmund Freud *Moisés y la religión monoteísta* despertó poca atención tras su publicación tanto entre psicoanalistas como entre historiadores y teólogos, desde hace unos doce años, esto es, más de 50 años después de su aparición, experimenta un retorno de lo más singular[1]. En estrecha relación con él, también la cuestión de Moisés y el origen del monoteísmo ha tenido en los últimos años un auge inaudito, y ello no sólo en círculos teológicos, sino también históricos, filosóficos, literarios e intelectuales en general, llegando incluso a nichos tan apartados como la egiptología, desde la cual yo comencé a ocuparme de esta temática hace ya

---

[1] Cfr. por ejemplo: E. Rice, *Freud and Moses. The Long Journey Home*, Nueva York, 1990; I. Grubrich-Simitis, *Freuds Moses-Studie als Tagtraum*, Weinheim, 1991; Y. H. Yerushalmi, *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable*, New Haven, 1991; B. Goldstein, *Reinscribing Moses. Heine, Kafka, Freud, and Schoenberg in a European Wilderness*, Cambridge, Mass., 1992; R. Paul, *Moses and Civilization: the Meaning Behind Freud's Myth*, New Haven, 1996; J. Derrida, *Mal d'Archive*, París, 1995 [ed. cast.: *Mal de archivo*, Madrid, Trotta, 1996]; R. J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, Mass., 1998; *Monatsschrift für Seelsorge und Beratung* 51.4 (mayo-junio 1999), Suplemento especial *Sechzig jahre «Der Mann Moses». Zur Religionskritik von Sigmund Freud. Wege zum Menschen;* M. Porte, *Le mythe monothéiste. Une lecture de »L'homme Moise et la religion monothéiste de Sigmund Freud*, Fontenay-aux-Roses, 1999; E. Santner, *op. cit.*; W. Hegener, *Wege aus der vaterlosen Psychoanalyse. Vier Abhandlungen über Freuds «Mann Moses»*, Tubinga, 2001; B. Witte, «Die Schrift im Exil. Sigmund Freuds *Der Mann Moses* und die jüdische Tradition», en V. borso, G. Krumeich y B. Witte (eds.), *Medialität und Gedächtnis. Interdisziplinäre Beiträge zur kulturellen Verarbeitung kultureller Krisen*, Stuttgart y Weimar, 2001, pp. 55-66; F. Maciejewski, *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*, Viena, 2002. El número *PSYCHE. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 56 (2002), está casi por completo dedicado a la discusión del libro sobre Moisés de Freud.

Ya Moses Mendelssohn había llamado la atención sobre esta vinculación de escritura e historia de la religión: «Me parece que la transformación que en las distintas épocas de la cultura ha tenido lugar con los signos de la escritura ha participado de manera importante desde siempre en las revoluciones del conocimiento humano en general, y en las múltiples modificaciones de sus significados y conceptos en asuntos religiosos en particular»[2]. Moses Mendelssohn pensaba con ello (refiriéndose a William Warburton y a Giambattista Vico) en la transición de la escritura pictográfica a la alfabética[3], mientras que aquí se trata ante todo del paso de la oralidad a la escritura, es decir, de la «coherencia ritual» a la «textual»[4].

Con el principio de la coherencia ritual se vincula la idea de la incapacidad del mundo para sustentarse a sí mismo. Las culturas rituales o religiones del culto parten típicamente de la idea de que el universo sufrirá o directamente perecerá si los ritos no son llevados a cabo como es debido. El rito sirve a la preservación de un orden global que está amenazado de ruina. La coherencia textual surge de la desaparición de esta idea. Para la Biblia, la introducción de una teología de la creación y de una teología de la voluntad opera este cambio. El mundo debe su existencia no a los ritos, sino a la voluntad y al efecto sustentador de un dios trascendente. Con el principio de la coherencia ritual y de la incapacidad del mundo para sustentarse a sí mismo se vincula el tipo social del sacerdote, de igual manera que a la interpretación textual pertenece el tipo social del exegeta, el erudito de las Escrituras y el predicador. El sacerdote se distingue del grupo por medio de estrictos preceptos de pureza; se cualifica por la pureza ritual que ha de ser alcanzada a través de abluciones, ayunos, contención sexual y otras formas de «ascesis mágica» (Max Weber). La atribución sacerdotal es en primera instancia una cuestión corporal, el cuerpo entra aquí en juego de modo mucho más fuerte que en el caso de las religiones del libro.

El paso de las religiones del culto a las religiones del libro conlleva un cambio estructural de lo sagrado[5]. Las religiones primarias

---

[2] M. MENDELSSOHN, *Jerusalem*, en *Schriften über Religion und Aufklärung*, ed. por M. Thom, Berlín, 1989, pp. 422 s. [ed. cast.: *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona/Madrid, Anthropos/MEC, 1991].

[3] Véase mi ensayo «Pictures versus Letters: William Warburton's Theory of Grammatological Iconoclasm», en J. Assmann y A. I. Baumgarten (eds.), *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch*, Leiden, 2001, pp. 297-311.

[4] J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992, pp. 87-103.

[5] A. DIHLE, «Heilig», en E. Dassmann *et al.* (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, vol. XIV, Stuttgart, 1988, pp. 1-63. El griego y el latín distinguen dos conceptos para lo sa-

o del culto tienen que ver con lo sagrado manifiestamente presente en el mundo *(hieros, sacer)*. El elemento sagrado con el que trata el sacerdote –y para el que tiene que purificarse– está presente en el mundo, encarnado de manera fija en un lugar, o manifiestamente representado y apartado por barreras altísimas del profano mundo de la vida cotidiana. El trato del sacerdote con lo sagrado exige, de esta forma, santidad en el sentido de *hosios*, *sanctus*. Así se denomina un estado que se diferencia de la esfera de lo profano. Por el contrario, las religiones secundarias suprimen esa diferencia, porque lo sagrado ya no se encuentra en absoluto en el mundo. Lo único que en ellas todavía puede ser considerado *hieros* o *sacer* es la escritura sagrada, *biblia sacra*. A ésta se aplican, por tanto, en el judaísmo y en el islam, representaciones y normas que están claramente tomadas del ritual. Así, por ejemplo, un judío no debe poner una Biblia en el suelo, y un musulmán no debe destruir ningún texto en escritura y lengua árabe, ni llevarlo consigo para leerlo a lugares indecorosos, aunque se trate del periódico. El cristianismo, y en particular el protestantismo, tampoco han logrado deshacerse de estos restos del ritual. El exegeta o predicador se cualifica para su cargo por su conocimiento de las Escrituras. Sabe leerlas y explicarlas, las conoce de memoria, sabe iluminar un pasaje por medio de otros, y ante todo sabe aplicarlas a la realidad vital del presente correspondiente. Aquí no hay ninguna interacción inmediata con la naturaleza. El éxito de su ejercicio profesional se mide por el grado de aplicación de su prédica, es decir, por la adaptación del texto a la praxis vital. Las consecuencias psicohistóricas de semejante exilio de lo sagrado del mundo, por un lado en la trascendencia, y por otro en la escritura, conducen a un desvío fundamental de la atención, que originariamente estaba dirigida hacia los fenómenos de este mundo y hacia lo sagrado que se muestra en ellos, y que ahora se concentra exclusivamente en la escritura. Todo lo demás es estigmatizado como idolatría. Las cosas de este mundo, muy en particular las imágenes, son trampas para desviar la atención de la escritura. El hombre debe sortear estas trampas. La demonización de las imágenes y de lo visual va aparejada a un cuasi paralelismo lingüístico que desensualiza a la religión y que desmantela la teatralidad de los ritos. Moses Mendelssohn, por lo demás, también vio muy claramente estas consecuencias.

---

grado, que tanto en hebreo como en las lenguas modernas confluyen en uno. Por un lado el término *hieros* en griego, *sacer* en latín, caracteriza lo «sagrado que está objetivamente presente en el mundo en muchos lugares», por el otro lado, el término *hosios* o *sanctus* designa «la calificación del hombre o del objeto que es necesario para la comunicación con lo sagrado» (A. Dihle, *Buch und Kult*, manuscrito sin publicar. Agradezco de todo corazón a Albrecht Dihle por haberme cedido este texto).

europeos cada vez más incapaces de entender la vinculación de lo ju dío y lo griego, de Jerusalén y Atenas, como un fructífero «no-sólo sino-también», en lugar de como un forzoso «o bien-o bien». El gir peculiar que imprime la respuesta de Heine a la pregunta por el origen de Europa consiste en generalizar la oposición. Ya no se trata de ario o semitas, sino de una oposición mucho más general, que atañe a todos los hombres, de la oposición entre la espiritualización ajena al mundo o enajenadora del mundo y la sensualidad ligada al mundo. La prime ra la han heredado los hombres de los judíos, la segunda, de los grie gos, de modo que en su pecho habitan dos almas, una judía y otra griega, y o bien la una, o bien la otra, gana la supremacía en ellos. Por ello Heine liga irónicamente la espiritualidad (judía) a los conceptos de «instinto» y «adicción» y reserva a su antípoda, la vinculación con el mundo (griega), el título honorífico de «esencia».

Esto fue visto por Freud de manera similar. También él considera que la contribución específicamente judía a la historia de la humanidad es la aspiración a lo que él denomina el «progreso en la espiritualidad». Este progreso corresponde en el plano de la psicohistoria humana a lo que Freud denomina «sublimación» en el plano de la vida anímica in dividual, y que para él representa el logro más elevado de la estructura y de la maduración psíquica. Y también Freud, al igual que Heine, ha bla en este contexto de un «instinto», aunque lo hace, por el contrario, para rechazar este concepto por ser inadecuado. «Para muchos de noso tros», escribe, «puede que también resulte difícil renunciar a la creencia de que en el propio hombre reside un instinto de perfección, que le ha conducido a su apogeo actual de rendimiento espiritual y de sublima ción ética», para después proseguir: «lo que ocurre es que yo no creo en semejante instinto». Este desarrollo cultural no se debe a ningún instin to, sino muy al contrario, a la represión del instinto. «El desarrollo ac tual», escribe Freud, «no me parece admitir otra explicación que lo que se observa en los animales y en una minoría de individuos humanos como un impulso infatigable de perfeccionarse cada vez más, se entiende naturalmente como una consecuencia de la represión del instinto, sobre la que se ha construido lo más valioso de la cultura humana»[7]. El judaísmo es el motor de este progreso, que no se halla en la naturaleza instintiva del hombre, sino que se opone profundamente a ella. Los judíos han dado con ello el paso decisivo, y lo han hecho –en esto Freud da la razón a Heine– mediante el rechazo de las imágenes. El segundo mandamiento marca el umbral de la época decisiva en este progreso.

---

[7] *Jenseits des Lustprinzips*, en S. FREUD, *Studienausgabe*, vol. III, Francfort, 1982, p. 251; Hegel habla de un «instinto del espíritu del mundo», así como de un «instinto de perfectibilidad»: *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1961, pp. 104 s. Véase A. ASSMANN, *Time and Perfection*, texto de conferencia sin publicar, Jerusalén, junio 1999.

Esta valoración de la prohibición de las imágenes tiene también una tradición que se remonta mucho tiempo atrás. Kant veía en ella la quintaesencia de lo sublime (lo «sublime», a lo que aspira todo «proceso de sublimación»): «Quizá no haya en el libro de la ley de los judíos ningún pasaje más sublime que el mandamiento: "No debes hacerte ninguna imagen tallada, ni alegoría alguna, ni de lo que hay en el cielo, ni de lo que hay en la tierra, etc.". Ese solo mandamiento puede explicar el entusiasmo que el pueblo judío, en su periodo civilizado, sintió por su religión, cuando se comparó con otros pueblos o con aquel orgullo que inspira el mahometismo»[8]. Las declaraciones de Freud sobre el «progreso en la espiritualidad» pueden leerse como un comentario a esta frase de Kant. También Freud se pregunta, al igual que Kant, por la fundamentación en última instancia tanto de la violencia coercitiva (el «entusiasmo» de Kant) que ejerce la religión sobre el pueblo judío, así como por el orgullo de ser el pueblo elegido. Para Freud se trata en el caso de la religión monoteísta de «el rechazo de la magia y de la mística, los estímulos hacia el progreso en la espiritualidad, la exigencia de sublimación» y del proceso «en el que el pueblo, lleno de dicha por la posesión de la verdad y embargado de la conciencia de ser el elegido, alcanza la máxima apreciación de lo intelectual y el énfasis de lo ético»[9].

Freud titula como «El progreso en la espiritualidad» la tercera de un total de ocho secciones en las que recopila los resultados de su último libro *Moisés y la religión monoteísta*. Esta sección no sólo había sido publicada por él como un artículo independiente[10], sino que también fue leída por su hija Anna en el Congreso Internacional de Psicoanálisis de París 1938 como contribución suya[11]. Esto muestra el aprecio que concedía a este texto el propio Freud. Veía en él su reconocimiento al judaísmo, su legado como filósofo de la cultura y lo esencial de su libro sobre Moisés[12]. De modo que ciertamente no es errado expresar mediante esa fórmula la comprensión de Freud del judaísmo y de la contribución judía al desarrollo de la humanidad. Si el destino del hombre es progresar en la espiritualidad, entonces son los judíos los que van a la vanguardia en ese camino.

---

[8] *Kritik der Urteilskraft*, § 29, 2.ª ed., p. 125, Darmstadt 365 [ed. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 178]. Exactamente de la misma manera explica Freud el sentimiento de superioridad sobre las demás religiones posibilitado por el monoteísmo y por el «progreso en la espiritualidad» que conlleva. Véase sobre esto *infra*.

[9] *Moses* (1974), p. 534.

[10] *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago* 24, 1/2 (1939), pp. 6-9.

[11] El 2 de agosto de 1938, véase nota editorial en *Moses* (1974), p. 457.

[12] Sigo aquí agradecido las indicaciones ofrecidas por R. Bernstein *op. cit.*, pp. 82-89.

La pregunta de partida de Freud trata del origen del judaísn Quiere saber «por qué el judío ha llegado a ser lo que es, y por qué atraído hacia sí ese odio inextinguible»[13]. Lo que he denominado *pra* la intensificación edípica, vale sólo para el judaísmo, del misr modo que Freud entiende por religión monoteísta el judaísmo, y no cristianismo. La intensificación patriedipal de la religión paterna juc es la condición psíquica para el progreso en la espiritualidad.

La respuesta de Freud a la cuestión de por qué el judío ha llega a ser lo que es resulta bastante sorprendente. «El judío» es la obra un único hombre, el «hombre Moisés»*. Este hombre ha creado pueblo judío, y lo ha hecho de un modo doble. Primero lo ha crea de manera puramente externa, al formar a partir de una muchedur bre amorfa de esclavos un pueblo en el sentido de una comunidad o ganizada políticamente, como autor de su liberación, legislación doctrina religiosa. Pero también lo ha creado en otro sentido muc más profundo, al formar su alma. Esta creación mucho más decisiv que por primera vez hizo del «judío» «lo que es», no la llevó a cab en vida, sino únicamente tras su muerte. Este proceso etnogenético psicogenético se extendió durante muchos siglos. Pertenece al ámb to de la historia oculta. Los anales del recuerdo oficial, el texto bíbl co y las fuentes históricas habituales, no saben nada de él. Sólo e aparato «arqueológico» del psicoanálisis es capaz de penetrar en est ámbito profundo de la vida psíquica colectiva y de descubrir un ori gen que en el recuerdo consciente no sólo ha desaparecido, sino qu ha sido reprimido según todas las reglas de la teoría psicoanalítica, e tanto que experiencia profundamente traumática. Sólo así, segú Freud, puede entenderse la dinámica según la cual una idea pued cautivar y «mantener bajo su hechizo» al alma de todo un pueblo co irresistible coerción. «En efecto, es digno de particular atención», es cribe, «el hecho de que cualquier elemento retornado del olvido s impone con especial energía, ejerciendo sobre las masas humana una influencia incomparablemente poderosa y revelando una irresis tible pretensión de veracidad contra la cual queda inerme toda argu-

[13] Carta a Arnold Zweig del 9 de septiembre de 1934; S. FREUD y A. ZWEIG, *Briefwechsel*, Fráncfort, 1968.

* La expresión «el hombre Moisés» hace referencia al título de la obra de Freud sobre Moisés, que en alemán dice literalmente «El hombre Moisés y la religión monoteísta», y a Éxodo 11, 3, versículo del que Freud tomó la expresión para el título de su obra. Este versículo dice: «el hombre Moisés era muy importante en la tierra de Egipto». Assmann trata de esto en *Moisés el egipcio*, cit., pp. 166-167. *[N. del T.]*

mentación lógica, a manera del *credo quia absurdum*. Sólo podrá comprenderse este enigmático carácter comparándolo con el delirio del psicótico. Hace tiempo hemos advertido que la idea delirante contiene un trozo de verdad olvidada, que ha debido someterse a deformaciones y confusiones en el curso de su evocación y que la convicción compulsiva inherente al delirio emana de este núcleo de verdad y se extiende a los errores que lo envuelven. Semejante contenido de verdad –que bien podemos llamar *verdad histórica*– también hemos de concedérselo a los artículos de los credos religiosos, que, si bien tienen el carácter de síntomas psicóticos, se han sustraído al anatema del aislamiento presentándose como fenómenos colectivos»[14]. Para Freud, la tradición religiosa construye con sus «dogmas» un velo de «ilusiones encubridoras», «deformaciones y confusiones», que su metodología cuasi arqueológica del trabajo del recuerdo psicoanalítico es capaz de descubrir, para dar con el núcleo de verdad histórica. Freud está convencido de no haber reconstruido este origen, sino de haberlo descubierto, igual que los arqueólogos del siglo XIX redescubrieron a Akhenatón, el faraón olvidado por la historia y venerado por Freud, e igual que en la época de Freud Howard Carter redescubrió al faraón Tutankamón.

Una de las metáforas topológicas recurrentes en Freud es, como es bien sabido, el concepto de la profundidad. Se halla en estrecha relación con la topología del alma freudiana, que se estratifica en Ello, Yo y Super-yo. El Ello es la capa más profunda del inconsciente. Se encuentra retirado de la conciencia y sólo se manifiesta en rastros y síntomas. El análisis es el arte de internarse en esta profundidad. Freud lo compara a menudo con agrado con el trabajo del arqueólogo. También su colección arqueológica tiene que ver con esta fascinación por la arqueología. Ya en su temprano estudio sobre la histeria del año 1896 Freud desarrolló explícitamente esta comparación de su método con la arqueología:

> Supongamos que un explorador llega a una comarca poco conocida, en la que despiertan su interés unas ruinas consistentes en restos de muros y fragmentos de columnas y de lápidas con inscripciones borrosas e ilegibles. Puede contentarse con examinar la parte visible, interrogar a los habitantes, quizá semisalvajes, de las cercanías sobre las tradiciones referentes a la historia y la significación de aquellos restos monumentales, tomar nota de sus respuestas... y proseguir su viaje. Pero también puede hacer otra cosa: puede haber traído consigo útiles de trabajo, decidir a los indígenas a auxiliarle en su labor

[14] *Moses* (1974), p. 533.

> investigadora, atacar con ellos el campo en ruinas, practicar excava ciones y descubrir, partiendo de los restos visibles, la parte sepult da. Si el éxito corona sus esfuerzos, los descubrimientos se explic rán por sí mismos; los restos de muros se demostrarán perteneciente al recinto de un palacio; por los fragmentos de columnas podrá re construirse un templo, y las numerosas inscripciones halladas, bilin gües en el caso más afortunado, descubrirán un alfabeto y un idiom proporcionando su traducción insospechados datos sobre los suceso pretéritos, en conmemoración de los cuales fueron erigidos tales mo numentos. *Saxa loquuntur!*[15].

*Saxa loquuntur,* las piedras hablan, pero cuentan al arqueólog que penetra en la profundidad una historia muy diferente de la qu habrían podido ofrecer la tradición de los habitantes semisalvajes c los hallazgos en superficie. Precisamente de esta diferencia es de l que se trata en Freud. La verdad de lo profundo es esencialmente dis tinta de los mensajes, de la apariencia de la superficie. De esta dife rencia se deriva el principio de la hermenéutica freudiana. Es una her menéutica de la desconfianza (Paul Ricoeur[16]), que no ve más que rastros distorsionados y falsificados de una verdad oculta en los da tos explícitos de la superficie. De igual modo procede Freud con los textos bíblicos. Cree poder percibir a través de ellos los contornos de una historia que ha dejado la más fuerte conmoción en las almas de los afectados, los judíos, y que en el transcurso de los siglos los ha llevado a ser lo que son.

La mnemohistoria recorre exactamente el camino inverso. No pregunta por la verdad histórica, sino por la verdad simbólica. No aparta a un lado a los símbolos, para poder llegar a través de ellos a un núcleo de verdad oculto, olvidado o reprimido, sino que interroga a

---

[15] S. FREUD, *Zur Ätiologie der Hysterie*, en *Gesammelte Werke* I, pp. 426-427 [ed. cast.: «La etiología de la histeria», en *Escritos sobre histeria*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 111-112]. Sobre la metáfora de la arqueología en Freud véase D. KUSPIT, «A Mighty Metaphor: The Analogy of Archaeology and Psychoanalysis», en L. Gamwell y R. Wells (eds.), *Sigmund Freud and Art. His Personal Collection of Antiquities*, Nueva York y Londres, 1989, pp. 133-151; K. STOCKREITER, «Am Rand der Aufklärungsmetapher. Korrespondenzen zwischen Archäologie und Psychoanalyse», en L. Marinelli (ed.), *«Meine... alten und dreckigen Götter». Aus Sigmund Freuds Sammlung*, Katalog der Ausstellung im Sigmund-Freud-Museum Viena, 18 de noviembre de 1998-17 de febrero de 1999, Basilea, 1998, pp. 81-93, y, sobre todo, L. FLEM, *Der Mann Freud*, Fráncfort/Nueva York, 1993, pp. 35-58. Sobre Freud como coleccionista de antigüedades véase también A. M. RIZZUTO, *Why did Freud Reject God? A Psychodynamic Interpretation*, New Haven, 1998, especialmente pp. 1-21, así como S. BARKER (ed.), *Excavations and their Objects. Freud's Collection of Antiquities*, Nueva York, 1996.

[16] P. RICOEUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Fráncfort, 1969 [ed. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2002].

los símbolos por su participación en él. No pregunta cómo sucedieron las cosas realmente, sino cómo y por qué fueron recordadas.

Freud basa su análisis del monoteísmo como religión paterna –podría casi hablarse directamente de «patriteísmo»– en dos fundamentos, que fueron sustraídos de todo recuerdo consciente, es decir, de la tradición cultural, y que sólo pueden volver a ser sacados a la luz por medio de la «pala arqueológica» de la hermenéutica psicoanalítica: el primer fundamento consiste en una «construcción psicohistórica»[17], el mito de la horda primigenia que ya había desarrollado en 1912 en *Tótem y tabú*, y el segundo fundamento representa una reconstrucción histórica llevada a cabo con perspicacia de criminalista, por así decir, que culmina en dos tesis de una osadía que quita el aliento: que Moisés no era hebreo, sino egipcio, y que no murió en Moab, como relata la Biblia, sino que fue asesinado por su pueblo. Ambos fundamentos son insostenibles. El propio Freud se lamenta, tanto en este libro como en sus cartas, de haber levantado un coloso sobre pies de barro[18]. Pero el coloso, su análisis de la religión paterna monoteísta y de sus consecuencias psicohistóricas, sigue presentándose ante nosotros como una provocación fascinante.

Las tesis de Freud de que Moisés era egipcio y fue asesinado por los judíos se oponen a la representación bíblica, y construyen por tanto una oposición diametral entre verdad histórica y simbólica, entre el Moisés histórico y el bíblico. Esto es tanto más paradójico, cuanto que no poseemos la menor fuente o rastro de un Moisés histórico. Todo lo que tenemos es el Moisés bíblico, y, aparte de él, un par de leyendas helenísticas y judías de historicidad aún más dudosa, que por lo demás casi no juegan ningún papel en Freud. La contradicción que él construye no se da entre las fuentes bíblicas y extrabíblicas, sino que se halla en el interior de la propia Biblia; el Moisés bíblico es un hombre con dos historias, un palimpsesto, un retrato en el que se ha pintado encima. A ojos de Freud el relato bíblico se toma una gran molestia para encubrir ambos hechos fundamentales, el origen egipcio de Moisés y su asesinato, pero se traiciona en los rastros que a pesar de todo se han conservado. Uno de tales rastros es el nombre Moisés, que es indudablemente egipcio, aunque en el relato bíblico es maquillado, de manera insuficiente, con una etimología hebrea. Otro rastro es la leyenda de la infancia, que sigue el difundido esquema mitológico del «nacimiento del héroe» (Otto Rank), aunque de una manera invertida

---

[17] *Konstruktionen in der Analyse* [1937], Studienausgabe, Fráncfort, 1975, Ergänzungsband, pp. 393-406; G. KIMMERLE (ed.), *Konstruktionen in der Psychoanalyse*, Tubinga, 1998.

[18] Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, pp. 21 s., ha recopilado los pasajes correspondientes de las cartas en este libro.

que sólo admite una conclusión: en él se pretende «judaizar» a u egipcio. Un tercer rastro es la «torpeza de lengua» de Moisés, qu apunta a que no dominaba bien la lengua hebrea y sólo podía hacers entender por los judíos a través de un interprete (Aarón)[19]. También e supuesto asesinato de Moisés habría dejado rastros en la Biblia. Tale rastros los encuentra Freud en la violencia asesina y en la clara inten ción homicida de que es objeto Moisés en varias ocasiones, así com en el topos del destino violento del profeta, en particular en Oseas, de que Goethe y después principalmente Ernst Sellin, el especialista en e Antiguo Testamento consultado por Freud como informante, deducer el asesinato de Moisés. Así, en Ex 17, 4 se dice: «Clamó Moisés Yahweh y dijo: "¿Qué puedo hacer con este pueblo? Poco falta par que me apedreen"». Y en Nm 14, 10 leemos: «Toda la comunidad ha blaba de apedrearlos [a Moisés y Aarón]». Lo mismo que a Moisés y Aarón les ocurre a muchos otros profetas en Israel, hasta llegar a Juan el Bautista y Jesús, que fueron realmente asesinados. El «destino violento del profeta» es un motivo recurrente en el texto bíblico[20]. El texto decisivo es Is 53, que narra los sufrimientos del siervo de dios. Freud deduce de estos rastros que los judíos mataron a Moisés porque no fueron capaces de soportar durante largo tiempo las elevadas exigencias de su religión abstracta (espiritualizada). El progreso en la espiritualidad y el sentimiento de superioridad que conlleva conduce siempre a cuadros reactivos violentos. Moisés fue su primera víctima, y en este sentido fueron los judíos, quienes le mataron, los primeros antisemitas[21]. Pues el antisemitismo, a cuyo análisis Freud también se dedica de manera primordial en este libro, es un cuadro reactivo frente al espíritu, que sólo con dificultad es soportado en este mundo. El antisemitismo es antimonoteísmo, y con ello, antiintelectualismo. El hecho de que Moisés fuera una víctima del pueblo judío se distingue con mayor claridad cuando se tiene presente que Moisés era egipcio y por ello no pudo haber basado la religión monoteísta enseñada por él en nada de lo que aportaban los judíos, constituidos en pueblo por él, de su propia tradición. Abraham es, pues, únicamente la figura de una ficción de continuidad posterior. Los judíos como pueblo se deben a un impulso externo.

---

[19] La supuesta pista de que el nombre judío de Dios Adonai («mi señor»), que viene a sustituir al tetragrama inefable, se remitiría al nombre Atón, el Dios de Akhenatón, fue ciertamente mencionada por Freud, pero afortunadamente no fue seguida por él.

[20] O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn, 1967.

[21] Freud sigue aquí la teoría del estudioso del Antiguo Testamento E. SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922, quien posteriormente se retractará de esto.

Para Freud Moisés era, como es sabido, un seguidor de Akhenatón que tras la muerte de éste emigró a Palestina junto con los judíos residentes en el Delta, a quienes había transmitido la religión monoteísta. Pero los judíos demostraron no estar a la altura de las elevadas exigencias, es decir, de la espiritualidad de un monoteísmo abstracto; asesinaron a Moisés e inmediatamente reprimieron el hecho. Este hecho fue una experiencia traumática que cumpliría en ellos la función del recuerdo reprimido del asesinato del padre primigenio que se remonta a los comienzos de la filogénesis[22]. El asesinato de Moisés significa «la evocación de la huella mnémica olvidada, por una repetición real y reciente del suceso. El asesinato de Moisés fue una de esas repeticiones»[23]. El monoteísmo era, así pues, el retorno del padre, y el asesinato de Moisés repetía el parricidio primigenio. El núcleo paradójico de la argumentación de Freud es que únicamente a través de su asesinato y de la inmediata represión de este hecho pudo Moisés llegar a ser lo que es: «el creador del pueblo judío», una figura de memoria permanente e imborrable. Tras el asesinato de Moisés el monoteísmo predicado por él entró en un periodo de latencia de varios siglos, para finalmente subyugar a las masas como retorno de lo reprimido. La idea de una posible conexión entre estos dos acontecimientos choca con la dificultad de la distancia temporal. Akhenatón vivió en el siglo XIV a.C. y el surgimiento del monoteísmo bíblico se sitúa en el movimiento profético, que tiene sus comienzos en el siglo VIII y que únicamente en época postexílica dio paso a ese monoteísmo puro y radical que Freud denomina «religión monoteísta». Precisamente esta distancia es lo que la interpretación freudiana pretende explicar con su tesis de un periodo de latencia. La teoría de la represión afirma que existe un olvido preservador. Al amparo de tal olvido preservador pudo mantenerse, según Freud, también la idea del monoteísmo exclusivo entre los judíos desde el siglo XIV hasta el V.

En opinión de Freud el asesinato de Moisés es importante porque fue reprimido y sólo en el retorno de lo reprimido, con su irresistible dinámica, posibilitó la irrupción del monoteísmo entre los judíos. Al igual que el asesinato del padre primigenio puso fin al sistema de la horda primigenia y se convirtió en acto fundacional, es decir, en asesinato fundacional de la cultura y de la religión totémica. El asesinato de Moisés puso fin a la religión politeísta y se convirtió en el asesinato fundacional del monoteísmo. Toda tradición realmente coercitiva, que mantenga a las almas bajo su yugo, se basa en la represión y tie-

---

[22] La siguiente teoría fue presentada por Freud en primer lugar y de manera mucho más explícita en su escrito *Tótem y Tabú*, en particular en su cuarto ensayo («El retorno infantil del totemismo»), véase *Moses* (1974), pp. 387 ss.

[23] *Der Mann Moses*, p. 132 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, cit., p. 125].

ne, por decirlo de un modo coloquial, trapos sucios. En este ámbito profundo de la vida psíquica colectiva únicamente el psicoanálisis puede penetrar y descubrir un origen que el recuerdo consciente (es decir, la tradición escrita) no sólo ha hecho desaparecer, sino que ha reprimido según todas las reglas de la teoría psicoanalítica, en tanto que experiencia profundamente traumática.

La cuestión es, pues, dónde exactamente tenemos que situar esta escisión entre superficie y profundidad: en la estructura psíquica del individuo, en cuyo caso el alma judía sabría en su inconsciente del asesinato de Moisés, reprimido por su consciente, o en la memoria cultural de la tradición escrita y oral, que ahora se habría convertido por su parte en una memoria de doble fondo, y bajo su sentido superficial contendría también un sentido más hondo, accesible sólo en rastros. Richard Bernstein y antes de él Jacques Derrida han querido proteger a Freud de Yerushalmi, quien le acusa de psicolamarckismo, y remiten la teoría de Freud de las transmisiones inconscientes a instancias culturales como el «archivo» (Derrida) y la «tradición» (Bernstein). Pero Freud toma en este asunto una posición totalmente clara y explícita, y lo hace *contra* el archivo cultural y *a favor* del psicolamarckismo en un pasaje recapitulador al final de la primera parte de su estudio sobre Moisés, que merece ser citado aquí *in extenso:*

> Cuando estudiamos las reacciones frente a los traumas precoces, muchas veces quedamos sorprendidos al comprobar que aquéllas no se ajustan a la propia vivencia del sujeto, sino que se apartan de ésta en una forma que concuerda mucho más con el modelo de un suceso filogenético, y que, en general, sólo es posible explicar por la influencia de éste. La conducta del niño neurótico frente a sus padres, en los complejos de Edipo y castración, está colmada de tales reacciones, que parecen individualmente injustificadas y que sólo filogenéticamente se tornan comprensibles, es decir, por medio de su vinculación con vivencias de generaciones anteriores. Sin duda valdría la pena reunir y publicar el material en que aquí puedo fundarme; su valor probatorio me parece lo bastante sólido como para atreverme a dar un paso afirmando que la herencia arcaica del hombre no sólo comprende disposiciones, sino también contenidos, huellas mnemónicas de las vivencias de generaciones anteriores. Con esto hemos ampliado significativamente la extensión y la importancia de la herencia arcaica.
>
> Pensándolo bien debemos admitir que hace tiempo desarrollamos nuestra argumentación como si no pudiera ponerse en duda la herencia de huellas mnemónicas de las vivencias ancestrales, independientemente de su comunicación directa y de la influencia que ejer-

ce la educación por el ejemplo. Al referirnos a la subsistencia de una antigua tradición en un pueblo o a la formación de un carácter étnico, casi siempre aludimos a semejante tradición heredada, y no a una transmitida por comunicación. O, por lo menos, no establecemos diferencias entre ambas si no nos percatamos claramente de la osadía en que incurrimos con esta omisión. Pero nuestro planteamiento es dificultado por la posición actual de la ciencia biológica, que nada quiere saber de una herencia de cualidades adquiridas. No obstante, confesamos con toda modestia que, a pesar de tal objeción, nos resulta imposible prescindir de este factor de la evolución biológica. Es verdad que en ambos casos no se trata de una misma cosa: allí son cualidades adquiridas, difícilmente captables; aquí, huellas mnemónicas de impresiones exteriores, en cierta manera tangibles; pero en el fondo seguramente sucede que no podemos imaginarnos una de esas herencias sin la otra. Si aceptamos la conservación de tales huellas mnemónicas en nuestra herencia arcaica, habremos superado el abismo que separa la psicología individual de la colectiva, y podremos abordar a los pueblos igual que al individuo neurótico[24].

Esto es un claro voto a favor de la biología y contra la cultura. La mnemohistoria, por el contrario, se ciñe al archivo de la tradición cultural. No conoce recuerdos primigenios filogenéticos. Mi crítica a Freud es que tenía un concepto demasiado débil de la memoria cultural o del archivo cultural, al haberlo limitado a la *mémoire volontaire* de los datos conscientemente transmitidos:

> Una tradición que únicamente se basara en la comunicación oral, nunca podría dar lugar al carácter obsesivo propio de los fenómenos religiosos. Sería escuchada, juzgada y eventualmente rechazada, como cualquier otra noticia del exterior, pero jamás alcanzará el privilegio de liberarse de las restricciones que comporta el pensamiento lógico. Es preciso que haya sufrido antes el destino de la represión, el estado de conservación en lo inconsciente, para que al retornar pueda producir tan potentes efectos, para que logre doblegar a las masas bajo su dominio, como lo comprobaremos en la tradición religiosa, asombrados y sin lograr explicárnoslo por el momento[25].

Los archivos de la tradición cultural tienen muchos estratos y conservan muchas cosas que ya no se entienden en su sentido originario

---

[24] *Ibid.* pp. 129-131 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, cit., pp. 122-213].
[25] *Ibid.*, cfr. B. Goldstein, *op. cit.*, p. 117, y Yerushalmi, *op. cit.*, p. 30.

ni se usan para lo que fueron concebidas. El caso de Moisés, con su nombre egipcio y su etimología popular hebrea («el que fue sacado de las aguas»), es el mejor ejemplo de esto. Otro ejemplo sería el recuerdo diferido de la época de Amarna –así como de la época de los hicsos– en la leyenda de los leprosos. La memoria cultural no es sólo una *mémoire volontaire,* sino también una *mémoire involontaire,* en cuyos estratos más profundos se contienen muchas cosas que tras una larga latencia pueden volver a ser efectivas y afectar a los hombres.

El trauma del monoteísmo, si es que existe algo así, a mi modo de ver no se basa en un doble asesinato del padre, primero del padre primigenio y después de Moisés, sino en un doble asesinato de dios, primero de los dioses «paganos» y luego del dios del propio monoteísmo, es decir, que la violencia teoclasta que es inherente al monoteísmo acaba por dirigirse contra el propio dios. No sólo la teología negativa, sino también el asesinato de dios son consecuencias de un progreso en la espiritualidad.

## La prohibición de las imágenes como progreso en la espiritualidad

Freud veía la ruptura decisiva o el progreso en la espiritualidad en la prohibición de las imágenes:

> Entre los preceptos de la religión mosaica se cuenta uno cuya importancia es mayor de lo que a primera vista se sospecharía. Me refiero a la prohibición de representar a Dios por una imagen; es decir, a la obligación de venerar a un Dios que no es posible ver. Sospechamos que en este punto Moisés superó la severidad de la religión de Atón; con ello quizá sólo quisiera ser consecuente, haciendo que su Dios no tuviera nombre ni imagen, pero también podría tratarse de una nueva precaución contra las intromisiones de la magia. En todo caso, esta prohibición tuvo que ejercer, al ser aceptada, un profundo efecto, pues significaba subordinar la percepción sensorial a una idea decididamente abstracta, un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad y, estrictamente considerada, una renuncia a los instintos, con todas sus consecuencias psicológicamente ineludibles[26].

Para Freud esta prohibición mosaica significaba la irrupción en un nuevo mundo. «Se inauguró el nuevo ámbito de la espiritualidad». El rechazo de las imágenes, y sólo él, abrió el paso al reino del espíritu.

---

[26] *Moses* (1974), p. 559 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, cit., p. 138].

Freud entendía el segundo mandamiento como una proclamación de la invisibilidad por antonomasia de dios y de su irrepresentabilidad. Hoy quizá se pondría en primer plano más bien la unicidad de Yahweh y el mandamiento de su veneración exclusiva, pero aquí se trata en resumidas cuentas de la prohibición de las imágenes, y no sólo de la imagen de dios. La idea es que toda imagen conlleva la posibilidad de ser adorada como si fuera un dios, con lo que inevitablemente ha de ser «otro dios», pues el verdadero dios no puede ser representado[27]. Pero la interpretación de Freud de la prohibición de las imágenes se inserta en una larga tradición. Ya en la Antigüedad la habían interpretado así. Según Hecateo de Abdera (segunda mitad del siglo IV a.C., véase *supra* capítulo 2) Moisés prohibió las imágenes de los dioses «porque dios no posee ninguna figura humana; sólo el cielo, que abarca la tierra, es dios y señor de todo»[28]. La religión verdadera instaurada por Moisés consiste en la veneración monoteísta despojada de imágenes de un único dios del Cielo, «omniabarcante» *(periechon)*. En Estrabón (siglo I a.C.) un sacerdote egipcio llamado Moisés, insatisfecho con la religión egipcia, decidió abandonar el país y emigrar a Judea junto con muchos simpatizantes. Su doctrina consiste en el reconocimiento de que «dios es un ser que nos abarca a todos nosotros y a la tierra y al mar, que nosotros denominamos cielo y tierra y naturaleza de las cosas»[29]. Esta divinidad no podía ser reproducida en ninguna imagen. «Debería prescindirse de toda actividad representativa y adorar a dios sin ninguna imagen.» Para acercarse a dios hay que «vivir virtuosamente y en justicia». El progreso en la espiritualidad significa para Estrabón, así pues, en primerísima instancia una eticización de la religión. El dios de Moisés no quiere sacrificios sangrientos ni danzas orgiásticas; lo que exige es justicia. Es evidente que con ello Estrabón hace referencia sólo al decálogo. En su opinión los hebreos abandonaron posteriormente la pura doctrina

---

[27] Sobre la prohibición bíblica de las imágenes véase p. 81, n. 27.

[28] Hecateo de Abdera, Aigyptiaka, Fragmentos en Diodoro, *Bibl. Hist.* XL, 3 = *Diodorus of Sicily* ed. y trad. por F. R. Walton, Loeb Classical Library (Cambridge Mass., 1967), p. 281; cfr. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Jerusalén, 1974-1984, vol. I, pp. 20-44, así como G. C. HANSEN, «Der Judenexkurs des Hekataios und die Folgen», en J. U. Kalms (ed.), *Internationales Josephus-Kolloquium*, Aarhus, 1999, Múnich, 2000, pp. 11-12; B. BAR-KOCHVA, *Pseudo-Hecataeus, On the Jews: Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley, 1996.

[29] Estrabón argumenta aquí en la línea de una teología defendida a menudo, según la cual el cosmos sería el verdadero templo de la divinidad. Éste es un argumento contra el culto a las imágenes, que pasa por alto completamente el sentido de la prohibición bíblica de las imágenes. Aquí se trata de la inconveniencia de una reducción de lo inabarcable y lo no sensible (el logos omnipotente es sólo percibible por la razón, no por los sentidos) a un objeto de culto concreto. Se supone que Estrabón se basa en esto en Posidonio, con lo que el texto en su esencia se remite a mediados del siglo II a.C.

y desarrollaron costumbres supersticiosas como las prescripciones alimentarias, la circuncisión y otras leyes[30]. La vinculación de antiiconismo y ética es, como veremos, también relevante para Freud. Uno de los precursores de Freud en el proyecto de una genealogía del judaísmo, John Toland, basa su reconstrucción en el relato de Estrabón en su obra *Origines Judaicae* («Jüdische Ursprünge», 1709)[31]. Igualmente Tácito (siglo I d.C.) caracteriza la idea de dios judía de monoteísta y anicónica: «Los egipcios adoran a muchos animales e imágenes monstruosas; los judíos sólo conocen un dios, y lo conocen únicamente con la mente *(mente sola)*. Consideran impíos a los que confeccionan imágenes de dios tomando como modelo la imagen del hombre: el ser supremo y eterno es para ellos irrepresentable e infinito»[32].

Para Freud la creencia en la elección divina constituye el núcleo de la identidad judía. Esta creencia y este orgullo se alimentan en última instancia de la prohibición de las imágenes y de la renuncia al instinto que ésta exige. La prohibición de las imágenes implica los tres principios fundamentales de la religión monoteísta, tal como los definió Freud: «la idea de un dios único, así como el rechazo del ceremonial mágico y el énfasis en la exigencia ética»[33]. La vinculación de la prohibición de las imágenes con la ética, esto es, la vinculación de la idolatría con la anarquía, la impudicia y la violencia, está profundamente inscrita en la Biblia. Los profetas reprueban (o al menos relativizan) el culto sacrificial y exigen en primer lugar justicia. La ley, y eso quiere decir aquí: las exigencias de la ética, son consideradas la voluntad de dios y el único medio de llevar una existencia grata a dios. El concepto freudiano de progreso en la espiritualidad liga prohibición de las imágenes y renuncia al instinto. La prohibición de las imágenes es renunciar a la sensualidad y volverse hacia la espiritualidad. El monoteísmo es, en opinión de Freud, un mecanismo de sublimación. Implica ese «no al mundo» que también yo veo operante en la prohibición de las imágenes y principalmente en el monoteísmo, y del que nada quieren saber mis críticos especialistas en el Antiguo Testamento. Repito una

---

[30] Estrabón, *Geographica* XVI, 2:35; M. STERN, *op. cit.*, pp. 261-351, especialmente pp. 294 s. (n.° 35).

[31] Véase *Moses der Ägypter*, cit., pp. 133 ss.

[32] «Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum: Historiae», V, § 5-4 = Stern, *op. cit.*, II, pp. 19 y 2. Véase R. S. BLOCH, *Der judenexkurs des Tacitus: Ein Beispiel römischer Ethnographie*, Münsteraner Judaistische Studien 5, Münster (en prensa). En general, sobre la valoración de los griegos de la idea de Dios judía y su supuesta abstracción filosófica véase M. Hengel, *op. cit.*, cap. IV.

[33] *Moses* (1974), p. 515.

vez más mi punto de vista, porque no lo considero una crítica al monoteísmo, sino, muy por el contrario, un reconocimiento completamente admirativo de una irrupción o de un «progreso» en la espiritualidad (que también es cada vez más arriesgado y frecuentemente convertido en retrógrado). Quien cumple la ley vive como un extraño en el mundo. Así se dice en el Salmo 119, versículo 19: «Un forastero soy sobre la tierra, tus mandamientos no me ocultes». Permanecer fiel a la ley implica vivir como un extraño en la tierra, aunque sea en la tierra Prometida. La ley circunscribe un orden contrafáctico, que hace posible que se pueda vivir en este mundo sin asimilarse a él en absoluto. El monoteísmo funda una extranjería existencial en el mundo. Esta alienación del mundo es el «progreso en la espiritualidad».

Es preciso reconocer a Freud que su interpretación de la prohibición de las imágenes como una irrupción en el progreso en la espiritualidad y como el núcleo de la identidad judía y del orgullo de la elección divina posee gran plausibilidad interna. Por otra parte, se le puede objetar que esta transición judía desde el reino de los sentidos hacia el reino del espíritu no es un caso aislado, sino que se inscribe, si bien de modo muy particular, en esa ruptura general en la historia de la humanidad que Karl Jaspers ha denominado «época axial»[34]. En primerísimo lugar, naturalmente, hay que citar a Platón en ella. La filosofía platónica es el intento más decisivo de abandonar el mundo de lo dado a los sentidos por el mundo de una verdad que sólo se ve con los ojos del espíritu. La filosofía platónica ha tenido con ello un efecto revolucionario y ha inspirado un sinnúmero de orientaciones filosófico-religiosas basadas en la idea de un mundo espiritual, como por ejemplo el neoplatonismo, el hermetismo, y, ante todo, la gnosis. El pensamiento occidental está profundamente impregnado de la filosofía del espíritu platónica, y el propio texto de Freud está en deuda con el modelo platónico. Es curioso que Freud haya dejado a Platón completamente de lado. Freud construye su concepto de un progreso en la espiritualidad del mismo modo en que Heine había hecho su contraposición de judíos y griegos:

> Naturalmente, el privilegio que durante unos dos mil años gozaron los anhelos espirituales en la vida del pueblo judío no dejó de tener consecuencias: contribuyó a restringir la brutalidad y la propensión a la violencia que suelen aparecer cuando el despliegue de la fuerza muscular se convierte en ideal del pueblo.

---

[34] K. Jaspers, *op. cit.* Sobre la teoría de Jaspers de una irrupción general en la trascendencia en torno al 500 a.C. véase p. 8, n. 3.

Está claro que para Freud el «despliegue de la fuerza muscular» del «ideal del pueblo» griego no está justificado en absoluto. Así, prosigue:

> A los judíos les quedó negada la armonía entre el desarrollo de las actividades espirituales y el de las corporales que alcanzó el pueblo griego.

Para después concluir claramente:

> Pero, colocados ante la disyuntiva, optaron al menos por lo más valioso[35].

Si nos preguntamos mediante qué han configurado los griegos a Occidente y dónde podría Occidente anclar su origen dentro de la tradición griega, se señalaría a la metafísica platónica y aristotélica; el deporte y la cultura del culto al cuerpo son inventos relativamente recientes y postoccidentales, que probablemente sean una pieza esencial de la identidad moderna occidental, pero no de la identidad tradicional. Por otra parte, ha quedado claro, a más tardar desde Nietzsche, que Platón con su teoría de los dos mundos ha seguido un camino peculiar, que era probablemente ajeno a Grecia en su origen. Ciertamente Platón ha ejercido una enorme influencia, pero no puede ser considerado como exponente de Grecia. Dicho de modo exagerado, pertenece al bando de los judíos de Heine. No sin razón el pitagórico Numenius de Apameia había denominado a Platón «un Moisés que habla ático». Así, quizá Freud tenía razón al prescindir de él en este asunto y al conceder a los judíos un lugar preeminente en lo que respecta a una historia de la humanidad[36].

Pero acerca de esto es llamativa su valoración del cristianismo. Para él esta religión, que se volvió de nuevo hacia las imágenes y los ritos mágicos, ante todo hacia el rito sacrificial de la comida totémica, en la que el propio dios es comido por la comunidad de los creyentes[37], indica un claro retroceso en la espiritualidad. Esta tosca

---

[35] *Moses* (1974), p. 561 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, cit., p. 141]. En la redacción originaria se dice: «la decisión a favor de lo más relevante culturalmente».

[36] Debería insistir en que me muevo aquí conscientemente en el plano de los clichés de la tipología cultural, tal como Freud los tenía en cuenta, y no en el plano de la investigación histórica, que pone su meta precisamente en la deconstrucción de tales clichés. No me interesa corregir a Freud como historiador, sino entender por qué prescindió de ideas que competían en ese momento, y que exactamente igual que él veían el desarrollo de la humanidad en un progreso en la espiritualidad, pero que ubicaban las rupturas decisivas en otros lugares.

[37] *Moses* (1974), pp. 532 y 535 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, cit., p. 107] («Ya hemos señalado que la ceremonia cristiana de la santa comunión, en la que el creyente

perspectiva, obtenida desde el exterior, se explica por un lado por la experiencia del cristianismo del propio Freud, que probablemente se limitaba en gran medida al cristianismo popular vienés, y por otro lado por sus lecturas, en particular de W. Stevenson Smith, Charles Darwin y James Frazer. Es bastante comprensible que las formas externas del catolicismo popular austriaco provocasen en un judío extrañeza, cuando no directamente repugnancia, igual que a la inversa, el antijudaísmo occidental ha reaccionado de forma encendida frente a las formas externas del judaísmo. Las aversiones entre religiones se alimentan, como es comprensible, de los ritos de los demás, y no de perspectivas teológicas internas, a las que generalmente no se tiene acceso. Pero en lo que concierne a estas perspectivas teológicas internas, nos topamos en el caso del cristianismo en primer lugar y en una posición absolutamente central con un principio que no se puede denominar de modo más acertado que con la fórmula freudiana del «progreso en la espiritualidad». Podría aducirse que Freud con esta fórmula, quizá sin saberlo, se hacía eco de un cliché que si no es platónico, sí es al menos cristiano. Pero yo pienso que él emplea aquí con toda intención, y no sin cierta ironía, un *topos* cristiano, dado que esta idea cristiana de un progreso en la espiritualidad constituye, además, una pieza clave del antijudaísmo cristiano. Precisamente en ella se basará el rechazo cristiano de la ley. La crítica paulina de la ley argumenta la abstracción del espíritu y la carne. La letra mata, el espíritu da la vida. Esto recorre toda la tradición cristiana. La Halakah es rechazada en tanto que «justicia mecánica», y con ello externa y material. A la ley se contrapone la fe, que no se dirige al reino de dios, inaccesible tanto a los sentidos como a la razón. *Credo quia absurdum*, esta fórmula archicristiana es citada por Freud dos veces en este contexto, sin que se distinga en ella ninguna contradicción con su valoración del cristianismo. Desde el punto de vista cristiano los judíos se han quedado atascados en la carne: *Israel carnalis*[38]. Sólo la salida del mundo de la ley inaugura el acceso al reino del espíritu.

Esta insistencia incansable de la teología cristiana en la espiritualidad, desde sus primeros comienzos con Jesús y Pablo, no puede haber permanecido por completo oculta a Freud, como tampoco su propia deuda con esta tradición de pensamiento. Por ello me parece mucho más plausible que Freud pretendiera arrebatar a los cristianos este teologúmeno central y atribuirselo a los judíos, en una inversión irónica del modo de proceder cristiano, declarando motivos centrales del judaísmo como el

---

ingiere la carne y la sangre del Redentor, no hace sino reproducir el tema del antiguo banquete totémico, aunque tan sólo en su sentido tierno, de veneración, y no en el sentido agresivo»).

[38] D. BOYARIN, *Carnal Israel*, Berkeley, 1993.

amor al prójimo, el amor al enemigo, el énfasis en el hombre interior, etc., como logros específicamente cristianos. Por ello aplica la fórmula paulina, que debiera legitimar la renuncia cristiana a la ley, a la prohibición de las imágenes y a la renuncia judía a las imágenes divinas. El cristianismo «asimiló elementos de muchas fuentes, renunció a muchos rasgos del monoteísmo puro y se adaptó en abundantes particularidades a los rituales de los restantes pueblos mediterráneos», y al hacerlo, ciertamente se volvía hacia Egipto de nuevo. «Sucedió como si Egipto se quisiera vengar nuevamente en los herederos del Ikhnaton»[39]. Aún con mayor claridad se expresa Freud en otro pasaje: «En ciertos sentidos, la nueva religión representó una regresión cultural frente a la anterior, la judía, como suele suceder cuando nuevas masas humanas de nivel cultural inferior irrumpen o son admitidas en culturas más antiguas. La religión cristiana no mantuvo el alto grado de espiritualización que había alcanzado el judaísmo. Ya no era estrictamente monoteísta, sino que incorporó numerosos ritos simbólicos de los pueblos circundantes, restableció la gran diosa madre y halló plazas, aunque subordinadas, para instalar a muchas deidades del politeísmo, con disfraces harto transparentes. Pero, ante todo, no cerró la puerta –como había hecho la religión de Atón y la mosaica que le sucedió– a los elementos supersticiosos, mágicos y místicos, que habrían de convertirse en graves obstáculos para el desarrollo espiritual de los dos milenios siguientes»[40].

Freud no deja que la radicalidad cristiana de la espiritualidad religiosa pase por progreso en la espiritualidad. «Más tarde aún», así escribe, refiriéndose con ello al surgimiento del cristianismo, «ocurre que la espiritualidad misma es dominada por el curiosísimo fenómeno emocional de la fe, llegándose de tal modo al famoso *credo quia absurdum*»[41]. Así pues, Freud no ve en esto un rivalizar en el progreso en la espiritualidad, sino por el contrario una salida de la espiritualidad. Para él, esta razón, todavía no espiritual, o no suficientemente espiritual, sobrepasa los límites de la mística, que él mete en el mismo saco que la magia y que ya nada tiene que ver con la espiritualidad. En su opinión, espiritualidad quiere decir inequívoca y exclusivamente intelectualidad, no mística. Lo que él entiende por «progreso en la espiritualidad» corresponde en primera instancia al teorema de la racionalización de Max Weber del «desencanto del mundo»[42]. A este res-

---

[39] *Moses* (1974), p. 580 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, cit., p. 167].

[40] *Ibid.*, p. 536 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, cit., p. 108].

[41] *Ibid.*, p. 564 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, cit., p. 145].

[42] Véase H. G. Kippenberg, *op. cit.*, pp. 218-243. Según lo cual corresponde a Max Weber, contra su propio juicio, una «musicalidad religiosa» en mucha mayor medida que a Sigmund Freud.

pecto, el cristianismo representa un volver a encantar el mundo. Por el mismo motivo Freud tampoco puede reconocer a la mística platonizante, gnóstica y hermética como un progreso en la espiritualidad. Precisamente así se concebían a sí mismos estos movimientos. Todo el servicio cultual debía ser interiorizado y transformado en una actividad espiritual que se denominaba *thysia logike*, «culto sacrificial espiritual»[43]. Logos quiere decir razón, y la expresión *thysia logike* puede también traducirse como «religión racional». La mística filosófica se veía a sí misma como un asunto en gran medida racional. En la Antigüedad tardía todo el mundo mediterráneo estaba impregnado de este anhelo de espiritualización y muchas de estas corrientes continuaron influyendo fuertemente en la posterior historia intelectual de Occidente. La distinción entre intelectualidad y espiritualidad no se puede sostener desde la perspectiva interna de la religión cristiana, como tampoco desde la perspectiva de las incontables corrientes filosóficas y místicas (incluyendo la cábala judía).

Todo esto podría objetarse a Freud y a su idea de que los judíos están más adelantados en el progreso en la espiritualidad, de la cual resulta un origen judío de Occidente. Y a pesar de ello también habría que darle la razón en su derivación de la «religión de la razón a partir de la fuente del judaísmo», para expresarlo con el título de otro libro, de la postulación de un origen judío de Occidente[44]. La prohibición de las imágenes, si bien no estaba originariamente destinada a ello, introduce un impulso eminentemente racionalista, que encuentra su máxima expresión en su formulación tardía, particularmente en la forma de la crítica satírica de la religión. Esta forma de crítica, que sin duda es continuada en la crítica de la religión de Freud, principalmente en su lenguaje de la enfermedad, tiene de hecho sus raíces en la prohibición de las imágenes judía. Con la prohibición de las imágenes entra por primera vez la distinción de verdadero y falso en el mundo de los dioses, y con ella también la distinción entre razón y locura en la religión[45]. La «prohibición mosaica» constituye un punto arquimédico a partir del cual la religión icónica puede ser desenmascarada en tanto que ilusión, y a partir del cual Freud finalmente desenmascara consecuentemente la religión a secas en tanto que ilusión. El progreso en

---

[43] Véase O. Casel, «Die logike thysia der antiken Mystik in der christlich-liturgischen Umdeutung», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924), pp. 37-47. El texto más importante para este principio es el Tratado XIII del *Corpus Hermeticum*, véase W. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden, 1979.

[44] H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Berlín, 1919 [ed. cast.: *La religión de la razón desde la fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004].

[45] Cfr. aquí en detalle J. Assmann, «In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike», cit.

la espiritualidad consiste en desenganchar paulatinamente a los hombres de las coerciones de la idolatría, que mantienen preso a su espíritu. Freud muestra el esfuerzo de liberación espiritual que implica la prohibición de las imágenes como un proyecto profundamente judío y, al mismo tiempo, como una tradición que él mismo reivindica haber heredado y superado con su psicoanálisis. Si el destino del hombre es progresar en la espiritualidad, entonces los judíos son los que van a la vanguardia en ese camino.

V

# LAS CONSECUENCIAS PSICOHISTÓRICAS DEL MONOTEÍSMO

Por último quisiera resumir en cuatro puntos algunas de las consecuencias psicohistóricas del monoteísmo, esto es, de la contrarreligión, según mi punto de vista, así como presentarlas en el marco de una teoría de la memoria cultural y de la mnemohistoria.

## EL «SCRIPTURAL TURN»: DEL CULTO AL LIBRO

La transición de la experiencia religiosa primaria a la secundaria puede también entenderse como la transición del ritual al texto. Si en las religiones primarias o arcaicas el texto estaba incluido en el ritual y subordinado a él, en el monoteísmo el texto, bajo la forma de escritura canónica, pasa a ser lo decisivo, y el ritual sólo tiene ya una función de encuadre y acompañamiento. Esta transición funciona como una línea divisoria y separa dos tipos de religiones que pueden contraponerse en tanto que religiones del culto y religiones del libro. A estas últimas pertenecen los tres monoteísmos occidentales, judaísmo, cristianismo e islam, así como budismo, jainismo y la religión de los Sikhs. Todas las religiones secundarias son religiones del libro. Se basan en un canon de escritos sagrados como la Biblia hebrea y la Biblia cristiana, el Corán, el canon Jaina, el canon Pali y el Adi Granth[1]. La transición monoteísta encuentra su correlato en una transformación mediática. Del lado de las religiones secundarias están escritura y trascendencia, de igual modo que del lado de las religiones primarias están rito e inmanencia.

[1] Véase C. COLPE, «Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons», en A. y J. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur*, Múnich, 1987, pp. 80-92.

Ya Moses Mendelssohn había llamado la atención sobre esta vinculación de escritura e historia de la religión: «Me parece que la transformación que en las distintas épocas de la cultura ha tenido lugar con los signos de la escritura ha participado de manera importante desde siempre en las revoluciones del conocimiento humano en general, y en las múltiples modificaciones de sus significados y conceptos en asuntos religiosos en particular»[2]. Moses Mendelssohn pensaba con ello (refiriéndose a William Warburton y a Giambattista Vico) en la transición de la escritura pictográfica a la alfabética[3], mientras que aquí se trata ante todo del paso de la oralidad a la escritura, es decir, de la «coherencia ritual» a la «textual»[4].

Con el principio de la coherencia ritual se vincula la idea de la incapacidad del mundo para sustentarse a sí mismo. Las culturas rituales o religiones del culto parten típicamente de la idea de que el universo sufrirá o directamente perecerá si los ritos no son llevados a cabo como es debido. El rito sirve a la preservación de un orden global que está amenazado de ruina. La coherencia textual surge de la desaparición de esta idea. Para la Biblia, la introducción de una teología de la creación y de una teología de la voluntad opera este cambio. El mundo debe su existencia no a los ritos, sino a la voluntad y al efecto sustentador de un dios trascendente. Con el principio de la coherencia ritual y de la incapacidad del mundo para sustentarse a sí mismo se vincula el tipo social del sacerdote, de igual manera que a la interpretación textual pertenece el tipo social del exegeta, el erudito de las Escrituras y el predicador. El sacerdote se distingue del grupo por medio de estrictos preceptos de pureza; se cualifica por la pureza ritual que ha de ser alcanzada a través de abluciones, ayunos, contención sexual y otras formas de «ascesis mágica» (Max Weber). La atribución sacerdotal es en primera instancia una cuestión corporal, el cuerpo entra aquí en juego de modo mucho más fuerte que en el caso de las religiones del libro.

El paso de las religiones del culto a las religiones del libro conlleva un cambio estructural de lo sagrado[5]. Las religiones primarias

---

[2] M. MENDELSSOHN, *Jerusalem*, en *Schriften über Religion und Aufklärung*, ed. por M. Thom, Berlín, 1989, pp. 422 s. [ed. cast.: *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona/Madrid, Anthropos/MEC, 1991].

[3] Véase mi ensayo «Pictures versus Letters: William Warburton's Theory of Grammatological Iconoclasm», en J. Assmann y A. I. Baumgarten (eds.), *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch*, Leiden, 2001, pp. 297-311.

[4] J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992, pp. 87-103.

[5] A. DIHLE, «Heilig», en E. Dassmann *et al.* (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, vol. XIV, Stuttgart, 1988, pp. 1-63. El griego y el latín distinguen dos conceptos para lo sa-

o del culto tienen que ver con lo sagrado manifiestamente presente en el mundo *(hieros, sacer)*. El elemento sagrado con el que trata el sacerdote –y para el que tiene que purificarse– está presente en el mundo, encarnado de manera fija en un lugar, o manifiestamente representado y apartado por barreras altísimas del profano mundo de la vida cotidiana. El trato del sacerdote con lo sagrado exige, de esta forma, santidad en el sentido de *hosios, sanctus*. Así se denomina un estado que se diferencia de la esfera de lo profano. Por el contrario, las religiones secundarias suprimen esa diferencia, porque lo sagrado ya no se encuentra en absoluto en el mundo. Lo único que en ellas todavía puede ser considerado *hieros* o *sacer* es la escritura sagrada, *biblia sacra*. A ésta se aplican, por tanto, en el judaísmo y en el islam, representaciones y normas que están claramente tomadas del ritual. Así, por ejemplo, un judío no debe poner una Biblia en el suelo, y un musulmán no debe destruir ningún texto en escritura y lengua árabe, ni llevarlo consigo para leerlo a lugares indecorosos, aunque se trate del periódico. El cristianismo, y en particular el protestantismo, tampoco han logrado deshacerse de estos restos del ritual. El exegeta o predicador se cualifica para su cargo por su conocimiento de las Escrituras. Sabe leerlas y explicarlas, las conoce de memoria, sabe iluminar un pasaje por medio de otros, y ante todo sabe aplicarlas a la realidad vital del presente correspondiente. Aquí no hay ninguna interacción inmediata con la naturaleza. El éxito de su ejercicio profesional se mide por el grado de aplicación de su prédica, es decir, por la adaptación del texto a la praxis vital. Las consecuencias psicohistóricas de semejante exilio de lo sagrado del mundo, por un lado en la trascendencia, y por otro en la escritura, conducen a un desvío fundamental de la atención, que originariamente estaba dirigida hacia los fenómenos de este mundo y hacia lo sagrado que se muestra en ellos, y que ahora se concentra exclusivamente en la escritura. Todo lo demás es estigmatizado como idolatría. Las cosas de este mundo, muy en particular las imágenes, son trampas para desviar la atención de la escritura. El hombre debe sortear estas trampas. La demonización de las imágenes y de lo visual va aparejada a un cuasi paralelismo lingüístico que desensualiza a la religión y que desmantela la teatralidad de los ritos. Moses Mendelssohn, por lo demás, también vio muy claramente estas consecuencias.

---

grado, que tanto en hebreo como en las lenguas modernas confluyen en uno. Por un lado el término *hieros* en griego, *sacer* en latín, caracteriza lo «sagrado que está objetivamente presente en el mundo en muchos lugares», por el otro lado, el término *hosios* o *sanctus* designa «la calificación del hombre o del objeto que es necesario para la comunicación con lo sagrado» (A. Dihle, *Buch und Kult*, manuscrito sin publicar. Agradezco de todo corazón a Albrecht Dihle por haberme cedido este texto).

«Somos hombres de letras», se lamenta. «De las letras depende todo nuestro ser»[6]. Por eso elogió la ley judía, porque prescribía muchos ritos y en esos ritos se rescataba la dimensión estética de la religión bajo las condiciones de la religión del libro.

El principio de la coherencia ritual se basa en los medios que hacen a lo sagrado manifiestamente presente en el mundo. Estos medios son lugares, árboles, manantiales, piedras, grutas, bosquecillos sagrados, pero también y principalmente imágenes, estatuas, símbolos e instalaciones arquitectónicas como templos, pirámides y estupas. El sacerdote debe adaptarse a esta sacralidad tan presente. «Quita las sandalias de tus pies», se dice en Ex 3, 5 «porque el lugar en que estás es tierra sagrada». Donde lo sagrado está presente de manera viva y manifiesta rigen otras leyes, cuyo incumplimiento puede resultar letal. Esto también se aplica a los textos sagrados, que a tal efecto son incluidos, por ejemplo en forma de recitación, en los rituales. También ellos hacen presente a lo divino. Su correcta recitación en el lugar adecuado, en el momento adecuado y por el orador adecuado despliega fuerzas cosmogónicas sustentadoras del mundo. En el Egipto tardío estos textos fueron compilados bajo el nombre de «Poder de Ra», que quiere decir algo así como «energía solar». El sacerdote egipcio debía mascar sosa y purificar su boca antes de recitar estos textos, que debían ser protegidos de la profanación de igual modo que los lugares, las imágenes y los símbolos sagrados, y debían ser rodeados de todos los preceptos de mantenimiento del secreto.

En el judaísmo se invierte la relación entre escritura y culto. Aquí la escritura ya no es precepto o *post scriptum* de la ejecución del culto. La escritura es lo auténtico. La ejecución cultual se reduce a la ejecución posterior de la escritura, en forma de lectura en común, recuerdo, aplicación e interpretación. Eso equivale a una inversión total de la polaridad. La escritura no perpetúa el ritual, sino que lo sustituye.

Ya el historiador judío Flavio Josefo saca a colación en el siglo I d.C. la diferencia entre «coherencia ritual» y «coherencia textual» cuando contrapone judaísmo y helenismo (o paganismo):

> ¿Dónde se podría encontrar según esto una administración estatal igual de venerable? ¿Dónde se podría encontrar una que estuviese en tan hermosa armonía con el temor de dios? Si todos los estratos del pueblo son educados en la piedad, si el cuidado de esta última es asignado a los sacerdotes, ¿acaso no parece como si toda la vida pública fuera una única fiesta sagrada? Lo que los paganos únicamente celebran durante pocos días bajo el nombre de misterios y consagraciones, sin poder

[6] M. Mendelssohn, *Jerusalem*, cit., p. 422.

mantenerlo de manera duradera en su corazón, eso lo mantenemos nosotros todo el tiempo con infinito júbilo y definitivamente[7].

Los paganos han de esperar hasta la próxima realización del ritual, pero los judíos están en posesión permanente de sus textos culturales, porque los aprenden en «pública instrucción» por los sacerdotes. Sus «misterios» son permanentes y continuados. Consisten en las lecturas acompañadas de la interpretación sacerdotal de los textos sagrados y culturales.

Es una de las más curiosas coincidencias de la historia que el Templo judío fuera destruido precisamente en el momento en el que por el propio desarrollo interno de la religión se había convertido en algo superfluo. La escritura ya se había instalado en su lugar y había minado el sentido de los ritos desde dentro cuando Tito destruyó el Templo en el año 70. El movimiento de Jesús no era más que una de las muchas corrientes judías (y también griegas) que luchaban por superar la idea básica del culto, es decir, el sacrificio sangriento, el asesinato ritual, por medio de la sublimación, la eticización y la introversión. Si Tito no hubiera destruido el Templo, habría sido necesario cerrarlo –o no se habría llegado nunca al judaísmo, y con ello tampoco al cristianismo ni al islam. Ciertamente, el Templo era innecesario, pues el culto había encontrado su tumba en la escritura hacía ya largo tiempo.

Hay mucho en favor de que el monoteísmo judío, el principio de la revelación y el rechazo cada vez más intenso de las formas tradicionales del culto que se deriva del mencionado principio, surgieron del espíritu de la escritura, o se encuentran profundamente vinculados al medio de la escritura; muy en la línea de Moses Mendelssohn, quien había postulado una relación entre revoluciones mediáticas y transformaciones religiosas hace ya más de doscientos años. El paso hacia la religión de la trascendencia era un paso de salida del mundo –casi podría hablarse de una emigración, de un éxodo– en la escritura[8]. En último término, la escritura canonizada sustituye al arte, a la vida pública, al mundo. El mundo como tal es explicado y desacreditado en tanto que objeto de idolatría. La oración que se dirige al Creador no debe confundirse con lo creado. La radical extramundanidad de dios corresponde a la radical escrituralidad de su revelación.

Con ello aludimos a una conexión entre escritura y trascendencia que Friedrich Kittler ha formulado con inimitable precisión: «Sin técnicas culturales [...] nadie sabría que hay algo más que lo que hay. El cie-

---

[7] Flavio Josefo, *Contra Apionem* cap. 22, en H. CLEMENTZ (ed. y trad.), Josephus Flavius, *Kleinere Schriften*, Wiesbaden, 1993, pp. 177 s.

[8] Véase en particular M. HALBERTAL, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge, Mass., 1997.

lo sería simplemente el cielo, la tierra sería la tierra y los así llamados hombres serían simple y llanamente hombres y mujeres. Pero las revelaciones de lo sagrado conducen al saber, o (para decirlo con mayor exactitud y en inglés), a la *artificial intelligence*»[9]. La Biblia y el Corán no se han desarrollado a partir de fórmulas cultuales, sino a partir de leyes e historias. Su normatividad no es teúrgica en su núcleo más originario, sino moral y jurídica. La Biblia y el Corán fundan maneras de vivir, no ejecuciones cultuales. Su arte es la escritura, que se ha opuesto a culto y le ha puesto fin. Sin las técnicas culturales de la escritura y la hermenéutica, no sería concebible eso que en el siglo XVIII se denominaba «religión positiva» y que se contraponía a la «religión natural» como algo artificial. Al monoteísmo profético le falta evidencia natural: se mueve, como dice Pablo, no en el espectáculo sino en la fe. La fe se apoya en la escritura, en la alianza puesta por escrito y en la ley. El culto se apoya en el acto, el cumplimiento y el espectáculo. La escritura condujo a una desritualización y a una desteatralización de la religión.

## Cripta

La experiencia de la religión secundaria no se limita a una demarcación exclusivamente negativa frente a la «falsa conciencia» del paganismo. Es más bien compleja, al asimilar en el curso de la refundición sincrética formas y existencias de la experiencia de la religión primaria. Las religiones nuevas o secundarias no han logrado jamás aniquilar por completo los rastros de la(s) religión(es) primaria(s) sobre la(s) que se crean o en la(s) que se basan; más bien, las han asimilado de múltiples modos, y el grado en el que han logrado hacerlo determina incluso, según Theo Sundermeier, su capacidad de asimilación y de proselitismo. «La historia de la religión no transcurre tan fácilmente, de modo que la novedad que visionarios y profetas traen, la experiencia de la religión secundaria, sustituya a la primaria, sino que en una tercera fase, en un complejo proceso de rechazo y de reintegración simbólica, los elementos vitales de la experiencia de la religión secundaria son integrados en la primaria y son fusionados en una nueva síntesis. Aquí se da un sincretismo aumentado que ha de ser valorado inevitablemente de forma positiva. Cuanto más profunda logre ser la síntesis, con tanta mayor vitalidad podrá establecerse la nueva religión como religión popular»[10]. Pero la procedencia «pagana» de estos «ele-

[9] F. Kittler, «Die Heilige Schrift», en D. Kamper y Ch. Wulf (eds.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Fráncfort, 1987, pp. 154-162, cita p. 154.

[10] Th. Sundermeier, «Religion, Religionen», cit., p. 418.

mentos vitales» ha de ser olvidada y hecha invisible. Puede decirse por ello que las religiones secundarias o contrarreligiones desarrollan una nueva forma de inconsciente al enriquecerse con contenidos de la experiencia de la religión primaria y del ejercicio de la religión primaria, cuya semántica ha de ser reinterpretada y cuyas formas han de ser canalizadas para poder mantenerse de manera viable en el nuevo contexto. Estos contenidos constituyen en el conjunto de las religiones secundarias una especie de «cripta» que ya no es iluminada por la semántica religiosa mantenida en la conciencia, pero de cuyas profundidades surgen en todo momento impulsos inmemoriales que pueden subyugar a los hombres.

Esto recuerda a la teoría de la religión de Sigmund Freud. Freud describe, como hemos visto, el origen de la religión monoteísta directamente como un «retorno de lo reprimido»[11]. También para él la historia de la religión se presenta como una estratificación de la memoria. El estrato más bajo o la «cripta» más profunda constituye lo que él denomina la «herencia arcaica», la acuñación patriedípica en la «horda primitiva». En una etapa cultural posterior se pone fin a este asesinato y el padre es elevado al rango de divinidad. Sacrificios sangrientos y comidas totémicas ocupan el lugar de la antigua violencia. La religión (primaria) surgió y soterró con sus mitos y tabúes el temor de la época primitiva, que se había grabado en la dotación básica inconsciente de la psique humana en tanto que «herencia arcaica». Con el mensaje monoteísta del egipcio Moisés volvió a emerger desde el inconsciente la religión paterna con sus estrictas exigencias de sublimación y sus normas de pureza y justicia bajo una forma transfigurada. El «asesinato de Moisés» fue un caso de pasado realizado y no recordado que se grabó en el alma judía como una experiencia traumática y que logró abrirse paso en el mensaje monoteísta de los profetas como un «retorno de lo reprimido» tras una fase de latencia de varios siglos.

La distinción de Freud entre «totemismo» y «monoteísmo» ciertamente parece muy diferente de la distinción entre religiones primarias y religiones secundarias, y hoy no se debería hacer mucho caso a quien fuera capaz de seguirle en su mitología de la «horda primigenia» y del asesinato de Moisés. Podríamos con toda confianza trasladar esta teoría al museo de los mitos científicos, si no se hallara en ella cierta comprensión de lo más concluyente de las dimensiones profundas de la memoria cultural, que ni siquiera se deja reducir al negocio consciente de la transmisión y la recepción[12], sino que tiene lugar mediante empujo-

---

[11] Me refiero aquí a S. Freud, *Totem und Tabu* [1912] y *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1939].

[12] Así H. Cancik y H. Mohr, «Erinnerung/Gedachtnis», en *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 2. vols., Stuttgart, 1990, pp. 299-323.

nes y rupturas, latencias y reapariciones, y que ante todo nunca trata úni camente del presente, sino que siempre produce nuevos sincretismos c lo viejo y lo nuevo. En un sentido muy distinto al de Freud podría d nominarse «herencia arcaica» a las formas de experiencia religiosa pr maria refundidas en las religiones secundarias. Es verdad que ésta n está grabada en la psique humana, pero constituye una dimensión pr funda, una «cripta» de la propia tradición religiosa, la cual, al igual qu el lenguaje, conlleva mucho más en lo referente al saber y al recuerd que aquellas que viven en ella cada vez que sale a la conciencia.

La idea de que el monoteísmo bíblico es una religión de doble for do, que ofrece junto a su cara externa o superficie formulada en los tex tos canónicos una cara interior o inferior oculta, se remonta much tiempo atrás. En el capítulo 3 ya abordé la teoría de la religión del fi lósofo judío Maimónides y en este resumen quisiera volver a ella Cuando Maimónides se plantea la tarea de encontrar una explicació para las leyes rituales mosaicas y para ello toma por base el principi de la «inversión normativa», da por supuesto que la religión monoteís ta contiene un estrato profundo que ha llegado a ser inconsciente, a que ha sido relegado el paganismo negado y olvidado. Naturalmente para aquellos que practican la ley, el sentido contrario pagano ya no e consciente. Únicamente la investigación por parte de la ciencia de la re ligión puede iluminar esa profundidad, y Maimónides puede ser con siderado el padre fundador de la ciencia de la religión con su redes cubrimiento de los paganos, esto es, del sabianismo[13]. Él explicó la función de las leyes rituales como una especie de arte del olvido[14], una cura de abstención de la idolatría sabiana. La ley, o mejor dicho, el con junto de la tradición bíblica como una praxis compleja de costumbres cultuales, ritos y normas de vida, adquiere a la luz de esta teoría un do ble fondo. Aparece como el recipiente histórico, temporalmente condi cionado, de una verdad atemporal, que está oculta en él y que sólo tras un largo proceso de purificación, de deshabituación de la idolatría y de viraje hacia el puro conocimiento de dios se impondrá gradualmente. Maimónides denomina por ello a la Ley דברי כפלים (*dibre kefilayim*: «pa labras de duplicación» o, en la interpretación de Spencer, *verba du plicata*)[15]. Tienen un sentido público y un sentido oculto. Este carác-

---

[13] S. Stroumsa, «Entre Harran et al-Maghreb. La théorie maimonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes», cit., pp. 153-164.

[14] H. WEINRICH, *Lethe. Kunst und Kritik* des *Vergessens*, Munich, 1997, asimismo *Gibt es eine Kunst des Vergessens?*, Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen 1, Basilea, 1996, sostiene contra Eco (véase nota) la existencia de un arte del olvido. En cualquier caso, Weinrich sólo trata del olvido individual, mientras que la teoría de la ciencia de la religión de la inversión normativa se refiere al olvido coletivo.

[15] Spencer, *De legibus*, I, p. 155. Evgen Tarantul me remite a Is 40, 2 para la forma inusual *kefilayim* «reduplicación», («pues ha recibido de mano de Yahveh castigo doble por

ter del doble fondo es ajeno a la religión pagana. Los ritos sabianos no tienen ningún otro significado que el que está en la superficie y es conocido por todos. Sólo a través de la estructura de la superposición o de la transferencia antagonista de una tradición pasada y rechazada puede la religión llegar a tener doble fondo. Los paralelos con la distinción de Sundermeier entre experiencia religiosa primaria y secundaria y con el concepto de contrarreligión son evidentes. Las religiones secundarias o contrarreligiones tienen doble fondo: llevan consigo el paganismo rechazado como si fuera una cripta olvidada.

## La invención del hombre interior

La señal distintiva de las religiones es, como ha puesto de relieve particularmente Theo Sundermeier[16], que son conscientes de su novedad. Naturalmente las religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam, no se ven a sí mismas como religiones secundarias o contrarreligiones. El monoteísmo es, según su punto de vista, la única religión originaria, y las instituciones de un Moisés, Jesús o Mahoma, tienen el sentido de un retorno a la verdad monoteísta, que mientras tanto había sido cubierta enteramente por errores. Pero precisamente por eso resulta tanto más digna de atención la exactitud enfática con la que el mito del Éxodo representa el paso de una religión primaria a una secundaria. Con este paso, que la tradición judeocristiana denomina el cambio de la época *ante legem* a la *sub lege*, sufre una transformación el estado de agregación de la religión. Se sitúa sobre una base estrictamente normativa (la ley), se distingue claramente de lo que es diferente, cuyos símbolos centrales son «Egipto» y «Canaán», y se otorga la forma de una «alianza» *(berit)* según el modelo de un pacto político, en cuyo marco no sólo Israel se convierte en el pueblo de dios, sino que también dios se convierte en el «dios nacional». Aquí no se restauran, ni siquiera desde la perspectiva interna de la autointerpretación de la Biblia, ningunas relaciones originarias, sino que se crea algo revolucionariamente nuevo. Yo entiendo todo el complejo del Éxodo y el Sinaí como la redacción narrativa de esta conversión de la religión primaria a la secundaria, a un estado de agregación de mayor conciencia, compromiso y obligatoriedad.

Al ser conscientes de su propia novedad, las religiones secundarias se saben al mismo tiempo religiones distintas, en un sentido nue-

---

todos sus pecados») El hebreo de Spencer no está vocalizado. El adjetivo *kefulim* «doble», que corresponde a «duplicata», exigiría *debarim* en lugar del *status constructus dibre*.

[16] Th. Sundermeier, «Religion, Religionen», cit., pp. 411-423, cfr. también del mismo autor, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, cit.

vo y enfático, de la religión primaria, que no se distingue de nada que tampoco se diferencia de la «cultura», ni se puede «separar sec torialmente» en el seno de la cultura. Las religiones secundarias «contrarreligiones» constituyen un mayor grado de conciencia, por que la distinción entre verdadero y falso en la que se basan ha de se constantemente reproducida internamente. Las religiones secunda rias se saben religiones no sólo en oposición a magia, superstición idolatría y otras formas de «falsa» religión, sino también en oposi ción a ciencia, arte, política y otros sectores culturales. El paso de l experiencia religiosa primaria a la secundaria es por ello también u proceso de toma de conciencia. Lo que en el horizonte de la expe riencia religiosa primaria no se reconoce como esfera de los propio valores y normas, se dibuja ahora en su perfil específico y obliga a una decisión consciente. «Ahora se puede y se debe tomar partid por lo nuevo. El cumplimiento ritual ya no es suficiente, se trata tam bién del cumplimiento interior. La fe exige la consecuencia de dis tinguir la verdad de la mentira. [...] Hay ahora religión "verdadera" y "falsa"»[17].

Por ello, el paso de la experiencia religiosa primaria a la secunda ria implica una ruptura en la historia de la conciencia o del alma. A esto se refiere Sundermeier con su expresión «cumplimiento inte rior». La experiencia religiosa secundaria es equivalente a la «inven ción del hombre interior»[18]. La distinción entre verdad y mentira no sólo divide el espacio externo, sino que también corta por la mitad el corazón humano, que sólo a partir de ese momento será verdadera mente la escena de la dinámica religiosa. La religión secundaria es en un sentido completamente nuevo y enfático, un «asunto del cora zón». Acerca de esto, basta con aludir a la oración del Shemah, que no sin razón pone en estrecha relación la unicidad de dios y la inten sidad del cumplimiento interior:

> Escucha Israel. Yahweh nuestro dios es el único Yahweh. Amarás a Yahweh tu dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy [...][19].

---

[17] Th. Sundermeier, «Religion, Religionen», cit., p. 418.

[18] Véase J. ASSMANN y Th. SUNDERMEIER (eds.), *Die Erfindung des Inneren Menschen Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh, 1993.

[19] Como M. WEINFELD, «The Loyalty Oath in the Ancient Near East», *Ugaritische Forschungen* 8 (1976), pp. 379-414, ha mostrado, el lenguaje de este mandamiento procede de los juramentos de lealtad hititas y asirios, cfr. por ej. «Así como amáis a vuestras mujeres, a vuestros hijos y a vuestras casas, así debéis amar las cosas del rey» (p. 383), «Si no amáis a Asurbanipal como a vuestra propia vida», «Si la vida de nuestro señor no es más preciosa para nosotros que nuestra propia vida» (juramento de los oficiales hititas, Weinfeld, *op. cit.*, p. 384), etc.

En la introducción a su compilación en tres volúmenes de *Die Sagen der Juden* (Fráncfort, 1919), escribe M. J. ben Gurion (Berdichevsky) que «el sentimiento de una culpa ineludible, que recae sobre todas las criaturas, y el esfuerzo eterno por liberarse de esa culpa a pesar de todo»[20] constituye el rasgo esencial de las leyendas. No es a este sentimiento de culpa al que yo me refiero cuando tomo en consideración si no habrá llegado al mundo con la distinción mosaica «el pecado», o mejor dicho: un nuevo concepto de pecado. El sentimiento de culpa del que escribe ben Gurion es un fenómeno muy difundido. Es común a muchas religiones, si no a todas, la idea de una culpabilidad originaria, a consecuencia de la cual se fue a pique un estado paradisíaco originario y surgió el mundo en su imperfección, tal como lo conocemos nosotros, con muerte y dolor, fatiga y trabajo. La Biblia conoce hasta dos de estos mitos de la culpabilidad originaria: la expulsión del Paraíso y el diluvio. La leyenda del diluvio también se encuentra en Mesopotamia, Grecia y muchas otras tradiciones, mientras que en el antiguo Egipto y en muchos mitos africanos una culpabilidad originaria humana conduce a la separación de cielo y tierra, y con ello, de dioses y hombres. A este respecto el monoteísmo no se desvía en modo alguno de las religiones paganas. El «pecado original» y el «diluvio» tienen multitud de paralelos; este concepto de pecado no es, pues, nada nuevo, y de ninguna manera llegó al mundo por primera vez con el monoteísmo. El nuevo concepto de pecado, tal como llegó al mundo con la distinción mosaica, está relacionado con la vinculación, totalmente nueva, a la fidelidad que contrae el Único, el dios que está completamente separado del mundo y que se contrapone a él desde fuera, con su pueblo, esto es, con aquellos que creen en él. Pecado quiere decir traicionar esta fidelidad y ser infiel.

La escena originaria de esta nueva forma de pecado no es el pecado original ni el diluvio, sino la danza en torno al becerro de oro. Con este acto los israelitas fueron infieles a dios y recayeron en la religión primaria. Tras el Éxodo de Egipto la religión primaria, tildada de pagana, es considerada no sólo un error, sino también una caída y un pecado. Al fin y al cabo, la frontera entre verdad y mentira no sólo tiene un significado cognitivo, sino que también, y ante todo, tiene un significado moral. Ciertamente los dioses falsos ni siquiera existen, pero a pesar de ello representan una tentación permanente y seducen al corazón humano con sus trampas. Al mismo tiempo que la experiencia de la religión secundaria surge el pecado como la conciencia de haber faltado a la fidelidad, a la capacidad de cumplimiento interior, y de haber sucumbido

[20] Vol. I, p. XI.

a las tentaciones de los dioses falsos. La experiencia de la religión primaria es, en su indistinción de religión y cultura, objeto de una evidencia simple, directamente natural. A nadie se le ocurriría la idea de negar la existencia de los poderes divinos. Se encuentran todos ellos a la vista, bajo las formas de sol, luna, aire, agua, tierra y fuego, muerte y vida, guerra y paz. Pueden ser desatendidos, se les puede faltar al respeto, se puede pecar contra ellos de mil maneras, por ejemplo rompiendo uno de sus tabúes, pero no se puede poner fin ni negar la relación con ellos que nunca es el objeto de una decisión interna, pues todos han nacido en su seno de manera irrenunciable. Pero la experiencia de la religión secundaria se basa en una revelación que no se puede ver ni experimentar, sino en la que sólo se puede tener fe «con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas». En esta separación del mundo sensible consiste lo que Sigmund Freud ha denominado el «progreso en la espiritualidad», que ha de tenerse por una de las características más decisivas de la experiencia de la religión secundaria.

Un primer aspecto del nuevo concepto y de la nueva conciencia del pecado tiene que ver con la exclusividad de la relación dios-hombre en el monoteísmo. El dios uno y único no encuentra en el acto de su dirigirse al mundo ningún otro socio más que el pueblo de sus fieles y el corazón humano, ya que el propio mundo efectivamente ha perdido toda divinidad. El hombre, con otras palabras, carga con todo el peso del dirigirse hacia el mundo de dios, que es reflejado en múltiples modelos y metáforas, como relación amorosa entre el novio y la novia, como relación entre padre e hijo, pastor y rebaño, jardinero y viña, pero ante todo, y esto no es ninguna metáfora, sino la cosa misma: señor y socio en la alianza. Nunca había tenido el hombre semejante responsabilidad en el compromiso; los dioses de las religiones politeístas se dirigían al mundo en forma de compromisos y constelaciones mutuos. Sólo en el monoteísmo el dios único apuesta, en lo que se refiere a su remitirse al mundo, exclusivamente por los hombres y por su disposición para el amor y la fidelidad. Esto va acompañado por parte del hombre por el sentimiento totalmente nuevo de la renuncia. La unicidad y unidad del dios monoteísta implican también soledad, aislamiento. Algunos textos egipcios subrayan este aspecto, al llamar a dios no sólo el único, sino el «único solitario» que, tal como Yámblico parafrasea esta fórmula, «permanece en la soledad de su unicidad»[21]. Esto se refiere en primer lugar al dios originario *antes* de la creación, y también, posteriormente, al dios creador y dios del Sol en el mundo surgido, es decir, creado, en la medida en que él no sólo no habita en ese mundo,

[21] *De Mysteriis VIII*, 2. Véase J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20.*, cit., pp. 171-175.

sino que también puede ser concebido en oposición a él. Pero este dios no establece ninguna alianza con los hombres y sólo puede ser experimentable de modo interno al mundo, que se despliega en una multiplicidad diferenciada de un mundo de dioses. El dios bíblico también está solo y aislado, y precisamente en las formas de su dirigirse al mundo lo está en un sentido mucho más radical. Por ello está destinado al amor y a la fidelidad de los hombres. Thomas Mann en su novela sobre José pone en estrecha relación la soledad y los celos de dios: «Sí, también dios, el Señor, estaba solo en su grandeza, y José entendía cuánto contribuía la soledad del dios carente de esposa e hijos a explicar sus celos en la alianza establecida con los hombres»[22].

El otro aspecto del concepto de pecado específico del monoteísmo es la idolatría, esto es, la tentación de sucumbir que emana de los dioses falsos. La hipótesis de la falsedad de los dioses topa manifiestamente en el alma humana con una dura resistencia. De esta resistencia se habla una y otra vez en la Biblia. No es nada fácil para el hombre desprenderse de los dioses identificados como falsos ídolos. Pues estos dioses tienen la ventaja y la capacidad de seducción de la evidencia natural, que se aparta de la verdad revelada. Se trata de los dioses de este mundo, es decir, de la divinidad del mundo, que es radicalmente desencantado por la religión monoteísta. De esta resistencia están llenos los textos bíblicos.

La tesis de que con la distinción mosaica llega al mundo un nuevo sentimiento de culpa y, ligado a él, un nuevo concepto de pecado, ha sido rechazada por la crítica con especial intensidad. En particular Gerhard Kaiser se ha escandalizado por los «colores sombríos» con los que he presentado al monoteísmo. No obstante, estos «colores sombríos» pertenecen a la autopercepción interna de la religión monoteísta. Por lo demás, yo no digo que «pecado y culpa sean las consecuencias de la escisión del mundo debida a la distinción mosaica», sino que hablo únicamente de una conciencia y de una concepción de la culpa nuevas, que han llegado al mundo junto con esta distinción y con el giro que ha impreso en la historia de la conciencia. Esta constatación no conlleva ninguna valoración. En mi opinión el desarrollo de una conciencia de culpa más refinada y profunda representa un logro elevadamente civilizador, el equivalente bíblico del descubrimiento griego de lo trágico. La invención del pecado pertenece al «progreso en la espiritualidad», pues «al pecador pertenece el espíritu; efectivamente, bien pensado, todo espíritu no es más que sentido para el pecado»[23].

---

[22] Th. MANN *Joseph in Ägypten*, 4.ª parte, «Joseph erwagt diese Dinge» (ed. en un volumen, Fráncfort, 1964, p. 655). Más sobre esto en la sección «Josephs Keuschheit» (*ibid.*, p. 841).

[23] Th. Mann, *Joseph und seine Brüder, Joseph in Ägypten*, 6.ª parte, última sección (*ibid.*, p. 846).

# CONCLUSIÓN

«Quien descubre a dios en Egipto, supera esta distinción» –con esta frase termina mi libro *Moses der Ägypter*, y no puedo censurar a nadie por haber entendido a tal efecto que yo imagino haber descubierto a dios en Egipto y he pretendido haber superado la distinción mosaica. Yo no he descubierto a dios en Egipto y no me convence en absoluto la demostración de dios de la historia de la religión. Tampoco he pretendido ni pretendo superar la distinción mosaica. Lo que he querido decir con esa frase es que todos los que hacen de Moisés un egipcio y creen haber «descubierto a dios en Egipto», desde Spencer hasta Schiller (en aquel momento incluyendo también a Freud, algo de lo que hoy quisiera retractarme expresamente) han llevado a cabo la superación de la distinción mosaica. Lo que a mí me interesaba era la lógica mnemohistórica del debate sobre Moisés: ¿quién narra la historia, de qué modo lo hace y con qué propósitos?

Cuando en *Moisés el egipcio* yo, personalmente, vuelvo sobre esta historia, debo naturalmente plantearme la cuestión de por qué yo, no judío, cristiano, alemán, egiptólogo, estoy fascinado por este tema. El hecho de que un alemán de nacimiento bregue con el problema del antisemitismo se entiende de suyo, y como egiptólogo, me ocupa desde hace tiempo la cuestión de en qué medida el recuerdo del antiguo Egipto se ha introducido en los fundamentos de la imagen que Occidente tiene de sí mismo y en su memoria cultural. El mito de Moisés, si es que puedo designarlo por una vez así, como una pura figura del recuerdo, despojado de su núcleo histórico indudablemente existente, pero también inasible, desafía al egiptólogo de entrada, y no sólo porque, como Freud indicó, encontremos aquí una historia egipcia repintada con colores bíblicos como si fuera una verdad histórica, sino

porque aquí es codificada una determinada imagen de Egipto. La r
ligión monoteísta, para retomar la expresión de Freud, se define en
relato del Éxodo distinguiéndose de Egipto. Era preciso salir de Egi
to para ingresar en el monoteísmo. Probablemente, no quiero afi
marlo de manera concluyente, esto sea históricamente verdader
pero en cualquier caso es simbólicamente verdadero, y personalme
te, la verdad simbólica me parece, dicho abiertamente, más inter
sante que una posible verdad histórica, es decir, que el hecho de qu
quizá un grupo de hebreos nómadas o de trabajadores extranjeros s
liera de Egipto bajo la guía de un hombre que llevaba el nombre egi
cio de Moisés.

Cuando uno se pregunta por las consecuencias psicohistóricas d
monoteísmo, lo relevante no es cómo sucedieron realmente las cosa
sino cómo son recordadas y por qué son narradas. En este sentido er
cuentro, igual que Freud por ejemplo, digno de la mayor atención
hecho de que el nombre de Moisés sea egipcio, que la narración cor
ceda valor a que Moisés fuera educado en la corte egipcia como u
príncipe, que «el hombre Moisés fuera tenido en gran estima en la tie
rra de Egipto» y que en su retorno a su propio pueblo sufriera un cam
bio de identidad. El monoteísmo es el objeto de una conversión, e
primer lugar de una conversión personal, después de una conversió
colectiva. Cuando dios dice «de Egipto he llamado a mi hijo», no sól
se indica el lugar geográfico, sino también el mundo espiritual d
Egipto. Egipto representa simbólicamente todo un mundo y una rela
ción con dios, incluyendo la «espiritualidad» vinculada a él, del qu
es preciso salir, o, como dice la Biblia, «ser arrancado», desde fuera
hacia fuera. Desde dentro, en el sentido de una evolución gradual, la
humanidad nunca habría llegado al monoteísmo. El monoteísmo es
objeto de un éxodo, delimitación, conversión, revolución, giro e in-
novación radical, que están vinculados al igualmente radical abando-
no, rechazo y negación de lo antiguo.

Así, los momentos decisivos del monoteísmo son situaciones de
conversión. Moisés convierte a los hebreos que han recaído en la ido-
latría al monoteísmo, Pablo convierte a judíos y gentiles al cristianis-
mo, Mahoma convierte a judíos, cristianos e infieles al islam, y en to-
das estas situaciones de conversión la distinción mosaica entre
verdadero y falso es introducida y agudizada. La distinción mosaica
reaparece una y otra vez. A estas «situaciones históricas de crisis en
las que la "distinción mosaica" es vital» pertenece sin duda, en esto
le doy totalmente la razón a Karl-Josef Kuschel, el régimen de injus-
ticia del Tercer Reich, a la vista del cual Sigmund Freud y Thomas
Mann interpretaron el monoteísmo como «progreso en la espirituali-
dad», se comprende que no invocando a una revelación, sino a los
fundamentos irrenunciables de la humanidad. «La experiencia de la

catástrofe obligó a la distinción mosaica», formuló Karl-Josef Kuschel, muy en consonancia conmigo. Obligó a ella en opinión de Heinrich Heine, así como de Sigmund Freud y de Thomas Mann.

El mito de Moisés traza una frontera y concierne a una distinción: la distinción entre Egipto e Israel, entre la vieja y la nueva relación con el mundo, entre los dioses ajenos y el dios único y verdadero, entre verdadero y falso en la religión y, en última instancia, entre dios y mundo. Esta distinción es la que ha acuñado, con sus consecuencias psicohistóricas, la espiritualidad monoteísta, no sólo la judía, sino también, como resulta evidente, la cristiana y la islámica. En mi opinión es totalmente irrelevante que una religión venere junto al único dios verdadero también a ángeles y santos, y ni siquiera las figuras del Hijo y el Espíritu Santo hacen del cristianismo un politeísmo. De lo que se trata más bien es de la frontera, tras la cual hay otros dioses, falsos dioses, ídolos, fetiches, supersticiones, magia, herejías y todas las demás formas posibles de «falsedad». Donde esta frontera ha sido trazada, nos encontramos con la nueva religión y con sus consecuencias psicohistóricas. Evidentemente, el cristianismo y el islam trazan esta frontera, al igual que el judaísmo. La única diferencia estriba en que el judaísmo la traza en el sentido de la autosegregación, mientras que los demás monoteísmos la trazan en el sentido de la segregación de lo ajeno. Los judíos, con su veneración del único dios verdadero, se segregan de los demás pueblos, por los que ya no se interesan más. Con el estricto mantenimiento de la ley cultivan una forma de vida en la cual encuentra expresión simbólica esta autosegregación. El cristianismo se propuso superar esta autosegregación y abrirse a los pueblos. Desde entonces, es segregado todo el que declina esta invitación. De este modo el monoteísmo pasa a ser al menos invasivo, y en ocasiones también directamente agresivo. Esto se aplica correspondientemente al islam, que además de esto redefine la frontera políticamente y no sólo distingue entre verdadero y falso, sino entre sumisión y guerra (*dâr al-islam* y *dâr al harb*). En cualquier caso el monoteísmo se define desde su oposición, segregada por él en tanto que paganismo.

Lo que creo haber descubierto en Egipto es lo reprimido y olvidado, el aspecto del monoteísmo apartado en cierta medida de la memoria cultural, que de todos modos ha permanecido presente en la memoria monoteísta de Occidente como objeto de negación y desmentido. Que aquí se trate de una «represión» en sentido clásico, es decir, freudiano, resulta de la violencia del impulso con el que el retorno de este reverso reprimido de Occidente ha atacado una y otra vez: bajo la forma de una *prisca theologia* y en el hermetismo del Renacimiento, en las ideas de la religión natural, del espinosismo y del panteísmo en la Ilustración y el Romanticismo temprano y en los di-

versos cosmoteísmos, desde los cósmicos de Múnich hasta el «dic de Hitler»[1], el culto Wicca y otras religiones *New Age*[2].

Me intereso por tanto por un trabajo del recuerdo, que saca a la lu lo reprimido, para hacerlo accesible a una reelaboración, esto es, una «sublimación» en el sentido de Freud. No pretendo superar l distinción mosaica, pero abogo por su sublimación. Mantengo, inclu so a pesar de las objeciones de Karl-Josef Kuschel, que ya no pode mos apelar a verdades «absolutas», sino sólo a verdades «que sirve a la vida» que hay que renegociar una y otra vez. La distinción mo saica, como Freud nos ha enseñado, no sólo representa trauma, re presión y neurosis, sino también un «progreso en la espiritualidad» a que –por muy caro que tengamos que pagar por él– no hemos de vol ver a renunciar. Deberemos aferramos a la distinción entre verdade ro y falso, a los conceptos claros de lo que percibimos como incom patible con nuestras convicciones, si es que tales convicciones han d tener alguna fuerza y profundidad. Con la salvedad de que ya no po dremos fundar esta distinción en una revelación fijada por escrito d una vez por todas. De este modo debemos hacer de la propia distin ción mosaica el objeto de una incesante reflexión y redefinición, d una «dilución discursiva» (Jürgen Habermas), si es que pretendemos que nos siga sirviendo como base para un progreso en la humanidad

[1] M. Rissmann, *Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators*, Zürich, 2001. En su reseña de este libro en *Welt* del 25 de agosto de 2001 Hannes Stein ha sugerido clasificar la religión de Hitler como «cosmoteísmo».

[2] Véase W. Hanegraaf, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany, 1998; J. Pearson, R. H. Roberts y G. Samuel (eds.), *Nature Religion Today: The Pagan Alternative to the Modern World*, Edimburgo, 1998.

# APÉNDICES

ROLF RENDTORFF[1]

# EGIPTO Y LA «DISTINCIÓN MOSAICA»

La estimulante y a menudo cautivadora lectura del libro de Jan Assmann *Moses der Ägypter*[2] sume al estudioso del Antiguo Testamento en cierta perplejidad. Por una parte, éste se ve directamente interpelado y desafiado por el tema, pero por otra parte Assmann asegura, justo al comienzo: «Ni siquiera plantearé la pregunta –dejemos que se responda ella sola– de si Moisés era egipcio, hebreo o madianita. Esta pregunta concierne al Moisés histórico y, por tanto, pertenece a la historia. Yo me ocuparé de Moisés como una figura del recuerdo» (*Moisés*..., p. 24). Pero poco más adelante habla de: «la posibilidad de que pueda haber excelentes pruebas (y yo, de hecho, creo que las hay, aunque ésa es otra historia) de que Moisés, si es que existió alguna vez una figura histórica con ese nombre, fue, en efecto, egipcio» (*Moisés*..., p. 25). Así pues, la cuestión resuena constantemente, y lo hace bajo un doble aspecto: si Moisés[3] fue egipcio y si llegó a existir en algún momento.

En tanto que estudioso del Antiguo Testamento, yo no puedo pasar esto simplemente por alto en la lectura del libro. Cierto es que en

---

[1] Publicado en D. BECKER (ed.), *Mit dem Fremden leben*, II parte, *Kunst - Hermemeutik - Ökumene*, Erlangen, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2002, pp. 113-122.

[2] J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Múnich, 1998. Las posteriores referencias a números de páginas entre paréntesis se remiten a esta edición [cuando la cita ha sido tomada de la edición castellana, se indica entre paréntesis *Moisés*... y a continuación el número de página. Cuando la cita no se encuentra en la edición castellana, se indica entre paréntesis *Moses*... y el número de página *(N. del T.)*].

[3] En las citas empleo la forma del nombre «Moses», tomada de la tradición grecolatina; en el resto del texto prefiero usar la forma hebrea del nombre que me es familiar: «Mose» [en la traducción castellana tanto Moses como Mose se han traducido por «Moisés», al no existir en castellano una forma familiar de este nombre *(N. del T.)*].

él se trata de la mnemohistoria, y por ello, de «la historia del recuerdo de Egipto que tiene Europa» (*Moisés*..., p. 21). Esto quiere decir que esta historia encuentra sus comienzos más allá de donde el estudioso del Antiguo Testamento es «competente». Pero es precisamente en los textos de la Biblia hebrea (lo que yo llamo aquí el «Antiguo Testamento») donde todo ello se origina: no se trata sólo de la figura de Moisés, sino más bien de la «distinción mosaica», la «distinción entre lo verdadero y lo falso en una religión» que la tradición «atribuye a Moisés» (*Moisés*..., p. 14). Pero esto quiere decir que se trata de que «el espacio partido o cortado por esa distinción es el espacio del monoteísmo occidental» (*Moisés*..., p. 14). Y se trata, al mismo tiempo, de una puesta en tela de juicio fundamental de la distinción mosaica: «En el mapa de la memoria... Israel y Egipto aparecen como mundos antagónicos... "Egipto" no sólo representa la idolatría, sino también un pasado que hay que rechazar» (*Moisés*..., pp. 19-20). Pero esto quiere decir: «Si el espacio de verdad religiosa se construye mediante la distinción entre "Israel en verdad" y "Egipto en error", cualquier descubrimiento de verdades egipcias invalidará necesariamente la distinción mosaica y desmontará el espacio separado por esta distinción» (*Moisés*..., p. 21). Al leer esto, se da uno cuenta de que no se trata de un libro inofensivo. El hecho de que el enunciado que acabamos de citar expresa también el programa personal del autor se muestra con claridad deseable en que lo repite no sólo a lo largo del libro, sino también en la última frase, a modo de resumen: «Quien descubre a dios en Egipto supera esta distinción» (*Moses*..., p. 282). Dado que esta distinción se refiere al «espacio del monoteísmo occidental», la provocación subyacente en este programa no desafía únicamente al estudioso del Antiguo Testamento.

## I

He leído con gran interés y provecho la parte principal del libro, el seguimiento del rastro en la memoria europea. Comparto el asombro de Assmann acerca del poco interés que el «Moisés» de Freud ha suscitado entre los estudiosos de las disciplinas en cuestión (*Moisés*..., p. 18), y lo aplico también a mis propios colegas (yo mismo incluido). Pero quisiera centrarme en lo que entiendo como el propio *message* de Assmann. Y quisiera hacerlo en primer lugar en tanto que estudioso del Antiguo Testamento, para quien Moisés es una figura central del texto que interpreta.

Hago esto no sin cierta vacilación. Assmann recalca que «como figura del recuerdo, Moisés el egipcio es radicalmente diferente del Moisés hebreo o del Moisés bíblico», y que «ciertamente Moisés el egipcio

no pertenece a la tradición canónica» (*Moisés*..., pp. 24-25). Pero, no obstante, las fuentes que tenemos de Moisés el egipcio no son distintas de las del Moisés bíblico, a saber, la Biblia hebrea «canónica». Podemos –¡y debemos!– en cualquier intento de reconstruir la figura histórica de Moisés, tomar en consideración los textos y –cada cual a partir de sus presupuestos metodológicos– decidir a qué tradiciones quiere uno dar la primacía. En esa medida la frase «el enfoque mnemohistórico se torna extraordinariamente selectivo» (*Moisés*..., pp. 23-24) no ha de motivar ningún reproche en tanto que tal. En cualquier caso, sí surgen algunas cuestiones de la selección de los textos bíblicos y de su valoración en el boceto de la imagen aquí trazado.

Assmann cree que hay «excelentes pruebas» para pensar que «Moisés, si es que existió alguna vez una figura histórica con ese nombre, fue, en efecto, egipcio» (*Moisés*..., p. 25). Dejemos primeramente los matices a un lado para que hacer notar algo. Moisés no tiene en los textos bíblicos ninguna genealogía israelita convincente, que pudiera de algún modo alinearle con los «patriarcas» Abraham, Isaac y Jacob. La formulación, al comienzo de la historia de su nacimiento en Ex 2, 1, es cualquier cosa menos clara, y ante todo los nombres de sus padres no se mencionan. Después viene la conocida historia del abandono del niño en el Nilo y de su hallazgo por la hija del faraón –«un auténtico motivo legendario»[4]. Entonces Moisés recibe un nombre egipcio[5] y crece en la corte egipcia. Después, cuando el relato vuelve a ocuparse de él, sale en busca de «sus hermanos» y «contempla su servidumbre» (Ex 2, 11); pero no se explica si él es parte de ellos ni de qué modo. Cuando se ve obligado a huir, se identifica ante la hija del sacerdote de Madián como «egipcio» (Ex 2, 19), y el narrador no hace ningún intento de corregir esta identificación.

Ahora bien, todo esto no indica con certeza que «Moisés *era* un egipcio». Indica en primer lugar que, según esta descripción de sus comienzos, podría encajar mejor en la tradición egipcia que en la israelita. Pero aquí se plantea la cuestión de cómo quiere uno manejar los textos. En el siguiente capítulo de la Biblia hebrea, Moisés es introducido de manera totalmente inequívoca en la tradición israelita por medio de la aparición divina y de la proclamación del nombre Yhwh. Ya en el primer discurso de la zarza ardiente se dice: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3, 6), y un poco más adelante el nombre Yhwh, que

---

[4] M. BUBER, *Moses*, Jerusalén, 1945/Heidelberg, 1952, p. 41 (=*Werke*, Vol. 2, Múnich/Heidelberg, 1964, pp. 9-230; p. 41).

[5] M. Buber: «según parece, procede de un estrato del pueblo en gran medida egiptizado» (*op. cit.*, p. 43). Una postura semejante la podemos encontrar hoy día en R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, vol. 1, Göttingen, 1992, pp. 75 s.

acaba de ser proclamado, es identificado con el dios de los padres (Ex 15, 2). Como muy tarde a partir de este momento Moisés es indudablemente un israelita, y el dios de Israel le encarga liberar a su pueblo del yugo egipcio. Nada da a entender que la religión desarrollada por él en ese momento (o como se quiera decir) estaba influida por la religión egipcia. Pero tampoco hay ninguna alusión o indicio de que entrasen en juego en ella elementos antiegipcios.

A pesar de ello, no dejo de prestar atención al matiz: «si es que existió alguna vez». Naturalmente, no representa ningún problema para un intérprete de textos antiguos (incluida la Biblia) considerar a figuras de la tradición como figuras no «históricas». Y la cuestión de si Moisés realmente existió es para nosotros cualquier cosa menos nueva, mucho menos sorprendente. Pero sí es un problema muy esencial para el intérprete de textos si puede o no atribuir determinadas tradiciones a una persona determinada, o si se trata de tradiciones anónimas. Y aquí efectivamente no se trata de nada más insignificante que de la cuestión de los comienzos de la religión israelita o directamente de su origen. ¿Es Moisés el fundador de la religión israelita?[6].

Pero quizá no esté hablando yo el mismo idioma que Assmann en su puesta en cuestión. La cuestión del «Moisés histórico» no le interesa en absoluto. «Jamás se han encontrado pruebas de su existencia histórica, y ha crecido y se ha desarrollado únicamente como una figura de la memoria, absorbiendo e incorporando todas las tradiciones relativas a la legislación, la liberación y el monoteísmo» (*Moisés*..., p. 37). Pero si Moisés es, finalmente, una figura de la memoria, ¿qué implica esto para la distinción mosaica?

## II

«El movimiento monoteísta que está asociado explícitamente al nombre de Moisés dentro del contexto general de la historia y la teología bíblica se presenta a sí mismo en el libro del Éxodo como una revolución antiegipcia» (*Moisés*..., p. 234). Aquí se queda perplejo el

---

[6] Durante más de tres décadas hemos mantenido un debate sobre esta cuestión, entre otras muchas: K. KOCH, «Der Tod des Religionsstifters. Erwägungen über das Verhältnis Israels zur Geschichte der altorientalischen Religionen», *Kerygma und Dogma* 8 (1962) pp. 100-123 (= *Studien zur alttestamentlichen una altorientalischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1988, pp. 32-60); F. BAUMGÄRTEL, «Der Tod des Religionsstifters», *Kerygma und Dogma* 9 (1963), pp. 223-233; R. RENDTORFF, «Mose als Religionsstifter?», *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 57 (1975), pp. 152-171. La frase final de mi contribución decía entonces: «En esta serie de figuras, que juntas han acuñado la religión de Israel de manera decisiva, Moisés no debería ser despojado del lugar que se le ha asignado pero no es ni ha sido nunca el "fundador de la religión de Israel"».

estudioso del Antiguo Testamento. Comienza a buscar en su memoria y en su literatura, buscando algo que pueda fundamentar esta afirmación. Dejemos por ahora de lado la cuestión de cómo podría determinarse de qué manera «el movimiento monoteísta se entiende a sí mismo»; en la gran diversidad de las tradiciones veterotestamentarias difícilmente podrá encontrarse una respuesta unánime a ello. Centrémonos mejor en la cuestión de qué podría querer decirse con «revolución antiegipcia».

«La imagen bíblica de Egipto significa "idolatría"» (*Moisés*..., p. 232). Ésta es una frase clave, como se muestra claramente de nuevo en el encabezamiento de una sección posterior: «Moisés y la invención de la idolatría» (*Moses*..., p. 268). La «idolatría» es considerada aquí bajo dos aspectos muy diversos. En primer lugar: idolatría «en el sentido de la divinización del mundo o cosmoteísmo. Al salir de Egipto, Israel sale del "mundo", de una cultura orientada a la felicidad externa, al éxito secular, al bienestar civil, a los bienes materiales y al poder político» (*Moses*..., p. 246). Pero, ¿participaba «Israel» de todo esto? A este respecto podrían citarse al menos las quejas de los israelitas durante su peregrinaje por el desierto, recordando las «ollas de Egipto» (Ex 16,3; Nm 11, 4 s. *passim*). Por lo demás, la imagen bíblica de Egipto está dominada completamente por el estereotipo de la «servidumbre» o esclavitud. Mencionemos sólo algunos ejemplos de esto: al comienzo del contencioso dramático con el faraón se dice, en un discurso divino que Moisés ha de transmitir al pueblo: «sabréis que yo soy Yahweh, vuestro Dios, que os sacaré de la esclavitud de Egipto» (Ex 6, 7). Más tarde, en el Sinaí, el decálogo, en tanto que revelación de la participación jubilosa en la Torah, es introducido con las palabras: «Yo, Yahweh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre» (Ex 20, 2). Y cuando más tarde el hijo pregunte por el sentido de los mandamientos, la respuesta del padre ha de comenzar así: «Éramos esclavos del faraón en Egipto» (Dt 6, 21). ¿Era realmente el mundo del «bienestar civil» del que salió Israel?

La idolatría en el sentido estricto de la adoración de imágenes es considerada por Assmann en Egipto «simplemente como la expresión de la obcecación de una cultura que permanece ligada a su implicación en el mundo» (*Moses*..., p. 246). Pero: «El monoteísmo mosaico es una contrarreligión explícita que depende de la preservación de aquello a lo que se opone para su propia definición. Por esta razón, la Biblia ha conservado una imagen de Egipto que es su propia contraimagen. El término central aquí es idolatría» (*Moisés*..., p. 235). Este pasaje merece un análisis más preciso.

La primera frase puede ser remitida más o menos a la Biblia hebrea. El monoteísmo bíblico contiene un elemento central y muy prioritario de contraposición excluyente de otras religiones. Si puede de-

nominársele «contrarreligión» o no, <depende de la cuestión de cuál es su meta. Para Assmann la respuesta indudable a esta cuestión es: la Biblia «ha conservado una imagen de Egipto que es su propia contraimagen». En cualquier caso, con esto se expresa un «recuerdo» que no se fundamenta en los textos bíblicos. Ya he mencionado que la imagen de Egipto en la Biblia hebrea lleva la impronta de las palabras clave opresión y «esclavitud». En ningún momento se expresa en la Biblia hebrea una oposición religiosa. Por ello, este enunciado no puede derivarse de la interpretación de los textos veterotestamentarios.

Assmann parte de un «recuerdo» que no está fundamentado necesariamente en los propios textos bíblicos, lo que se muestra de modo muy patente en la continuación de ese pasaje: «La escena principal de la idolatría es la historia del becerro de oro [...]. El becerro de oro es una imagen egipcia, la imagen de Apis». Incluso antes de que el estudioso del Antiguo Testamento pueda plantear sus cuestiones, se le ponen límites: «Esto puede no haber quedado claro para los compiladores y redactores originarios de la historia, sino únicamente para los comentadores posteriores, judíos y cristianos, que la leyeron. A pesar de todo, tiene su papel en el contexto de una cuestión mnemohistórica». Aquí se muestra que para el propio Assmann, así como para una impresionante serie de intérpretes que él presenta a los lectores, no se trata de una interpretación del texto, sino de una asimilación y continuación de la historia de su impacto, que sólo se funda en el propio texto de manera parcial o puntual.

En cualquier caso, no puedo contentarme con esto sin más. Assmann prosigue: «El o los "autores originales" pudieron no ser conscientes del hecho de que estaban escribiendo una "escena principal", una historia de una importancia absolutamente crucial y definitiva. La tradición alcanza este estatus tan sólo en el transcurso de una larga historia de recepción y canonización». Ciertamente, esto es totalmente correcto. Pero en tanto que resultado de esta historia de recepción, redacción y canonización, el relato del becerro de oro, dentro de la estructura de la tradición del Sinaí, ha llegado a ser una escena originaria de la «apostasía de Yhwh» por la transgresión del primer y segundo mandamientos, y ha tenido una significación central[7] en la historia de la «alianza» de dios con Israel. Pero con ello se aleja de Egipto.

Que el becerro de oro sea «una imagen egipcia, la imagen de Apis» parece algo evidente en el rastro del recuerdo de Assmann. En los textos veterotestamentarios y en su ubicación en la historia de la religión

---

[7] Cfr. mi ensayo [R. Rendtorff] «"Bund" als Strukturkonzept in Genesis und Exodus», en *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 1991, pp. 123-131; ahora también *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, Neukirchen-Vluyn, 1999, pp. 55 ss.

no hay mucho a favor de esta equiparación. Para ello Assmann cita a Spencer (1630-1693) y a las fuentes judías y cristianas de la Antigüedad tardía mencionadas (*Moisés*..., pp. 71 ss.). En los estudios más recientes del Antiguo Testamento, por el contrario, se enfatiza de manera casi unánime la oposición a la religión cananea, en la cual varios dioses son representados bajo la forma de toros o con el emblema de un toro[8]. Al hacerlo tampoco puede la exégesis prescindir del paralelismo manifiesto entre la elaboración del becerro de oro en el Sinaí (Ex 32) y la erección de los becerros de oro en Bet-El y Dan por Jeroboam I (I R 12, 28-39)[9]. La cuestión de las mutuas relaciones, literarias y concernientes a la historia de la transmisión, entre ambos textos puede basarse en esto. Pero parece claro que el relato en el primer libro de Reyes no tiene nada que ver con la religión egipcia.

Assmann sabe esto, naturalmente: «es, por el contrario, Canaán quien juega el papel mítico de Egipto en la realidad histórica» (*Moses*..., p. 246). Pero justamente en este punto añade un matiz particular. A continuación de la frase «la obcecación de una cultura que permanece ligada a su implicación en el mundo» se dice: «Por eso precisamente hay cuarenta años de desierto entre el Éxodo de Egipto y la toma de posesión del país que mana leche y miel [...]. La configuración semántica del concepto "Israel" tiene lugar en el desierto. El desierto es un mundo opuesto a Egipto, y por ello el lugar apropiado para fundar una contrarreligión, que considera todo lo que Egipto defiende como lo ajeno, como el "pecado" por antonomasia». Esta valoración del desierto no se puede extraer de ninguno de los textos de la Biblia hebrea[10]. Dicha valoración se funda en Assmann, y no en último término, en su equiparación de «Sinaí» y «desierto». Pero tampoco en la tradición del Sinaí se encuentra dicho matiz antiegipcio.

## III

Assmann exige justicia para Egipto, pero la exige sobre la base de una imagen de Egipto que nunca existió como tal en la Biblia hebrea.

---

[8] Cfr. H. Gese, «Die Religionen Altsyriens», en H. Gese; M. Höfner y K. Rudolf, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Die Religionen der Menschheit*, vol. 10, 2, Stuttgart, 1970, pp. 3-232, especialmente pp. 97, 129, 163; M. Weippert, «Gott und Stier», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 77 (1961), pp. 93-117. Una pregunta adicional surge del hecho de que en la glíptica del Oriente Antiguo los toros y otros animales frecuentemente eran representados como portadores de los dioses, pero no como los dioses mismos. Pero dejaré aquí de lado esta cuestión.

[9] Véase R. Albertz, *op. cit.*, pp. 221-226.

[10] Cfr. el excelente ensayo sobre מִדְבָּר midbar de S. Talmon en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV*, Stuttgart, 1984, pp. 660-695.

Si se trata de «corregir las distorsiones segregadoras y alienantes bajo las que se nos presenta Egipto a la luz de la distinción mosaica» (*Moses*..., p. 250), entonces se trata en gran medida, según la exposición del propio Assmann, de las configuraciones posbíblicas del papel de Egipto y su religión.

Esto resulta especialmente claro en lo que se refiere al papel que Assmann atribuye al Éxodo. «La distinción mosaica se expresa en el relato de la emigración, en griego, éxodo, de los hijos de Israel de Egipto. Así, Egipto vino a convertirse en el símbolo de lo segregado, lo rechazado, la falsedad religiosa y el concepto del "paganismo"» (*Moses*..., p. 20). ¿Dónde se encuentra esto en la Biblia hebrea? El Éxodo es liberación, redención de la esclavitud, y con ello, al mismo tiempo, inauguración del camino hacia la tierra prometida. Es cierto que esta liberación se consigue a pesar de la oposición duradera del faraón. Pero los capítulos de Ex 5-12 no permiten reconocer ninguna manifestación que pudiera corregir tal caracterización. Todo es descrito como una lucha de poder entre el faraón y Moisés, o Yhwh, más exactamente. El faraón es presentado como el antagonista de Yhwh: «¿Quién es Yahweh? [...] No conozco a Yahweh» (Ex 5, 2)[11]. Egipto tan sólo aparece en la figura del capataz de los trabajos forzados y del hechicero; pero los papeles de estos últimos sirven principalmente para demostrar la superioridad de Yhwh. Después de que el ejército egipcio se hunde en el Mar Rojo (Ex 14 y 15) Egipto deja de aparecer, salvo en las quejas de los israelitas, hartos del permanente maná, que añoran las «ollas de Egipto». Y después cuando se habla del Éxodo, se trata sobre todo de las «señales y prodigios» que dios ha hecho por Israel (Ex 7, 3; Dt 6, 22 y 26, 8). Ciertamente, el «mito del Éxodo» ha proyectado otras imágenes. Pero la cuestión es qué es lo que ha de ser «corregido».

De aquí se siguen más preguntas: ¿qué sigue al Éxodo? A esto la Biblia ofrece respuestas muy diversas. Para Assmann, lo que sigue en su simbolismo es el desierto. Ciertamente puede decirse algo sobre la tesis: «La configuración semántica del concepto "Israel" tiene lugar en el desierto» (*Moses*..., p. 246). Menos convincente resulta la frase que aparece a continuación: «el Éxodo de Egipto es el acto fundacional de una religión que renuncia a la integración en el mundo para estar cerca de dios». A pesar de todo, el Éxodo se vincula directamente y de manera dogmática con la entrada en «la tierra que mana leche y miel» (Dt 26, 5-11). Además el Éxodo es una y otra vez la condición inmediata para el ingreso en la tierra dada por dios (por ej. Sal. 136, 10-22). Y la buena vida en esa tierra es la consecuencia de comportarse según la volun-

[11] Cfr. mi *Theologie des Alten Testaments*, cit., vol. 1, pp. 40 ss.

tad de dios. Esto es, sin duda, otro tipo de «integración en el mundo» de la que Assmann ha descrito para Egipto. Pero el Éxodo no es sólo salida, sino también comienzo del camino hacia la tierra prometida.

Ante todo conduce el camino del Éxodo al Sinaí. Aquí podría verse el lugar en el que la «distinción mosaica» habría de ser formulada. Assmann tiene razón cuando entiende el segundo mandamiento como un comentario del primero (*Moses...*, p. 20). Yo también estoy de acuerdo con la siguiente afirmación: «Las imágenes son automáticamente "otros dioses", pues el dios verdadero es irrepresentable»[12]. Pero aquí se vuelven a cambiar las tornas. Todo lo demás que aparece en el decálogo y en todos los demás mandamientos «mosaicos» es dejado de lado. «La ley es algo más que mero (!) fundamento para el orden social y la pureza ritual [...]. El Éxodo es una historia simbólica, la ley es un ordenamiento jurídico simbólico, y la moral es una figura simbólica [...].» La ley mosaica es reducida a las «distinciones y oposiciones» entre Israel y Egipto. «Pero la distinción directriz es aquella entre religión verdadera e idolatría.»

Se podría estar completamente de acuerdo con la última afirmación, pues se muestra en los diversos contextos que el primer mandamiento es presentado una y otra vez como fundamental, y a menudo representa por completo la voluntad de dios. Pero, ¿se refiere esta distinción a Egipto? El que quizá sea el texto legal bíblico más antiguo, que aparte de leyes contiene exclusivamente instrucciones cultual-religiosas, comienza así: «Observa bien lo que hoy te mando. He aquí que voy a expulsar delante de ti al amorreo, al cananeo, al hitita, al perizita, al jivita y al jebuseo». Y después prosigue con la orden de no hacer ninguna alianza con los habitantes del país y de derribar sus altares. «No te postrarás ante ningún otro dios, pues Yahweh se llama Celoso, es un Dios celoso» (Ex 34, 11-26)[13]. Así se dice en la Torah de Moisés, como es a menudo denominada esta recopilación de mandamientos divinos. Aquí el mandamiento de la veneración exclusiva de Yhwh es desarrollado de manera muy enérgica contra los vecinos de Israel –reales o míticos– en la tierra de Canaán. No se encuentra en la Biblia hebrea ninguna expresión semejante referida a Egipto.

Éste es un punto en el que la consideración mítica de Assmann de la relación de Israel con Egipto entra en contradicción particularmente flagrante con cualquier consideración histórica. Assmann parece casi estar respondiendo a Ex 34 cuando escribe: «La función que desempe-

---

[12] Cfr. mi artículo [R. RENDTORFF] «Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?», en R. Bernhardt y U. Link-Wieczorek (eds.), *Festschrift für Dieter Ritschl. Metapher und Wirklichkeit. Die Logia der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Neukirchen-Vluyn, 1999, pp. 54-65.

[13] Cfr. F. CRÜSEMANN, *Die Tora*, Múnich, ²1997, pp. 138-170.

ña Egipto en el mito del Éxodo, con su significación fundamental para la autodefinición de la religión monoteísta, se diferencia claramente de las funciones históricas que filisteos, amalecitas, moabitas, hititas, cananeos, asirios, babilonios y otros poderes de la Edad del Hierro, incluyendo al propio Egipto, desempeñan en los libros históricos y proféticos de la Biblia. La función de Egipto en la narración del Éxodo no es histórica sino mítica: ayuda a definir la auténtica identidad de aquellos que cuentan la historia» (*Moisés*..., p. 232).

La afirmación siguiente me causa las mayores dificultades: «Egipto es el seno materno del que salió el pueblo elegido, pero el cordón umbilical fue cortado de una vez por todas con la distinción mosaica». No acierto a comprender la metáfora del seno materno en este contexto. Tampoco veo dónde y cómo es preparada o fundamentada por lo anterior. Los diversos aspectos bajo los que se habla de «Moisés, el fundador de la nación» –al menos en relación con Freud (*Moses*..., pp. 238 ss.)– apenas se dejan encajar con esta metáfora. Y en la frase siguiente: «La superación de este paso en la historia humana constituye la agenda oculta del debate sobre Moisés el egipcio» aparece de nuevo la metáfora.

En cualquier caso resulta claro aquí que la cuestión de «¿Quién era Israel?», esto es, el Israel del Éxodo, ciertamente tiene una función en algunas de las contribuciones aportadas por Assmann al debate sobre Moisés el egipcio, pero no lo tiene en el capítulo final donde presenta su propia agenda. Pero tal cuestión es al menos tan enigmática como la pregunta «¿quién era Moisés?». Y está en estrecha relación con la cuestión de si Moisés trajo una nueva religión, pues esta pregunta contiene otra: ¿a quién se la trajo?

Sin embargo, la respuesta a todas estas preguntas no es la auténtica agenda de Assmann. Lo que a él le interesa es la superación de la distinción mosaica. El problema que hay en ello es, como poco, doble. Por un lado: ¿qué debe ser superado? He intentado mostrar desde diversos puntos de vista que en la Biblia no se encuentra la distinción mosaica delimitada y agudizada, tal como Assmann alega una y otra vez. Ya el decálogo muestra muy enérgicamente que limitarse a la distinción entre religión verdadera e idolatría no basta en ningún caso para caracterizar las proposiciones nucleares de la religión «mosaica». Y cuando se adjudica al concepto de pecado un significado tan central como hace Assmann siguiendo a Freud (*Moses*..., pp. 281 ss.) entonces uno no puede remitirse únicamente y en primera línea a esta distinción. Más bien se muestra aquí que de lo que se trata en buena medida es de ética –una dimensión, por lo demás, de la que «carece» por completo el nuevo dios Akhenatón (*Moses*, p. 155).

Por otra parte: ¿quién debe «superar»? ¿Quién podría arruinar «la distinción mosaica y el espacio construido por ella» (a saber, el «espa-

cio del monoteísmo occidental» (*Moisés...*, p. 14)? ¿Y podría de hecho «descubrirse un dios en Egipto» (*Moses...*, p. 281)? ¿O quizá este «arruinar» no se pretende tan definitivo? Cuando en la superación de la distinción mosaica no se trata de «los costes de la verdad, sino de los costes de su definición segregadora y exclusiva» (*Moses...*, p. 180), entonces esto parece totalmente distinto. «Rechazo del cosmoteísmo» es en la Biblia hebrea ante todo y casi siempre una exigencia a Israel, y no a los demás pueblos. Así se dice, por ejemplo, en el contexto de la prohibición a Israel de adorar al sol, la luna, las estrellas «y todas las huestes de las legiones celestiales»: «Eso se lo ha repartido Yahweh tu Dios a todos los pueblos que hay debajo del cielo, pero a vosotros os tomó Yahweh y os sacó del horno de hierro, de Egipto, para que fueseis el pueblo de su heredad, como sois hoy» (Dt 4, 19 ss.). Aquí el Éxodo se contrapone de manera muy marcada al culto de los astros, y en los versículos 15-18 también a todo culto de las imágenes, pero al mismo tiempo el culto de los astros no sólo es permitido libremente a los demás pueblos, sino que les es asignado como un encargo divino. Podría también citarse a este efecto Mi 4, 5: «Pues todos los pueblos caminan cada uno en el nombre de sus dioses, pero nosotros caminamos en el nombre de Yahweh nuestro Dios, para siempre jamás». Resulta evidente que aquí no se trata de «segregación».

## IV

Habría aún mucho que cuestionar. Para el estudioso del Antiguo Testamento se plantea ante todo la pregunta de qué quiere decir que «la distinción mosaica [...] transformó considerablemente el mundo en el que tuvo lugar» (*Moses...*, p. 20). ¿Acaso muchas de las relaciones que Assmann presenta como oposiciones no han sido causadas únicamente por la recepción de la «distinción mosaica» en el cristianismo, en particular en el cristianismo vinculado al poder terrenal desde Constantino, a quien no sin razón se ha llamado por esto «el Grande»? ¿No es en ese punto cuando por primera vez comienza a ser motivo de alarma para las demás religiones la distinción mosaica, con su definición segregadora y exclusiva? Ciertamente, el odio es anterior a esto. Pero los judíos nunca tuvieron la posibilidad de someter a su concepto de monoteísmo a los fieles de otras religiones, como sí hicieron después cristianos y musulmanes en la medida de sus posibilidades.

Por último: ¿no podría legitimarse el odio a los judíos por parte de los cristianos mediante la distinción mosaica, si éste se define como el «odio inextinguible hacia el monoteísmo y hacia el sentimiento de superioridad que lleva asociado» y como «la venganza de los que han

sido excluidos por la distinción mosaica», tal como hace Freud?[14]. El antisemitismo es en su acuñación esencial –esto es, cristiana– un problema *interno* al monoteísmo. La referencia de Freud a «la saga judía de José y sus hermanos», en la que se trata de los celos por el «hijo predilecto del padre temido», desplaza el asunto a un plano muy distinto. Pero eso ya es otra historia.

[14] Cfr. J. Assmann, *Moses der Ägypter*, cit., pp. 241 s.

ERICH ZENGER[1]

# ¿CUÁL ES EL PRECIO DEL MONOTEÍSMO?

La monografía de Jan Assmann publicada en 1998 *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Múnich; la edición americana data de 1997) no es sólo un libro fascinante desde el punto de vista del estudio de la cultura que busca poner en claro y transformar la historia intelectual europea «a partir de Egipto» (el subtítulo de la edición americana decía incluso: «The Memory of Egypt in the Western Monotheism»). Las tesis expuestas en él resultan incendiarias y provocadoras en sumo grado para una teología que (todavía) pretende mantener como fundamento irrenunciable la Biblia hebrea y la idea de dios contenida en ella. El ferviente alegato de Assmann a favor de la aceptación del programa comprendido en la denominación «Moisés el egipcio», que no se propone suplementar, sino anular o superar el monoteísmo ligado a «Moisés el hebreo», indudablemente atañe al discurso actual sobre la verdad de las religiones y sus relaciones mutuas.

No decidiremos aquí hasta qué punto el tono de esta obra está modulado por la posmodernidad, ni si algunos de sus pasajes se acercan a la alabanza del politeísmo tan a la moda; pero es indiscutible que el libro puede y tiende a ser leído así. Al tratarse de un libro que pretende descubrir la historia de los nefastos efectos del Moisés bíblico y sustituirla por la seductora imagen de «Moisés el egipcio», supone un cuestionamiento radical de la Biblia y de cualquier teología que se legitime bíblicamente.

---

[1] Publicado en *Herder Korrespondenz*. Monatshefte für Gesellschaft und Religión (abril 2001), pp. 186-191.

## Se trata de Moisés en tanto que figura del recuerdo

En este debate no se trata del conjunto de cuestiones relacionadas con: «¿Qué sabemos hoy día acerca del Moisés histórico?», ni tampoco de las preguntas, discutidas con ardor actualmente: «¿Cómo y cuándo surgió el monoteísmo bíblico? ¿Desde cuándo es el culto de Israel un culto anicónico?».

Se trata más bien de Moisés en tanto que figura del recuerdo, es decir, de Moisés como código de un antagonismo religioso que se extiende por toda la historia de la humanidad: «Como figura del recuerdo, Moisés el egipcio es radicalmente diferente del Moisés hebreo o del Moisés bíblico. Mientras Moisés el hebreo es la personificación de la confrontación y el antagonismo (entre Israel = verdad y Egipto = falsedad), Moisés el egipcio tiende un puente sobre esta oposición. En cierto sentido, encarna la inversión o, al menos, la revisión del mito del Éxodo» (*Moisés*..., p. 24).

La «distinción mosaica» es el grito de guerra de este polémico escrito de Assmann, que, al igual que sus demás obras, es lingüísticamente creativo, sugerente en su posicionamiento e intelectualmente seductor. En resumidas cuentas, la «distinción mosaica» es, según Assmann, el pecado originario de la historia de la religión y la cultura. Desde el punto de vista de Egipto parece como si con la distinción mosaica hubiera llegado al mundo el pecado. Quizá en esto se halle la razón más importante para poner en cuestión la distinción mosaica (*Moses*..., p. 282).

Que la Ilustración, como el libro de Assmann rastrea de manera impresionante, motivase programáticamente y venciese su lucha contra las instituciones eclesiásticas, contra su dogmatismo represivo y contra sus estrategias de exclusión y aniquilación con su descubrimiento de «Moisés el egipcio», no es según Assmann un argumento que sea fácil dejar de lado para establecer la necesidad de una superación definitiva de la distinción mosaica en tanto que principio de discriminación y desprecio de las «otras» religiones. De hecho, tal como se plantea hoy día la cuestión en todo el mundo, ¿acaso no se daría finalmente una reconciliación de las religiones, si todas ellas renunciasen jubilosamente a la así llamada distinción mosaica?

Assmann ha resumido (en una entrevista del programa cultural bávaro «Alpha» sobre su libro) en qué consiste esta distinción mosaica, en tanto que axioma fundamental al menos del monoteísmo judío-cristiano-musulmán, de la siguiente manera:

> Con la distinción mosaica me refiero a la introducción de la distinción entre verdadero y falso en el ámbito de las religiones. La religión se había basado hasta entonces en la distinción entre puro e impuro o sagrado y profano, y no había en ella lugar en absoluto para la

> idea de dioses falsos, ni para la idea de dioses prohibidos, a quienes no se debe adorar, ni para la idea de dioses que simplemente no existen –que era la forma radicalizada de esta distinción–. Antes de ella era por tanto totalmente inconcebible imaginar algo semejante [...]. En resumen, en la Edad del Bronce el tremendo reto para la teología consistió en tener que establecer exactamente esas equivalencias, con las que [...] era posible hacer acuerdos con los vecinos. El concepto de que los dioses son adorados en todas partes, y de que probablemente se trate siempre de los mismos dioses, aunque sean adorados bajo nombres distintos, y la idea de que pueda ocurrir que un dios que realmente merezca veneración sea desatendido, conformaban el aspecto de la religión tradicional en vigor hasta Moisés. En este mundo tradicional, introducir una distinción entre el único dios verdadero por un lado y los dioses o bien prohibidos o bien falsos por otro lado era un acto revolucionario muy poco común, que creó un nuevo mundo y una nueva realidad. A esto es a lo que yo llamo la distinción mosaica.

Bien entendido: por una parte, ésta no es la afirmación fundamentalista de que un Moisés histórico del siglo XIII a.C. haya implementado esta distinción por encargo del dios YHWH, quien se le había revelado como único dios verdadero, pero por otro lado, sí que es la tesis de historia de la religión que dice que esta distinción, propagada narrativa y apelativamente con el nombre de Moisés en el contexto del relato del Éxodo de Israel de Egipto, ha sido un cambio de tornas, quizá incluso *el* cambio de tornas decisivo de la historia de la humanidad, aunque sólo alcanzase efectos históricamente comprobables por primera vez en el siglo VII a.C. (en el contexto de la llamada reforma de Josías: véase Dt 6, 4 s.), en el siglo VI a.C. (Deutero-Isaías: véase Is 43, 10-13) o acaso en torno al año 400 a.C. con la redacción final de la Torah o Pentateuco.

Cuándo fue proclamada por primera vez la distinción mosaica, quién la «descubrió», y ante todo mediante qué estrategias fue impuesta, estas preguntas son secundarias para el discurso ejercido en el libro de Assmann respecto de la afirmación fundamental: esta distinción ha traído al mundo tanta desgracia y violencia que debería ser anulada de nuevo de una vez por todas. El precio que la historia de la humanidad ha tenido que pagar por ella hasta ahora ha sido simplemente demasiado alto.

## ¿Deben las religiones monoteístas renunciar al recurso de la Biblia hebrea?

Si las tesis de Assmann son correctas, las religiones monoteístas deberían al menos renunciar a recurrir a la Biblia hebrea y rehabilitar

jubilosamente a Egipto. Estas tesis comprenden principalmente los siguientes puntos:

1. «El movimiento monoteísta que está asociado explícitamente al nombre de Moisés dentro del contexto general de la historia y la teología bíblicas se presenta a sí mismo en el libro del Éxodo como una revolución antiegipcia [...]. El monoteísmo mosaico es una contrarreligión explícita que depende de la preservación de aquello a lo que se opone para su propia definición. Por esta razón, la Biblia ha conservado una imagen de Egipto que es su propia contraimagen. El término central aquí es idolatría» (*Moses*..., p. 269).

2. «La imagen bíblica de Egipto simboliza el concepto de "idolatría", y lo hace en el sentido de una divinización del mundo [...]. En la medida en que Israel emigra de Egipto, emigra también del "mundo", de una cultura orientada a la felicidad externa, al éxito secular, al bienestar civil, a los bienes materiales y al poder político. La idolatría de Egipto no consiste en última instancia en adorar a las imágenes, sino en instalarse en este mundo con demasiada intensidad, en encontrar todavía lo divino en la felicidad y en la evidencia naturales de la satisfacción terrenal, siendo por ello ciegos ante la realidad del dios extramundano e invisible» (*Moses*..., p. 246).

De *este* «Egipto» emigró el Israel monoteísta (cuando quiera que pueda haber surgido *como tal* históricamente) y evoca *este* exilio en el relato del Éxodo en tanto que «mito fundacional de la religión monoteísta» (*Moses*..., p. 247), mito que hasta hoy día se mantiene poderosa y violentamente en la historia de sus efectos.

3. En el relato del becerro de oro –en la Biblia la «escena originaria» de la iconoclastia monoteísta, que al mismo tiempo quiere ser una teoclastia coherente–, está fijado por escrito el potencial de odio y violencia que ha sido actualizado una y otra vez en la historia de las religiones monoteístas. El Moisés bíblico, en nombre de la verdad monoteísta, destruye el becerro que encarna la idolatría, es decir, el error, y permite que sus adeptos sean ejecutados a espada. Quien es fiel al error y adora a los ídolos es un enemigo de dios y en último término ha de ser «convertido» o aniquilado.

Según Assmann, éste no es sólo el mensaje del Antiguo Testamento, sino también la realidad histórica producida por él. «En la presentación del Antiguo Testamento el monoteísmo se impone en forma de masacres. Aunque la violencia de la semántica bíblica no se puede negar, también se puede constatar igualmente que de las tres religiones abrahámicas que se basan en esta semántica nunca han sido los judíos, sino los cristianos y musulmanes, quienes han puesto en práctica esta violencia [...]. Únicamente los judíos han sabido cómo humanizar estos textos en la historia exegética de modo que no causen ningún daño. Ellos han interiorizado la diferencia entre amigo y enemigo [...].

La tendencia a la interiorización se reforzó cada vez más en el judaísmo, de modo que finalmente penetró en el corazón del individuo [...]. El judaísmo siempre estuvo interesado únicamente por los paganos en su propio seno, no por los paganos de su entorno en el ámbito exterior político. En tanta mayor medida, cristianismo e islam tomaron por bandera la teología política de la violencia para someter a los paganos de su entorno» (J. Assmann, «Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie», en O. Eckart (Ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart, 2000, p. 138).

4. El precio que la historia de la humanidad ha tenido que pagar hasta ahora por la distinción mosaica ha sido demasiado elevado. No sólo incluye la violencia legitimada por el monoteísmo, sino también la perversión de la memoria cultural de Occidente. «Egipto» no es simplemente aniquilado, ni tampoco reprimido o silenciado, sino que por el contrario, es minuciosamente recordado, aunque por supuesto, como contraimagen de la propia imagen.

La importancia del debate sobre Moisés, que está abierto desde la Ilustración y que Assmann pretende reactivar, impulsado, y no en último lugar, por el Moisés de Sigmund Freud (*Der Mann Moses und die monotheistische Religión* [1939]), ampliamente ignorado por la teología, reside en el esclarecimiento del subtexto egipcio de la Biblia, en la rectificación de sus distorsiones, y principalmente en la superación de la distinción mosaica, en tanto que raíz de la violencia religiosa.

Si entiendo correctamente a Assmann, lo que le interesa no es la destrucción del monoteísmo, sino su liberación de las imágenes antagonistas que le son inherentes, de su desprecio dogmático por «Egipto» y de su tendencia a la violencia. Para ello Assmann considera un requisito decisivo el redescubrimiento de Egipto como tierra dorada del monoteísmo bíblico, y la rectificación o sustitución del Moisés bíblico por «Moisés el egipcio». Respecto de la demonización de «Egipto», frente a la cual se levantó y se levanta la religión bíblica, según su propia autopercepción como una contrarreligión opuesta a Egipto, se trata aquí de un cambio de paradigma.

## El carácter conciliador del politeísmo es sobrevalorado

Este ingenioso, emocionante y enfáticamente intelectual alegato de «Moisés el egipcio» (en el cual «retorna» el Akhenatón histórico, reprimido por la historia de la religión egipcia) es tan rico en perspectivas y matices que no puede ser aquí ni presentado de modo exhaustivo ni discutido en detalle. Tampoco resulta adecuado pretender dar carpetazo polémicamente a la crítica fundamental aportada por Assmann mediante observaciones individuales relativas a la historia de la

religión o de la teología, que pudieran indicar que este o aquel pasaje bíblico puede también entenderse de otra manera, o que también ha existido otra historia de los efectos del monoteísmo. La discusión debería tratar necesariamente de muchos puntos. Menciono a continuación algunos que me parecen los más importantes.

1. Assmann sobrevalora el carácter conciliador del politeísmo. Esto está en relación, y no en último término, con su planteamiento metodológico de la historia del sentido o de la memoria. Sólo si se hace desaparecer la «historia de los acontecimientos», y en particular sus dimensiones histórico-sociales, es posible en mi opinión hablar de manera tan entusiasta del politeísmo como lo hace Assmann. Los politeísmos que existieron realmente en la Antigüedad legitimaban por lo general «sociedades clasistas» jerárquicamente estructuradas, y el aspecto del «internacionalismo», tan subrayado por Assmann, hasta donde yo sé, no impidió en ninguna parte la guerra, que en los tiempos del Israel bíblico era utilizada por los grandes imperios como un medio «legítimo» de hacer política, con el específico respaldo de sus dioses. Bien entendido, no me interesa discutir si el monoteísmo era más violento que el politeísmo o a la inversa, sino cuestionar la tesis principal de Assmann de que la distinción mosaica es la raíz de la violencia del monoteísmo bíblico.

2. Assmann minusvalora la «capacidad» del monoteísmo. A su tesis de que la distinción mosaica ha escindido y desgarrado al mundo se le puede oponer con buenas razones la siguiente antítesis: «El monoteísmo es, ya desde su planteamiento, no particular, sino universal». Esto se muestra claramente en la Torah como mito básico del monoteísmo bíblico. El dios de Moisés es también y ante todo el dios de todos los pueblos, como se pone de relieve en Gn 1-9, en tanto que clave hermenéutica también del relato del Éxodo. Ciertamente, no es ninguna coincidencia que toda la serie de textos sobre la teología de la creación del Antiguo Testamento no reciban la atención de Assmann (cfr. frente a esto la relevancia teológica de los textos de la creación incluso para la soteriología cristiana en K. Löning y E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Dusseldorf, 1998).

El alegato de Assmann a favor del cosmoteísmo mantendría en virtud de este trasfondo una dirección diferente. Quisiera hacer hincapié en lo siguiente: «El reconocimiento de un dios único pone las bases para concebir la *realidad como una unidad* y para dotar a la humanidad de una *historia universal*. El monoteísmo encuentra su sentido primordial no en la mera afirmación de que sólo hay un dios, en vez de muchos dioses, sino en su determinación del mundo humano: éste no ha de ser escindido por el conflicto entre diversas potencias divinas ni en la división de diversas áreas de dominio, no ha de ser desgarrado en un dualismo insuperable de luz y tinieblas, de un ser bueno

y un ser malo, no ha de ser definitivamente pluralizado en la autoafirmación antagónica de los pueblos. Por muy ambivalentes, o incluso peligrosas, que puedan ser ciertas consecuencias del monoteísmo, se encuentran dentro del contexto de esta constitución de un orden del ser comprensivo y una orientación positiva, superando las relaciones dadas y mirando hacia un futuro más grande» (H. Zirker, «Monotheismus und Intoleranz», en H. Hilpert y J. Werblick (eds.), *Mit den Anderen leben*, Dusseldorf, 1995, pp. 95 s.).

3. Me resulta casi incomprensible una de las líneas centrales de la crítica del monoteísmo de Assmann en su libro: «El Éxodo de Egipto es el acta fundacional de una religión que renuncia a la integración en el mundo para poder estar cerca de dios. Para dicha religión, recaer en la mundanidad es negar a dios y con ello pecar, lo que acarrea sufrimiento; pero para ella entrar en la religión es negar al mundo, que reacciona ante esto con odio y persecución» (*Moses*..., p. 246). El «desierto» pertenece, por tanto, a la semántica fundacional del monoteísmo bíblico. Esta tesis sorprende en primer lugar, porque no pocos teólogos cristianos (en particular los que se presentan como estudiosos cristianos del Antiguo Testamento) han reprochado al Antiguo Testamento su *implicación en el mundo* y su *orientación hacia el más acá*.

Ante todo, esta tesis contradice la corriente principal de las ideas y promesas de salvación bíblicas: la tierra con sus frutos es el don de dios por excelencia (cfr. de manera paradigmática el Pequeño Credo en Dt 26, 5-10, donde el «desierto» ni siquiera es mencionado). Las utopías de salvación proféticas muestran en imágenes siempre nuevas la fertilidad paradisíaca de la tierra como prueba de la cercanía de dios (cfr. por ejemplo Am 9, 13-15). Todo el libro de Isaías puede leerse como una visión de la transformación del «desierto» en un jardín de dios cósmico. Las múltiples metáforas del banquete de dios y del encuentro de los sentidos con dios en el Salterio (cfr. por ejemplo Sal 16; 17; 23; 63 *passim*) no son fenómenos marginales o recaídas del monoteísmo mosaico, sino explicaciones de esa idea monoteísta de dios, según la cual YHWH encomienda al pueblo de Israel su tierra, y aún a todos los hombres la tierra creada por él como lugar de la vida.

4. El propio Assmann califica a su libro de contribución al análisis histórico del antisemitismo. Con ello recurre ante todo a Sigmund Freud y continúa su planteamiento a través de sus consideraciones relativas a la historia de la religión. Si se compara la redacción alemana del libro de 1998 con la primera versión americana de 1997, y se comparan ambas con las exposiciones en el estudio de la Biblia de Stuttgart mencionado anteriormente de 2000, se ve relativizada apreciablemente la burda tesis de que el odio monoteísta exigido por la distinción mosaica hacia los pueblos del mundo (politeístas) habría

provocado directamente el odio de estos pueblos del mundo. Si la tesis de 2000 de que el judaísmo ha interiorizado la violencia monoteísta y el cristianismo y el islam la han vivido externamente es la última palabra en esta difícil cuestión es algo que el propio Assmann tampoco pretende reivindicar.

Junto a estos puntos particulares sobre los que se ha de seguir reflexionando, han de exponerse por último con la brevedad necesaria los problemas que plantea la tesis principal del libro sobre la distinción mosaica como el pecado original originario de la historia de la religión. En mi opinión esta distinción es irrenunciable, pero ha de ser *entendida de otro modo* a como la entiende Assmann y a como suele ser entendida por la teología tradicional. Si se hace así, los fatales recursos a la violencia como imperativo del pensamiento de dios bíblico podrán ser desenmascarados como opuestos a él.

Bien entendido, con ello no se ha de restar importancia a la violencia fáctica de los monoteísmos, cristiano e islámico principalmente. Pero sí ha de combatirse la idea de que la violencia es inherente al monoteísmo bíblico *per se*. Y ante todo ha de reconocerse cómo a partir de la distinción mosaica correctamente entendida la violencia puede ser incluso superada.

## La distinción mosaica entendida de un modo diferente

La distinción mosaica entre lo verdadero y lo falso en la religión no es idéntica a la distinción numérica o formal entre un dios y muchos dioses, sino que se trata de una distinción determinada *por su contenido*. Esto se muestra de manera paradigmática en el mandamiento principal del decálogo (Ex 20, 2 s. = Dt 5, 6 s.). En él, YHWH «define» su ser-dios como antítesis de los múltiples dioses egipcios no recurriendo a su unidad, sino explicitando su unicidad divina en la antítesis de libertad y esclavitud: «Yo soy YHWH tu Dios, que (porque) te he sacado de la tierra de Egipto, de la *esclavitud*». Ésta es su verdad: la liberación de cualquier forma de esclavitud.

«Egipto» no es aquí un nombre en clave del politeísmo, sino de todas las formas de degradación y privación de derechos de los hombres. Cuando Assmann hace desaparecer este aspecto de la imagen bíblica de Egipto, que por lo demás es muy compleja, y alcanza así su propia comprensión de la distinción mosaica, quizá esté remitiéndose a la recepción posbíblica del primer mandamiento. Pero dicha recepción ha sepultado el núcleo del concepto bíblico de dios en gran medida. Se puede, y se debe, comprender incluso los mandamientos individuales del decálogo como explicaciones de esta «verdad de dios» fundamental: en los diez mandamientos, y a través de ellos, el

ámbito de la libertad, de la justicia y de la solidaridad es fundado y protegido por un dios que se muestra en ellos como el dios *verdadero*. El recurso a «Egipto» es la referencia a una experiencia histórica de Israel que por una parte tiene que ver con el colapso del imperio faraónico a fines de la Edad del Bronce y que por otra parte ha sido de hecho convertida en «nombre en clave mítico», aunque mantiene su capacidad de testimonio referido a la historia.

Es posible rastrear innumerables discursos dentro de la Biblia sobre esta «verdad divina» del dios de Israel en contraposición con los «otros» dioses. Debo contentarme con la referencia a uno de ellos. El Salmo 82 es (y no sólo en este respecto) uno de los textos más espectaculares de la Biblia en general (cfr. acerca de esto mi interpretación en F.-L. Hossfeld y E. Zenger, *Psalmen 51-100 [Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament]*, Friburgo, 2000, pp. 479-492). Este salmo pinta con colores míticos una «imagen del mundo» sumamente dramática, mostrando una realidad llena de injusticia y violencia, y lamenta esta conmoción, consecuencia de la negligencia de los dioses de las naciones.

El salmo no encuentra otra salida que hacer desaparecer a los dioses de las escenas del cielo y la tierra y convertir a YHWH, el dios de Israel, en dios de *todas* las naciones, como liberador de las masas explotadas y desposeídas. Este salmo proclama de hecho la «distinción mosaica» entre lo verdadero y lo falso en el ámbito de las religiones. Pero no se trata en él de la alternativa monoteísmo/politeísmo, sino de la injusticia, la privación de derechos de los hombres, y la destrucción de la creación por una parte, y por la otra de la libertad y la dignidad humanas, y del establecimiento y la defensa de la tierra como lugar para la vida.

Ésta es, según la comprensión bíblica, la distinción fundamental en lo que respecta a la historia de la religión en el discurso sobre el dios verdadero. Un monoteísmo que haga de esto el centro de su concepto de religión y de su práctica religiosa, ciertamente se diferenciaría en mucho de los monoteísmos combatidos por Assmann. Que ya no podemos leer con tanta ingenuidad los violentos textos de la Biblia sobre el dios verdadero como hemos venido haciendo hasta ahora es algo que no requiere más fundamentación. Ésta es la sana provocación que hay en el libro *Moisés el egipcio*.

KLAUS KOCH[1]

# ¿EL MONOTEÍSMO COMO CHIVO EXPIATORIO?

Una vez que la cultura occidental ha dado por superada, superflua e incluso inmoral la cuestión de la culpa colectiva como problema metafísico, a pesar de que el traumático transcurso de la historia y de la situación de injusticia en nuestra sociedad no puedan negarse, no podemos hacer otra cosa más que buscar de manera no metafísica una razón para los acontecimientos y circunstancias espantosos, en particular para la Shoah, que entre los anglosajones recibe el perverso nombre de *Holocausto*. Cuando tras la Segunda Guerra Mundial dejó de parecer suficiente como raíz de todo mal la remisión de estos acontecimientos a un militarismo prusiano-alemán de corto alcance, y después a un capitalismo considerado de mayor ámbito; cuando incluso el sometimiento patriarcal de la mujer, acuñado a lo largo de la historia de la humanidad, dejó de convencer a todos como causa, surgió de nuevo el monoteísmo de judaísmo, cristianismo e islam como el chivo expiatorio más general para la historia y para el presente. Esto se puede hacer valer de un modo superficial y provocador[2], de un modo rico en material, pero un poco patético, según el cual Jesús se eleva por encima de la ciénaga general de la depravación con su mensaje[3], o incluso con una dicción exquisitamente filosófica, como por ejemplo en Odo Marquard[4], en cuyo caso no está claro hasta qué punto el asunto es tomado en se-

---

[1] Publicado en *Theologische Literaturzeitung*. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft 9 (septiembre 1999), pp. 874-884.

[2] A. Künzli, *Gotteskrise*, Reinbek, 1998.

[3] G. Messadie, *Histoire Générale de Dieu*, Paris, 1997. Sin mirar de soslayo a Jesús: H. Haarmann, *Religion und Autorität. Der Weg des Gottes ohne Konkurrenz*, Hildesheim, 1998.

[4] «Lob der Polytheismus» (Elogio del politeísmo), en H. Poser (ed.), *Philosophie und Mythos*, Berlín, 1979, pp. 40-58.

rio o es mero producto de una celebración báquica. Conducido con un conciencia del problema muy diferente, y de un rango científico much más elevado es el estudio fundamental del tema que aquí tenemos d manos de Jan Assmann, *Moses the Egyptian*[5].

Este egiptólogo de Heidelberg, a quien debemos obras fundamen tales sobre la religión y la cultura del Antiguo Egipto, y que se ha ga nado un renombre internacional más allá de su especialidad académic como estudioso de la cultura, no trata en esta obra del Moisés histór co, ni siquiera de un Moisés egipcio. Más bien pretende contribuir «un análisis histórico del antisemitismo» (p. 19). Dado que la más re ciente redacción del libro, la alemana, diverge en algunos aspectos d la primera edición inglesa, trataremos primero de esta última.

Assmann ve una raíz importante en una oposición religiosa fun damental ya abierta en la Antigüedad temprana, a saber, el antago nismo entre la religión primaria, politeísta, y la *contrarreligión*, es decir, una forma de religión que se remite a una revelación, que sólo está dispuesta a reconocer a un dios único y que «rechaza y repudia todo lo que hubo con anterioridad y lo que existe fuera de ella bajo la denominación de "paganismo"» (p. 16). A este efecto entra en consideración la «distinción mosaica entre religión verdadera y falsa», distinción de carácter mnemohistórico, que ha dominado durante siglos las tradiciones judía y cristiana. Para este monoteísmo Egipto proporciona desde un principio la más horrorosa contraimagen: «La imagen bíblica de Egipto significa "idolatría"» (p. 232 *passim*). La contrarreligión que se remite a Moisés había tenido precisamente un precursor egipcio en la religión solar de Akhenatón. Para Assman ésta habría sido «la erupción más violenta y radical de una contrarreligión en la historia de la humanidad» (p. 39), un «movimiento exclusivista e intolerante» (p. 186). Con la intolerancia monoteísta de un Akhenatón, y posteriormente del Israel mosaico, contrastaba resplandeciente el politeísmo tolerante difundido por todo el Antiguo Oriente, en el que no había ninguna exclusividad, ninguna idea de idolatría, para el que las divinidades eran internacionales, puesto que estaban ancladas en el cosmos (pp. 16 y 66).

Desde Akhenatón a Moisés el puente es trazado de manera muy interesante, al tomarse en consideración como testimonios valiosos de una tradición oral relatos griegos y latinos sobre el Éxodo de los judíos de Egipto bajo la guía de un tal Moisés en la época en que una epidemia azotaba el país. En tal tradición se habría conservado un re-

---

[5] J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, 1997. También: J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Múnich, 1998.

cuerdo encriptado de la época de Amarna, «fábulas que debieron pervivir en la tradición oral durante siglos e, incluso, milenios» (p. 57). Su punto de partida fue que el recuerdo de los hicsos expulsados antes del comienzo del nuevo reino en la época de Amarna fue hecho propio de tal modo que los hicsos fueron proscritos como el enemigo religioso por excelencia. En el mismo lapso temporal los cananeos en Palestina adoptaron el recuerdo de los hicsos que huyeron hacia allí en su destierro como esclavos de Egipto y transmitieron la tradición a los hebreos (p. 56). De este modo se mantuvo, en formas opuestas, el recuerdo de la oposición de Amarna a la religión tradicional egipcia tanto en Egipto como en Palestina.

Los estudiosos de la Biblia hoy día tratan de mantenerse al margen de la *oral tradition* tan cara a Assmann, ya que para ellos sólo cuenta lo que ha sido transmitido por escrito por los «redactores». De todos modos, Assmann presenta también algunos puntos de apoyo literarios que deberían ser dignos de interés también para los estudiosos del Antiguo Testamento. Así, cita el más antiguo relato extrabíblico del Éxodo, el de Hecateo de Abdera, de mediados del siglo VI a.C. Según él, durante una epidemia los egipcios habrían expulsado a los extranjeros, una parte de los cuales habrían migrado a Jerusalén bajo la guía de un tal Moisés, que les prohibió las imágenes divinas y proclamó a un solo dios como señor de todo. ¿Cómo se conjuga esta noticia con la tesis, de moda hoy día entre los exegetas, según la cual los relatos del Éxodo sólo habrían podido surgir durante el exilio, si es que no lo hicieron en época helenística?

Tras haber encauzado el asunto de esta manera en los dos capítulos introductorios, la parte principal del libro (pp. 71-186) se dedica al recuerdo en la cultura occidental de la relación entre Moisés y Egipto desde el comienzo de la Ilustración hasta llegar a Sigmund Freud. Sus representantes buscan, en oposición a las ortodoxias cristiana y judía, pensar a Moisés como un egipcio, y así trazar un puente entre la religión del Antiguo Egipto y la religión de Israel, supuestamente derivada de ella. El primero en hacerlo fue John Spencer en su monumental obra *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres*, de 1685. Mientras hasta entonces, como consecuencia de la literatura de la diáspora judeohelenística, una enorme cantidad de contenidos de la religión egipcia pasaban por ser préstamos de Israel, Spencer invirtió la relación, estableciendo los ritos egipcios como más antiguos, y los israelitas o bien como ceremonias que se oponían deliberadamente a estos últimos (por ejemplo, con el cordero pascual se pretendería neutralizar a uno de los animales sagrados para los egipcios), o bien como adaptaciones contemporizadoras de un Israel cada vez más egiptizado. Además, Moisés adoptó de maestros egipcios el doble sentido de las leyes rituales, que junto

a su sentido literal, dirigido al pueblo llano, tienen un sentido secreto, pneumático, y representan ante todo «misterios evangélicos». Assman muestra con detalle cómo la temática inaugurada por Spencer fue retomada por Cudworth y por el deísta Toland, y cómo dio un nuevo giro con W. Warburton, quien publicó, entre 1737 y 1741, una *Divine legation of Moses*. Warburton supone que en toda religión hay misterios secretos para los iniciados, en último término pensados monoteísticamente, y cultos públicos, enfocados hacia la recompensa y el castigo en el más allá. El comienzo de esto se halla en Egipto, y encuentra expresión adecuada en el significado simbólico de los jeroglíficos. El acto revolucionario de Moisés consiste en haber proclamado públicamente los misterios religiosos, convirtiendo a todo su pueblo en un pueblo de iniciados.

De ahí la exposición se traslada al Idealismo alemán, al discípulo de Kant K. L. Reinhard, a F. Schiller y G. E. Lessing. Aquí se recoge también la tesis de la doble forma de las doctrinas religiosas antiguas, pero se remonta a la verdad de los misterios previos a Moisés, y se constata un cosmoteísmo con la fórmula Hen-kai-pan que se propaga como convicción propia, como una unidad última inefable. Ésta, también es creencia fundamental en Herder, Hamann, Hölderlin, Goethe y los francmasones. Assmann no está solo en esta convicción personal, con lo que puede constatar con júbilo: «¡El "cosmoteísmo" de los comienzos del Romanticismo alemán es un regreso [...] al antiguo Egipto!» (p. 159). Aquí sale a la luz una memoria cultural «que mantiene un cierto cuerpo de conocimiento accesible durante más de dos mil años» (p. 161).

Un quinto capítulo está dedicado a la obra de Freud *Der Mann Moses und der Monotheismus*[6] como punto final y culminante del discurso. Dado que con él emerge un paradigma completamente nuevo, el psicoanálisis, y que Freud no apela a sus predecesores, y que tampoco pretende como ellos un mejor conocimiento de dios, sino que considera a toda religión como una neurosis colectiva, cabe preguntarse si no estará totalmente fuera de lugar en este discurso (p. 162). Assman constata, a pesar de todo, la continuidad de la memoria cultural, porque Schiller era el poeta preferido de Freud, y porque W. R. Smith, cuya teoría en el ámbito de la ciencia de la religión sobre el tótem fue adoptada por Freud, apela por su parte a Spencer (p. 164). Gracias al descubrimiento realizado mientras tanto de Akhenatón y su religión, Freud dispone de un material documental mucho más amplio que sus predecesores. Según Freud, Akhenatón se distingue de la religión tra-

[6] A continuación citado según S. FREUD, *Gesammelte Werke* XVI, Londres, 1950, pp. 101-246.

dicional egipcia en cinco puntos: 1. condena de la magia, 2. condena de las imágenes divinas, 3. negación del más allá o de la inmortalidad, 4. negación de la pluralidad de dioses y énfasis en el dios único, y 5. énfasis en la pureza ética en lugar de la pureza ritual.

¡Precisamente ésos son los contenidos de la revelación mosaica en la tradición posterior y los *requirements of biblical anti-Egyptianism* en la época siguiente! (p. 169). De ahí deduce Freud que Moisés tuvo que haber sido egipcio de nacimiento, como su propio nombre indica, y además tuvo que haber sido un convencido adepto de Akhenatón, que tras el fracaso de la revolución de Akhenatón buscó un nuevo pueblo como círculo de fieles y lo encontró en los judíos. A esto parece oponerse ciertamente la tradición veterotestamentaria de que Moisés permitió que actuase un espíritu del desierto, Yahweh, y que se difundiera su culto, ligado a imposiciones rituales intensivas, en el desierto del Sinaí. Freud sale de este dilema recurriendo sin pararse en barras a un segundo Moisés junto al egipcio, un Moisés nómada. Las religiones de ambos fueron fusionadas, de modo que la del primero obtuvo paulatinamente la primacía. Con vistas a tal resultado fue decisivo que –según una tesis planteada de manera provisional por E. Sellin– el Moisés (egipcio) fuera asesinado en el desierto por el pueblo, grabándose este asesinato profundamente como sentimiento de culpa en los participantes en él, e incluso en todas las generaciones siguientes. Sólo así pudo llegar a ser Moisés el «creador de la nación judía» (p. 179). En esta palabra se refleja el asesinato del padre primigenio de la horda primitiva darwiniana en los comienzos de la humanidad. «El *Moisés asesinado* es inseparable de la teoría de Freud acerca del origen y la esencia de la religión» (p. 178).

El trauma de culpabilidad resultante ha dejado su impronta en la religión judía (y cristiana) hasta el presente, y permite comprender el odio inextinguible a los judíos por «la "hostilidad" inherente al monoteísmo como una religión del padre» (p. 186). (En cualquier caso, la deducción fatal de que las persecuciones contra los judíos están motivadas en último término por el monoteísmo judío no quieren extraerla abiertamente ni Freud ni Assmann.)

La justificación para el despreocupado salto a través de los milenios desde Akhenatón hasta Freud la proporciona un breve capítulo titulado «La concepción del "Uno" en las antiguas religiones egipcias» (pp. 187-229). En él únicamente entran al debate fuentes egipcias. Assman se remite principalmente a la manida fórmula del rey de los dioses y dios del Sol Amón-Ra, como «el Único que se convierte en millones». A diferencia de egiptólogos como E. Hornung, Assman interpreta esta fórmula en el sentido de que no se recurre aquí a un tiempo originario, sino a una realidad presente, de modo que el dios originario, en tanto que primogénito del mundo, sigue siendo uno a

pesar de las infinitas divisiones. Según esto, el *Hen-kai-pan* ya era algo evidente para la época ramésida, en él encontró su clara expresión un cosmoteísmo antiguo. Y contra él había intentado poco antes el episodio de Akhenatón una «desmitificación, desmitologización, desdivinación, depolarización, despolitización y desmoralización radicales» (p. 212).

Mientras que Assman en publicaciones anteriores como *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.-20. Dynastie*[7] y *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*[8] todavía se había propuesto la tarea de derivar la revolución de Amarna de tendencias previas en la religión egipcia y de un creciente énfasis en la supremacía del dios del Sol, y al mismo tiempo probar que después de Amarna la teología de Amón tebana, con su acentuación de la unidad y el carácter oculto de ese dios, había proseguido sus esfuerzos en una forma modificada, ahora en gran medida deja de lado a Akhenatón en el *continuum* de dicho contexto histórico. La crisis del politeísmo en el siglo XIV a.C. habría dado lugar, así pues, a dos movimientos completamente distintos, una *contrarreligión* por un lado, y un cosmoteísmo por el otro (p. 191). Con el segundo de estos conceptos Assman caracteriza el concepto ramésida de inefabilidad y el carácter oculto de un dios del Sol que forma una unidad con el cosmos, el cual es entendido como su cuerpo.

Como es de esperar tras semejante recorrido, el capítulo final reclama: «La abolición de la distinción mosaica: antagonismo religioso y su superación» (pp. 231-242).

Un año después de la edición inglesa apareció la alemana. No presenta una traducción estricta palabra por palabra, ordena los capítulos de modo diferente y con frecuencia diverge en el tono y en el énfasis de su precedente. El concepto llamativo y poco preciso de «Western Monotheism» es sustituido en el subtítulo del libro por una mera «huella en la memoria». El capítulo final ya no anuncia «La abolición de la distinción mosaica» ni una superación del antagonismo religioso, sino que es mucho más moderado (¿o quizá resignado?) en su encabezamiento: «Símbolos y transformaciones de la distinción mosaica». También en el cuerpo del texto se aprecian divergencias. El texto inglés dice (p. 233): «La religión de Amarna [...] se opuso a la tradición bajo las más violentas formas de negación, intolerancia y persecución», mientras que el lector alemán lee: «Puesto que Akhenatón [...] fue el primero que fundamentó una religión bajo el signo de la verdad y rechazó todo lo anterior considerándolo falso, no pue-

[7] Orbis Biblicus et Orientalis 51, Friburgo y Göttingen, 1983.
[8] Urban-Bücherei 366, Stuttgart, 1984.

de haber ninguna duda» de su primacía al introducir el concepto de «teoclastia» (pp. 250 ss.). La valoración negativa de Akhenatón es suavizada; además de eso, Moisés es claramente separado de él: «¡Entre Akhenatón y Moisés hay un abismo!» (p. 268). (¿Ha variado la opinión de Assmann sobre esta relación en el curso de un año? ¿O quizá sólo está esforzándose por adaptarse a la mentalidad alemana, siguiendo el ejemplo de la pedagogía de la Ilustración temprana?)

El recensor deja el libro con sentimientos encontrados. Como no era de esperar de otra forma en Assmann, su obra cautiva por el asombrosamente amplio horizonte de la historia intelectual que presenta, que en modo alguno se reduce únicamente a la disciplina de la egiptología, sino que incluye también la historia intelectual moderna desde la Ilustración temprana hasta el Idealismo alemán, además del dominio muy distinto de la ciencia de la cultura moderna. ¡Resulta admirable su brillante manejo de tan diversos materiales! La exposición ilumina numerosas maniobras históricas que hasta ahora habían sido pasadas por alto por la investigación. No pierde de vista en ningún momento el tema principal, y cautiva el interés hasta la última página. No obstante, su atenta lectura despierta al menos tantas dudas como preguntas responde.

1. Esto afecta ya a la premisa básica de una *distinción mosaica* como señal distintiva del monoteísmo, tanto del bíblico como del posterior judeo-cristiano, que supone y necesita de *la idolatría de Egipto como contraimagen demonizada*. Este estado de cosas parece estar tan claro que no se aporta ninguna prueba textual. ¿Dónde podría encontrarse tal prueba? ¿Acaso los escritos bíblicos no proporcionan, en lugar de Egipto, al Baal cananeo y a la ciénaga de perdición babilónica como paradigmas de la idolatría y de sus consecuencias? Ciertamente, Egipto, esto es, el faraón, es la imagen por excelencia de la tiranía, la opresión y la esclavitud. Más allá de eso, las ollas de Egipto siguen siendo una peligrosa tentación. Pero, ¿dónde representa la idea egipcia de dios un papel? Si Egipto representara la «contrarreligión», ¿cómo podría explicarse que los israelitas, cada vez que fueron perseguidos por motivo de su nacionalidad, buscasen refugio una y otra vez en Egipto (cfr. Jr 26, 20 ss.; 42)? ¿Sería concebible que el evangelista Mateo hubiera hecho huir a José con el niño Jesús hacia Babilonia, en vez de hacia Egipto (Mt 2, 13 ss.)?

2. Tampoco presenta Assmann un soporte textual para lo que él considera la esencia del *politeísmo* en el Oriente Antiguo y en la Antigüedad. Según él las divinidades de las religiones extrabíblicas, es decir, politeístas, están esencialmente orientadas hacia el cosmos, y son por ello internacionales y tolerantes (ed. cast., p. 66). ¿Acaso no puede aducirse con buenas razones lo contrario, si es que es posible distinguir entre funciones cosmomórficas y sociomórficas de las figuras divinas: que los dioses del politeísmo son esencialmente particula-

res, vinculados a una región y asociados a su círculo de fieles, y por ello indiferentes, cuando no hostiles, frente a todo lo impuro y ajeno? Es cierto que en el caso del dios egipcio del Sol se pueden identificar claramente los *rasgos cósmicos*. Pero ésta parece ser la excepción, y no la regla. En Siria-Canaán salta a primer plano en textos ugaríticos del siglo II a.C. un tal Haddu-Baal, que está ubicado en montañas y ciudades (Ugarit, Alepo), no en el cielo. También su antagonista El está anclado en la tierra. O los dioses de Homero, ¿son potencias cósmicas primarias (a pesar de Zeus, el lanzador del rayo)? La supuesta tolerancia del politeísmo es ya desde David Hume un ideal filosófico. ¿Hemos de considerar como tolerancia su indudablemente mayor permeabilidad frente a cultos y ritos de procedencia ajena, que surge del temor de haber descuidado a alguna potencia supraterrenal importante? Toda divinidad importante en el politeísmo posee un sistema cultual propio y generalmente también una ética especial para sus fieles. Ciertamente los contactos culturales que tuvieron lugar provocaron equivalencias y entrecruzamientos entre los nombre de dioses pertenecientes a distintas religiones: pero ni siquiera la *interpretatio graeca* pretende superar en modo alguno la diferencia entre cultos helénicos y bárbaros. (Un monoteísmo consecuente supone, en cambio, una divinidad que llega a todos los hombres de manera inmediata, que es accesible en cualquier lugar, siempre y cuando una sociedad cerrada de elegidos no cierre el horizonte monoteísta. Cuanto más exclusiva es la divinidad, más inclusiva es la humanidad, cfr. Rom 10, 12.)

Podría resultar difícil demostrar una tendencia a la tolerancia en los sistemas politeístas. La disyuntiva entre politeísmo y monoteísmo ha conducido y legitimado guerras de dioses entre tribus y pueblos hasta bien entrada la modernidad occidental. Donde muchas divinidades se suponen, cada parte beligerante tiene las suyas. Los vencedores destruyen las potencias numinosas protectoras de sus enemigos y sus santuarios, o intentan desplazarlas para que cambien de frente, por ejemplo mediante el transporte de los símbolos divinos (como era la práctica de los asirios), o mediante la *evocatio*, como entre los romanos. ¿Dónde queda aquí espacio para la tolerancia? En la Antigüedad, a lo sumo entre los persas de orientación monoteísta[9]. Para volver a nuestro presente: ¿son los hindúes politeístas convencidos en India de hecho más pacíficos, menos agresivos, en suma, más tolerantes que sus compatriotas musulmanes monoteístas?

Con ello no ha de ponerse en tela de juicio que en la transición entre politeísmo y monoteísmo surge una imagen del enemigo distinta.

---

[9] P. Frey y K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (Orbis Biblicus et Orientalis 55), Friburgo, 1996, pp. 137-205.

En lugar de la mitología entra en juego la metafísica, en lugar de la oposición sagrado-impuro avanza al primer plano la oposición verdadero-falso. El hereje será combatido a partir de entonces de manera más encarnizada que el pagano. Donde antes dominaba la intolerancia ritual –el Antiguo Egipto proporciona ejemplos significativos de esto– dominará la intolerancia dogmática.

3. En la presentación del material egipcio en general y de la «contrarreligión» de Akhenatón en particular, Assmann no logra escapar a todas las objeciones. Al comienzo es condenada la egiptología moderna, desde Erman hasta Gardiner, por no haber procedido mnemohistóricamente, sino según la historia fáctica: «nada fue más negativo para la imagen de Egipto» (p. 36), pero posteriormente Akhenatón, que había caído fuera de la memoria cultural desde hacía milenios, es de nuevo reintegrado a ella y juzgado según los métodos de esa misma egiptología. Por un lado, para la *contrarreligión* de Amarna dios está «muy por encima» del mundo, que es estrictamente opuesto a él, por otro lado no ha de ser «nada más que naturaleza» (pp. 178, 190). Según la p. 209, Akhenatón habría experimentado su concepción de la naturaleza como una *revelación*, según la p. 233 ésta «no se basaba en la revelación, sino en lo evidente». En el mismo pasaje su religión es clasificada como «cosmoteísta», esto es, con un concepto que en otra parte se emplea para caracterizar a los seguidores que se separan de él.

Aparte de esto, ¿fue Akhenatón el gobernante intolerante y brutal, perseguidor de los que pensaban de manera diferente a él, tal como aparece en Assmann? Es cierto que hizo que se borraran de las estelas los nombres de los dioses, y probablemente suprimió las donaciones reales a los santuarios tradicionales. Pero que haya destruido templos es algo que en mi opinión no ha sido probado arqueológicamente. Ninguno de los ataques propagandísticos fruto de la reacción bajo Tutankamón y Horemheb menciona persecuciones, ni siquiera ejecuciones. El periodo ramésida que siguió a Amarna destaca con frecuencia el carácter oculto y secreto del dios del Sol Amón-Ra, y con ello hace suyas tendencias que habían conducido a la revolución de Amarna. Quizá en este periodo la clase sacerdotal tebana estuviera convencida de hecho de que había un dios abarcador de todo el cosmos, pero esto no tuvo consecuencias en la veneración cultual de la pluralidad de dioses por parte del rey o de la población[10]. ¿Pero puede establecerse sin más el paralelismo entre la concepción ramésida y la de aquel *Bes pantheos*, dios de los enanos, en época helenística, que pertenece casi por completo a una imagen del mundo determinada por el magismo?[11]. Y la *Isis*

[10] K. Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion*, Stuttgart, 1993, § 16.
[11] *Ibid.*, pp. 550-552 y § 25.

*panthea*, que Assmann cita en el mismo contexto, ¿puede separarse de la idea astrológica de *Heimarmene*, como vencedora de la cual es festejada?[12]. En los dos últimos casos aquello que se denomina cosmos está muy lejos del arquetipo del Idealismo alemán. Si un monoteísmo totalmente conciliador determinó la religión egipcia media y tardía, ¿cómo se explica entonces que los egipcios, antes que ningún otro pueblo del entorno mediterráneo, se hayan inclinado por el cristianismo, ello sin ninguna presión desde arriba, esto es, desde una clase social elevada, o desde fuera, por parte de la potencia de ocupación romana?

4. El capítulo sobre Freud es como un cuerpo extraño en el discurso, a pesar de la tenue justificación basada en la historia intelectual que ha sido mencionada anteriormente. Para Freud el asesinato del padre primigenio y el trauma marcado a fuego en todo el género humano como consecuencia suya constituyen el origen por antonomasia de la religión. A él le siguen necesariamente «el conjunto de clan fraterno, matriarcado, exogamia y totemismo», y después el lento «retorno de lo reprimido»[13]. El hecho de que éste fue reproducido en el «asesinato de Moisés de manos de su pueblo judío» representa una «pieza imprescindible de nuestra construcción»[14]. Esto prueba que la serie de la neurosis individual «trauma temprano – resistencia – latencia – irrupción de la enfermedad neurótica – retorno parcial de lo reprimido» es también válida para la filogénesis[15]. Un segundo retorno significativo tuvo lugar, según Freud, con la muerte y la resurrección de Cristo, «pues él era el padre originario de la horda primitiva retomado, que había vuelto transfigurado y convertido en hijo en el lugar del padre»[16]. El psicoanalista deduce por eso mismo que en nuestros pueblos superficialmente cristianizados «su odio a los judíos [...] es en el fondo odio a los cristianos», y que «no ha de causar asombro que en la revolución nacionalsocialista alemana esta relación interna entre las dos religiones monoteístas haya encontrado expresión tan clara en el tratamiento hostil de ambas»[17].

Assmann reconoce, en cambio: «Debo confesar que no tengo una opinión demasiado formada acerca de las teorías de Freud sobre el parricidio primigenio o o de la estrecha analogía que traza entre memoria individual y colectiva y que viene dada por la necesidad de generalización del complejo de Edipo para que funcione como teoría de cultura. Sin embargo, creo que, incluso si uno no cree en estos prin-

---

[12] *Ibid.*, § 24.26.
[13] *Werke* XVI, pp. 240 ss.
[14] *Ibid.*, p. 196.
[15] *Ibid.*, p. 185.
[16] *Ibid.*, p. 196.
[17] *Ibid.*, p. 198.

cipios particulares de la teoría freudiana, hay que reconocer que los conceptos de latencia y de regresión de lo reprimido son indispensables para cualquier teoría de la memoria cultural que se formule» (ed. alemana, p. 278; ed. cast., p. 239). ¿Acaso no es preciso para emitir semejante juicio adoptar la construcción de Freud en su integridad, especialmente cuando en ningún lugar se encuentra en él vestigio alguno de cosmoteología? El concepto de latencia de Freud no depende de la cultura, sino de la represión de un trauma en el origen de los tiempos. Sólo mediante esto adquiere el fenómeno de la culpa una significación central, que Assmann pone de relieve con razón, para después proseguir por su cuenta, sosteniendo que en la época de Amarna no podía haberse tratado de esto, puesto que ahí reside una «distinción muy significativa entre Egipto e Israel» (ed. alemana, p. 281). ¿Cómo hemos de poner en relación entonces la teoría de Freud con Akhenatón? Para Assmann el cosmoteísmo es reprimido y permanece latente por un lapso de tiempo considerable, de modo que se le ocurre «poner en relación el concepto freudiano de latencia con la relación de Europa con Egipto» (p. 280). Pero si con ello no se atribuye a Europa una grave neurosis a lo largo de varios siglos, el concepto es vaciado del sentido que tenía para Freud. (¿No será quizá este capítulo una *captatio benevolentiae* por parte de Assmann dirigida a cierto estrato de la intelectualidad norteamericana?)

5. ¿En qué medida es apropiada una antítesis entre religiones politeístas y monoteístas tomada de las teorías de la religión modernas para determinaciones esenciales del ser? Assmann se concentra, igual que sus predecesores, en teorías sobre la multiplicidad o la unicidad en el ámbito divino. Pero en el plano teórico las transiciones eran corrientes. Consideraciones sobre la unidad de una naturaleza divina como fundamento del ser, y consideraciones derivadas de ella sobre un monoteísmo no encontraron su expresión en los filósofos de la naturaleza jónicos, sino en una serie de teogonías y cosmogonías en el ámbito del Oriente Antiguo. Por otra parte, un monoteísmo de la singularidad estricta como el cristianismo no se ve anulado por la doctrina de la Trinidad, e incluso el judaísmo y el islam conocen junto a dios a toda una plétora de ángeles y demonios. Puesto que los sistemas sociales desarrollados en el Antiguo Oriente están conformados monárquicamente en su mayoría, son esperables también dentro del mundo divino estructuras fijas, y en ciertos periodos se observa un sumodeísmo, en el cual el dios supremo no sólo domina sobre los demás dioses, sino que también penetra en ellos. En esos casos falta sólo un pequeño paso para llegar al monoteísmo teórico.

El cuadro es diferente en la medida en que el monoteísmo no se remite en primera instancia a teorías, sino a prácticas cultuales, que incluyen la veneración exclusiva de una única divinidad. A esto apun-

ta el primer mandamiento bíblico, que de ningún modo pone en tela de juicio –¿hasta bien entrada la época helenística?– la existencia de otros seres divinos, sino únicamente sus competencias (cfr. Pablo, I Cor 10, 20). Lo único que aparece como decisivo es que cada individuo humano está llamado a entrar en relación con el fundamento de la realidad personal, único, porque sólo así la vida puede tener éxito definitivamente. El efecto funesto de la idolatría consiste no tanto en una atomización de la personalidad divina como en una atomización fatal de la existencia humana.

6. Las múltiples intersecciones entre politeísmo y monoteísmo en la Antigüedad y los motivos preponderantes en cada uno de ellos salen a la luz de manera aún más variopinta cuando se tienen en cuenta los factores políticos, económicos y sociales que los acompañan. Assmann puede renunciar a ellos y seguir la pista a la historia de una idea, por así decir, sin poner los pies en el suelo, porque pretende tratar del antagonismo entre religión y contrarreligión en la mnemohistoria, y no en una historia real construida científicamente. Pero, ¿dónde se comprueba el antagonismo esencial en la «historia de la memoria»? ¿Puede ser supuesto desde un principio en el cristianismo? Una razón en contra de esto es que la polémica cristiana contra la idolatría, desde los apologetas hasta Schleiermacher y el Vaticano I, ha mantenido junto a la *religio revelata* una *religio naturalis*, reconociendo con ello que las religiones no cristianas conocen el temor de dios, y de ese modo contienen una chispa de verdad, si bien oscurecida por el error. Ciertamente las opiniones teológicas sobre la eficacia del *logos spermatikos* o la *lumen naturale* a menudo chocan unas con otras; pero ha habido consenso general acerca de que desde Adán y Eva ha existido la religión como tal, y nunca ha llegado a desaparecer por completo. Desde el punto de vista de las corrientes fundamentalistas modernas, la teología dialéctica protestante de nuestro siglo ha sostenido, por primera vez en mi opinión, una oposición autoexcluyente entre revelación por un lado y religión como contrarrevelación por otro, y ha hecho de ella una característica central de la dogmática eclesiástica. Junto a ella, la infinita distancia entre dios y cosmos es realzada más allá de la dogmática existente hasta ahora. ¿Anda errado el lector que suponga que la *distinción* de Assmann ha surgido del trasfondo de este estadio tardío de la dogmática cristiana, y que él por su parte ha identificado revelación con contrarreligión y la ha opuesto a su contraimagen correspondiente? ¿Alude en último término a la posición dialéctica, al hablar su edición inglesa en el subtítulo de *Western Monotheism*?

7. Para terminar, una pregunta sencilla: ¿qué puede entenderse hoy día por cosmoteísmo? Para el Idealismo alemán de hace dos siglos el cosmos era la encarnación de la infinitud y de la productividad inagotable. Desde entonces hemos aprendido que el cosmos es

finito, y que, aunque quizá esté en continua expansión, es mensurable en sus expansiones, está constituido de masa y movimiento y es determinable por la causalidad y las probabilidades de futuro. Quien siga sosteniendo que el cosmos está animado, ¿acaso no está poniendo en juego necesariamente una magnitud trascendente? Pero sucede que ¿por qué habría de encontrar su fin precisamente en los límites del universo?

El programa del cosmoteísmo presenta un asalto general a la teoría de dios cristiana (judía e islámica) apelando a una especie de «historia de herejes e iglesias imparciales» que ha recorrido el camino hacia la verdad a través de «movimientos como alquimia, cábala, hermetismo, neoplatonismo, espinosismo, deísmo y panteísmo» (ed. alemana, p. 279). El historiador puede sacar a relucir una multitud de preguntas. El teólogo haría bien en no echar en saco roto precipitadamente semejante programa. ¿No se presenta en él el momento de verdad de una protesta conceptual frente a una teología que se preocupa por mantener cuidadosamente apartados a dios y el mundo? El protestantismo moderno ha separado de tal modo creación y revelación que respecto de la primera sólo quedan las proclamaciones eclesiásticas, el llamamiento quejumbroso –y al mismo tiempo presuntuoso– a la preservación de la creación, como si dios hubiera dado por finalizada su creación hace largo tiempo y ya no estuviera en situación de mantenerla. Pero, ¿qué es un dios que sólo *empuja* desde fuera? La convicción veterotestamentaria de un *ruah* divino efectivo en todos los seres vivos ciertamente había concebido esto de otro modo. Una dosis de cosmoteísmo no le vendría nada mal al cristianismo desvaído de nuestros días.

Como tarea posterior se sugiere, teniendo en cuenta reproches de mucho peso, una nueva formulación de la teoría monoteísta. Los teólogos actuales gustan de presentar en su teoría a dios como el padre de Jesucristo y a la vez como el dios del Antiguo Testamento, y pretenden haber dado con ello una expresión suficiente de la unidad de dios. Pero la investigación histórica ha puesto de relieve entretanto que el discurso veterotestamentario de dios es más complicado. No sólo el monoteísmo, sino ya una monolatría de Yahweh parece haber estado en ejercicio en un estadio avanzado de la religión de Israel. El monoteísmo veterotestamentario tiene antecedentes de varios siglos, sin cuyo conocimiento no se pueden comprender las condiciones de su surgimiento. Lamentablemente, estudiosos del Antiguo Testamento que se tienen por críticos se contentan con rastrear únicamente los estadios previos internos a la tradición israelita, lo que conduce, en virtud del material textual incompleto, a una multitud abigarrada de especulaciones. Assmann tiene el mérito de haber indicado que lo que posteriormente se ha llamado el monoteísmo de Yahweh

mosaico tenía múltiples precursores y movimientos paralelos en el Antiguo Oriente –no sólo en Egipto–, y, ante todo, que una cara de la moneda es incomprensible sin la otra (y esto vale no sólo para ejemplos tan discutidos como la referencia del Salmo 104 al himno del Sol egipcio). La necesaria inclusión del entorno religioso no sólo atañe a la idea de dios en el Antiguo Testamento, sino ciertamente también al culto israelita, como ya había señalado Spencer hace varios siglos. ¿Puede presentarse una teología veterotestamentaria (o bíblica) de manera convincente sin estar acompañada de una teología de la historia de las religiones del Oriente Antiguo y helenísticas, que no ha de confundirse con una historia comparada de las religiones?

Assmann ha presentado una obra valiente, necesaria e impresionante, que ningún estudioso de la Biblia debería pasar por alto. Pero el monoteísmo bíblico parece no ser muy apropiado para ser el chivo expiatorio que él, al igual que otros, anda buscando.

Assmann ya no puede tener en cuenta la brillante monografía de E. Hornung, *Echnaton. Die Religión des Lichtes* (Zúrich, 1995). Hornung llega a resultados divergentes: «Akhenatón y la religión fundada por él no son tan episódicos como se suele considerar», y respecto de Israel: «La distancia temporal es demasiado grande, hay que descartar por tanto una influencia directa sobre el monoteísmo del Antiguo Testamento».

GERHARD KAISER[1]

# ¿FUE EL ÉXODO EL PECADO ORIGINAL?

El egiptólogo Jan Assmann recibió en el año 1998 el muy acreditado *Preis des Historisches Kollegs*, que le fue otorgado por el presidente de la República Federal de Alemania[2]. En su rica y variada producción científica Assmann ha saltado por encima de los límites entre las especializaciones, ha tratado cuestiones que se extienden por los ámbitos de la ciencia de la cultura, la ciencia de las religiones y la historia de las ideas y ha intervenido enérgicamente en las discusiones académicas internacionales. Más allá de eso, sus publicaciones han contribuido de manera decisiva a extender y profundizar una conciencia de la riqueza cultural del antiguo Egipto entre lo que antes se denominaba el «público culto».

Un hito en este camino fue la monografía de Assmann *Moses der Ägypter* (ed. inglesa de 1997, ed. alemana de 1998), que considera a una figura fundamental del Antiguo Testamento desde el punto de vista de la religión, la cultura y la historia egipcias. Moisés ante el telón de fondo de Egipto aparece en la monografía de Assmann como el objeto de un largo debate, en el que los lectores son introducidos. Como cualquier lector interpelado por el texto respondo yo; no como especialista. Yo no soy ni egiptólogo, ni estudioso del Antiguo Testamento, ni historiador de las ideas, e incluso entre los historiadores soy un tanto marginal, en tanto que practicante de la historia de la literatura. De todos modos, al provenir de otra disciplina, creo tener la oportunidad de poder identificar los problemas fundamentales desde la distancia, y ello tanto en lo que concierne a la concepción historiográfica como al contenido de los resultados.

---

[1] Publicado en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1 (2001), pp. 1-24.

[2] Cfr. *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 1999, 2000, pp. 3-40.

La edición alemana de la monografía sobre Moisés, en la que yo me baso, lleva el subtítulo de «Descifrамiento de una huella mnemónica». En él se muestra todo un programa epistemológico: Assmann quiere dar un ejemplo de una nueva rama de la historiografía, la mnemohistoria[3]. Éste, ya ha trabajado anteriormente sobre gran parte del material histórico estudiado en esta monografía en sus numerosas publicaciones. Pero en ellas se ocupaba principalmente de la pregunta por el pasado lejano, que en este caso reza: ¿hay una figura histórica de Moisés, y qué sabemos de ella? En esta obra Assmann se interesa por las tradiciones de la transmisión: ¿qué significa la figura de Moisés –haya existido o no– para la memoria cultural? ¿Qué transformaciones ha sufrido? ¿De qué da cuenta?

Esta distinción entre el pasado y su transmisión parece sencilla, pero en el fondo se las trae. Con buenas razones, Assmann deja en la imprecisión el punto de apoyo de la mnemohistoria, la «historia del pasado como tal» (p. 26). En el concepto doble de «"hechos" objetivos», en los cuales el recuerdo ha de verificarse, pone entre comillas la palabra "hechos" (p. 28), pero deja sin comillas la «distinción entre mnemohistoria e história fáctica» (p. 31) y la mención a los «historiadores de los hechos» (p. 31). En otro lugar sustituye «historia fáctica» por «investigación histórica de los acontecimientos» (p. 33), a pesar de que el «pasado como tal» no sólo comprenda hechos y acontecimientos, sino también constelaciones, ideales incluso. Finalmente Assmann habla de la «tarea del positivismo histórico» de «separar lo histórico de lo mítico» (p. 28). Pero el positivismo no es un tema de investigación, sino una teoría de la ciencia controvertida, como ha puesto de manifiesto por ejemplo la división de los positivistas entre los defensores del racionalismo crítico y los de la teoría crítica[4].

No son únicamente terminológicas las vacilaciones de Assmann sobre el asunto en cuestión. A pesar de que yo, con mis convicciones, permanezca, siguiendo a Assmann, a este lado del umbral que fue trazado con tantas consecuencias a partir de los años ochenta por la cita epistemológica de Nietzsche «no hay hechos, sino *interpretaciones*»[5], hace mucho tiempo en cualquier caso que el Ranke tardío ex-

---

[3] Cfr. como aproximación preliminar: J. ASSMANN y T. HÖLSCHER (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Francfort, 1998. Las cifras entre paréntesis sin ninguna otra indicación en mi texto corresponden siempre a números de página del libro de ASSMANN *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Francfort, 2000).

[4] Cfr. Th. W. ADORNO *et al.*, *Der positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Francfort, 1980.

[5] F. NIETZSCHE, *Werke*, ed. por K. Schlechta, vol. 3, Munich, [6]1965, p. 903.

presó el «deseo ideal» de «disolver su propio yo para poder albergar en sí toda la fuerza sobrecogedora de los fenómenos históricos»[6]. La historiografía moderna, también la del «pasado como tal», es consciente de la fluida transición entre hechos e interpretaciones y del carácter problemático de la mediación interpretativa entre datos individuales, ya sea narrativa o sistematizadora. Es un lugar común que el historiador entremezcla inevitablemente en su comprensión del pasado sus propias experiencias y convicciones –en el caso de Assmann, por ejemplo, el sentimiento de responsabilidad por la culpa histórica de Alemania, especialmente por la Shoah como horrorosa consecuencia del antisemitismo en el ámbito de la cultura europea–. Su pregunta por el origen del odio que hay detrás de este genocidio en la historia del monoteísmo debe su ímpetu a tales experiencias y convicciones.

Este compromiso no necesita fundamentar su necesidad, y desde luego el historiógrafo debería ser consciente de que con su investigación y su presentación de la historia también colabora en la dirección que posteriormente tomará ésta, así como al hecho de que a partir de ese proceso incluso la historia ya pasada pueda verse bajo una nueva luz[7]. A pesar de ello, el fuerte compromiso político y moral también ha de cuestionarse críticamente si acaso no tiene, por simpatía con las buenas causas, un impulso demasiado fuerte de arreglar la historia o de hacer apaños mnemohistóricos.

Con estos requisitos la mirada histórica no es suficiente. En el acto de la interpretación científica el historiador no sólo tiene presuposiciones, sino que también emplea modelos interpretativos que modelan su objeto –de este modo Assmann pone al comienzo de su exposición la «primera ley de la construcción» de George Spencer-Brown, un pensador que se mueve entre la lógica matemática y el esoterismo, y que en sus *Laws of form* (inglés 1969, alemán 1997) había afirmado: «Tómese una distinción. Llámesela distinción primera. Llámese al espacio en que se establece "espacio partido o cortado por esa distinción"» (p. 17)[8]–. La estructura demostrativa de esta idea impresiona;

---

[6] F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, Múnich, 1936, p. 66.

[7] Cfr. E. SCHULIN, «"Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird." Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto», en *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*, Jörn Rüsen zum 60, Geburtstag, ed. de H. W. Blanke *et al.*, Colonia, 1998, pp. 3-12.

[8] Sobre el componente esotérico en Spencer-Brown véase el prólogo a la primera edición alemana de «Dieses Spiel geht nur zu zweit», traducido del inglés por Andreas Baar, [1971] 1994, p. 12: «Quizá te preguntes por qué no considero "Las leyes de la forma" un mal libro, puesto que cuando lo escribí no estaba iluminado. La respuesta es: porque "Las leyes [...]" es el vehículo que yo mismo construí para mi iluminación. Y puede también ser utilizado por otros, y será utilizado así».

pero también levanta la duda de si esta pretensión no será demasiado dominante, como para estar en condiciones de hacerse valer frente a todo el peso específico de lo histórico.

Aunque sea imposible –como se considera– averiguar «lo que realmente ocurrió» (Ranke), sí se pueden aplicar todas las fuentes históricas, todas las experiencias y todas las construcciones teóricas al fin de acercarse todo lo posible al pasado. En dirección contraria, la mnemohistoria, según la llama Assmann, intenta seguir los pasos de las transformaciones de las fuerzas creadoras, eficaces colectivamente, que se reflejan en la imagen y en el recuerdo del pasado. Assmann establece esta mnemohistoria como una nueva rama de la historiografía junto a otras especialidades historiográficas como la historia de las ideas, la historia social, la historia de las mentalidades, la historia de la vida cotidiana, etc. (p. 27). Este paralelismo pasa por alto el rasgo de autorreflexividad que la mnemohistoria aporta inherentemente al asunto. La historia social, por ejemplo, trata de un objeto que no encuentra primariamente su historicidad en la conexión con las cosas, sino en las estructuras sociales, cuya historia es investigada. La mnemohistoria, en cambio, se dirige de otro modo a la historiografía, ocupándose de la historia de las propias relaciones del hombre con la historia, como por ejemplo la historia de la tradición, la historia de la recepción, la historia de la transmisión, y ante todo la historiografía, que no es mencionada aquí por Assmann, pero sí es practicada por él intensivamente en otros lugares.

Estas historias de las relaciones del hombre con la historia están sujetas por igual a las premisas y criterios de la historiografía ya esbozados, a pesar de que su objeto no sea propiamente el estudio de los acontecimientos efectivos y las realidades de hecho, sino la reelaboración intelectual de éstos a manos de las sucesivas generaciones, o incluso de otras culturas. Más allá de eso, estos modos autorreflexivos de la historiografía tienen una premisa suplementaria para su desarrollo adecuado. Igual que el investigador de lo que ocurrió en el pasado se remite a fuentes y a interpretaciones tempranas, el investigador de la historia de las relaciones del hombre con la historia se remite a la evaluación de las formas tardías de ver el pasado, y por medio de ellas caracteriza cómo se relacionan con el pasado realmente acaecido, que por sí mismo, al ser objeto de una deducción, es un constructo, aunque tenga la determinación de acercarse tanto como sea posible a lo acaecido.

Resumiendo: la historia de las relaciones del hombre con la historia necesita desarrollarse sobre el telón de fondo de una historia real. Debemos tener una imagen científica de aquello que ocurrió para poder hacernos una idea de lo que ha sido producido después por la retrospección histórica, de lo que se ha establecido por convención.

Quien pretenda caracterizar y valorar la historia de Carlos V de Karl Brandi no sólo ha de conocer la presentación histórica de ese mismo objeto antes y después de Brandi, sino que también ha de tener un sólido concepto científico de la historia real de Carlos V que esté a la altura de la investigación.

En el caso de la mnemohistoria esta necesidad se agudiza aún más, pues pretende ser un receptáculo de las demás historiografías autorreflexivas. Tácito, por ejemplo, quien sin duda es un objeto de la historia de la historiografía, es al mismo tiempo un objeto de la mnemohistoria, en la medida en que su imagen de la historia ha tenido un amplio y profundo efecto en el conjunto de la historia intelectual. En cada historiografía, por muy objetiva y autocontrolada que sea, hay un momento de participación en el espíritu de la época. Y toda historiografía, incluso la especializada, contribuye a eso que Assmann denomina la memoria cultural y en sus descripciones se muestra su capacidad de manipulación.

En cualquier caso, la mnemohistoria dirige su curiosidad ante todo a las transmisiones que tienen un agarre especialmente profundo y que, sin dirigir su mirada atrás, hacia «cómo las cosas fueron realmente», transforman el pasado. La mnemohistoria quiere saber cómo y por qué las épocas posteriores han entendido el pasado, cómo éste ha sido instrumentalizado, qué impulsos han nacido de ahí. La capacidad de transformación y la carga tendenciosa de la memoria y del recuerdo se perciben hasta en las transformaciones fantásticas. Desde el punto de vista mnemohistórico puede incluso surgir la pregunta de si las generaciones posteriores han olvidado o han reprimido el pasado, y en qué forma lo han hecho. Más aún, ha de aclararse cómo fue obtenido el material con el que se procede así.

La figura explicativa de la «represión» siempre conduce al historiador al espinoso tema de considerar lo olvidado o reprimido como una «fuente» negativa. Cuando no se dice algo, se está diciendo algo. Ya debería estar claro, a la vista de la historia alemana después de 1945, que desde el punto de vista de la mnemohistoria existen casos relevantes de represión colectiva. Muchas cosas que se hallaban en estratos profundos de la mnemohistoria han sido silenciadas en ella. A pesar de todo es preciso trabajar con mucho cuidado con este concepto. Uno debe estar muy seguro de qué es lo reprimido. Debe haber una cierta cercanía temporal y sobre todo mental entre el historiógrafo y el estado de cosas reprimido. El historiógrafo debe poder transplantarse al interior del proceso. Debería ser posible remitirse a testigos temporales, de ser posible, a aquellos que en determinado momento han pasado a ser conscientes de su propia represión. Cuanto menos se sabe de lo reprimido, cuanto menos se conocen las condiciones-marco, incluidas las psíquicas, del proceso de represión, tan-

to más problemático –o, digamos al menos, tanto más hipotético– será el empleo de esta categoría. Aquí tendremos en consideración el papel que desempeña en Assmann.

## Akhenatón y Moisés

En cualquier caso, Assmann, en tanto que escritor de mnemohistoria, parte en primer lugar de la historia real interpretada: se trata de la revolución religiosa del faraón egipcio Akhenatón, en torno al 1350 a.C., que rechazó el politeísmo del Antiguo Egipto por falso mediante un acto de autoridad real, intentó erradicarlo y lo sustituyó por una contrarreligión monoteísta, en palabras de Assmann. Esta primera instauración de una contrarreligión fue tan radicalmente suprimida de la memoria oficial egipcia tras la muerte de Akhenatón que únicamente fue redescubierta en el siglo XIX por la ciencia moderna de la egiptología.

Este punto de partida de la historia real para una mnemohistoria que lleva por título *Moisés el egipcio* tiene el fallo de que Moisés no aparece en él. Una relación histórica real entre Akhenatón, por una parte, y Moisés y el Éxodo por otra no se ha podido comprobar, aunque el Éxodo se haya ubicado temporalmente cerca de Akhenatón. Tal relación en la historia real ha sido postulada –claro está que no con fines historiográficos, sino con fines concernientes a la psicología de la religión– de la manera más enérgica por Sigmund Freud, a quien Assmann sitúa al final de su cadena de la recepción. Según el tratado de Freud *Moisés y la religión monoteísta* (1939), Moisés fue un egipcio adepto de Akhenatón, que en la huida provocada por la persecución de los israelitas les enseñó el monoteísmo, pero que fue asesinado por ellos, pues aún no estaban suficientemente maduros para el monoteísmo. Los israelitas habrían reprimido –Freud emplea este término técnico del psicoanálisis en este contexto– esta culpa de tal modo que habrían elevado al Moisés asesinado a la categoría de portador de la revelación y líder carismático en el Antiguo Testamento.

Esta tesis no se puede mantener desde el punto de vista de la historia real, porque la existencia de Moisés como figura histórica no se puede comprobar de manera irrefutable[9]. Las fuentes egipcias de la época no mencionan ni a Moisés ni al Éxodo. Y los escritos del Antiguo Testamento transmiten, ciertamente con una distancia de cientos de años, la figura de Moisés, pero no contienen ninguna prueba de la existencia de Moisés como figura histórica. Assmann soluciona fá-

[9] Sobre el estado de la investigación, véase R. Smend, «Mose als geschichtliche Gestalt», en *Bibel, Theologie, Universität*, Göttingen, 1997, pp. 5-20.

cilmente el problema, al explicar la relación entre Moisés y Akhenatón de manera mnemohistórica. Apoyado en exposiciones históricas tardías de un entorno de influencia alternativamente egipcia-griega-romana-judía, que continuamente remiten unas a otras y cuyo punto de partida, la exposición histórica escrita en griego del sacerdote egipcio Manetón en torno al 280 a.C., sólo se conservó en fragmentos, Assmann presenta la siguiente situación:

Amalgamado con otros recuerdos pavorosos como las tempranas invasiones de los hicsos, la peste y el dominio extranjero, la revolución religiosa de Akhenatón resurge en la memoria histórica tras un largo periodo de represión, que permite concluir la profundidad de la conmoción que fue anulada mediante la represión. En Moisés, en el Éxodo que conduce a los oprimidos fuera de Egipto, resuena un murmullo colectivo legendario de la subversión religiosa de Akhenatón. En el Antiguo Testamento como libro fundacional de Israel tal murmullo desemboca en la figura luminosa del liberador nacional y fundador carismático de una contrarreligión monoteísta, que suspende el politeísmo egipcio y lo supera mediante la negación; desde el punto de vista egipcio, el recuerdo traumático se condensa en tenebrosos elementos subversivos. El rebelde que se levanta en época de cierto rey Amenofis en Manetón –Akhenatón se llamaba Amenofis IV antes de su conversión– toma el nombre de Moisés. Aparece como marginado y como violador de los órdenes sagrados.

## «Represión» como planteamiento hermenéutico, «distinción primera» como planteamiento lógico formal; su combinación

En esta combinación representan los dos conceptos ya mencionados un papel clave: el concepto de Freud de la «represión» y el concepto de Spencer-Brown de la ley de construcción de la «distinción primera». Assmann lo actualiza en tanto que el acto de distinción religiosa fundamental de Akhenatón, que fue desplazado a la figura mnémica de Moisés y fue retomado en ella de manera radicalizada. También él proclama una contrarreligión monoteísta y erradica todos los demás cultos. En Egipto la memoria de Akhenatón fue oficialmente suprimida; pero bajo la superficie el dios único de Akhenatón, que es un dios cósmico, está presente en la época ramésida siguiente a Akhenatón como principio de unidad divina oculto en el politeísmo reinstaurado, y se convierte en el fundamento del panteón egipcio. El polimorfismo de los dioses es entendido entonces como mera exteriorización de la unidad divina en la multiplicidad. Se retrotrae a la unidad por medio del principio de creación o por medio del principio de emanación. El dios mosaico, en cambio, sigue siendo exclusivo.

Esta construcción de Assmann apenas puede ser calificada de mnemohistórica en sentido estricto, pues en gran medida carece del telón de fondo del estado de cosas supuestamente perteneciente a la historia real. El propio Asssmann afirma: «En tanto que rama de la ciencia histórica, la mnemohistoria tampoco puede existir sin la historia» y exige «una continua reflexión histórica», para establecer el estado de cosas que sirve de base a la mnemohistoria (p. 42). Pero, ¿qué ocurre cuando ese estado de cosas es desconocido, y cuando los datos de partida reales conocidos no aparecen en la mnemohistoria? Para poder establecer una relación mnemohistórica entre la figura del recuerdo veterotestamentaria de Moisés y Akhenatón sólo hay una posibilidad: considerar su ausencia en la mnemohistoria como una especie de presencia. Y de este modo el olvido de Akhenatón ha de entenderse como una represión. Se convierte, por defecto, en un elemento de la mnemohistoria, y en el eslabón perdido entre los fundadores de las religiones. Con ello el concepto no sólo es arrancando de la dialéctica freudiana y trasladado de Moisés a Akhenatón. Todo el edificio de la argumentación basa su consistencia y su referencia a Moisés únicamente en que la tesis hermenéutico-psicológica de la «represión» y la tesis de la «distinción primera» encajen una con otra.

Para evaluar la capacidad de resistencia de este procedimiento es recomendable una vez más tener en cuenta las relaciones temporales: antes de 1300 la memoria de Akhenatón fue oficialmente suprimida. En torno al 1300 debe de haber tenido lugar el Éxodo. Pero la insistencia de la historia de salvación de la tradición del Éxodo en la universalización y la potenciación de la idea de Yahweh y en el agudo enfrentamiento con los cultos a los dioses extranjeros tiene lugar por primera vez a partir del movimiento de oposición profético del siglo VIII. Y sólo a partir de la época del exilio presiona el grupo del Deutero-Isaías «–probablemente por primera vez en la historia de Israel– hacia la formulación de un monoteísmo consecuente»[10]. En los más de 500 años entre el Éxodo y la crisis del reino judío que finalmente conduciría al exilio, no podemos hablar en el ámbito judío de un monoteísmo dominante, como el propio Assmann ha puesto de relieve con especial agudeza en una de sus monografías anteriores: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (1992): «La época temprana de Israel, desde sus comienzos hasta bien entrado el siglo VII, hemos de representámosla como politeísta [...]. Yahweh es el dios del Estado, al igual que Asur en Asiria, Marduk en Babilonia o Amón-Ra en Egipto, pero no es venerado exclusivamente, sino como cabeza de un panteón. La vida cul-

[10] R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, 1992, pp. 435 ss.; cfr. *op. cit.*, pp. 245 ss.

tural está abierta hacia el entorno cananeo, los matrimonios con madianitas, moabitas, gibeonitas e incluso egipcios (Salomón), etc. eran moneda corriente, los cultos de Baal florecían por doquier en el país. La religión de Israel es una mera variante regional de los cultos e ideas comunes en el Próximo Oriente». Esto dice Assmann[11].

Así pues, si el monoteísmo de impulso teoclasta que Assmann adscribe a Moisés ha de tener una relación mnemohistórica con el monoteísmo de Akhenatón, este último debería haber pervivido en diversos lugares, culturas y durante muchos siglos al final de lo que Assmann denomina el politeísmo israelita. Y sólo después de varios siglos se habría vuelto a vincular por escrito –según la tesis de Assmann– en fuentes egipcias el recuerdo sin nombre de Akhenatón con un vago conocimiento de la tradición mosaica judía. Hacer de una red de referencias tan incierta y cronológicamente tan difusa la base de un edificio argumental de tales dimensiones, como hace Assmann, me parece muy problemático.

Mi segunda objeción frente a la combinación de la tesis de la represión con la tesis de la distinción primera se refiere a su diferente categoría. «Represión» es una figura explicativa referente al contenido dentro de un proceso de comprensión. La pregunta que está tras ella es: ¿cómo llega a tener lugar tal fenómeno psicológico colectivo? En cambio, la «distinción primera» es un cálculo indicativo de la lógica matemática, que en sus formalizaciones se abstiene de cualquier referencia al contenido. Si se adjudican a figuras históricas o a portadores de recuerdos como Akhenatón o Moisés tales enunciados lógicos, se les retira de toda implicación histórica o mnemohistórica y se les opone a la historia en tanto que objetos del conocimiento. Y al establecer Assmann una construcción en la que convencionaliza y comprime los modos de proceder y los comportamientos de la figura mnémica de Moisés, quien ciertamente era un enviado de dios, y no un lógico, en una «distinción primera», se sale de la historia en tanto que historiador y la convierte en el objeto de construcciones lógicas.

Allá donde se refiere a Spencer-Brown, Assmann muestra una mirada huidiza. Yo no poseo ningún acceso a la lógica matemática. Pero me pregunto cómo un historiador, cuya obra muestra continuamente rasgos interpretativos y narrativos, se remite al planteamiento de un investigador que ya en la introducción a sus *Laws of form* habla de la «gigantesca patraña» a la que «todo el *establishment* educativo del mundo civilizado actual» se ha dedicado, «el gran embuste del DI –discurso e interpretación–, la doctrina enteramente falsa de que al-

[11] J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Múnich, 1992, p. 203.

guien puede saber algo cuando se le cuenta»[12]. Me resulta incomprensible en cualquier caso cómo se puede combinar un enunciado lógico con el modo de proceder propio de la comprensión histórica, que se introduce dentro de los fenómenos, en lugar de enfrentarse a ellos desde fuera.

## Vacilaciones entre hermenéutica y construcción

Incluso en un uso atenuado, por así decir metafórico, de un cálculo indicativo (que no fuese en sí mismo rígido como el hierro), éste es doble: describir según el contenido el monoteísmo de Akhenatón y de Moisés o expresarlo de manera formal. Pero Assmann oscila entre uno y otro modo de proceder. Desde el punto de vista formal tanto uno como otro consisten en una «contrarreligión» (p. 47), que se separa de manera intolerante del politeísmo y lo condena en tanto que idolatría. Pero siempre que Assmann procede a descripciones sobre el contenido, se muestra enseguida una oposición insuperable entre las concepciones de dios de Moisés y de Akhenatón. Así, escribe Assmann en una publicación de 1993 de la Academia de Heidelberg, *Monoteísmo y cosmoteísmo*, sobre el monoteísmo de Akhenatón y el monoteísmo judío que «originariamente uno y otro nada tienen que ver»[13]. Todavía mantenía esta postura algo más tarde. En *Moses der Ägypter* dice: «Entre el monoteísmo de Akhenatón y el de Moisés hay un abismo» (p. 268). De manera semejante vuelve a expresarse Assmann en su obra más reciente *Herrschaft und Heil*[14], formada por estudios que son en parte anteriores al libro sobre Moisés, pero que según Assmann han sido cuidadosamente revisados y actualizados según el más reciente estado de su pensamiento científico (cfr. por ej. HuH, p. 268).

Como en una imagen de fondo y figura equívocos esta oposición referente al contenido pasa al fondo tan pronto como Assmann vuelve a recurrir a la analogía formal, pudiendo tornarse en una coincidencia sustancial de improviso. Así por ejemplo: «Una relación entre estas dos figuras [Akhenatón y Moisés] no se puede poner en duda. La historia atribuye a ambas el mismo hecho: el rechazo del mundo divino del politeísmo a favor de un único dios» (HuH, p. 248). «Lo que ambos

---

[12] G. Spencer-Brown, *Laws of Form. Gesetze der Form* [1969], trad. por T. Wolf Lübeck, 1997, p. x.

[13] J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines «Denkens des Einen» und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, 1993, p. 10.

[14] J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Múnich, 2000. A continuación citado como HuH.

[Moisés y Akhenatón] tienen en común es la fundación de una contrarreligión antiegipcia, el impulso teoclasta. Esto que tienen en común se ha fusionado en el recuerdo» (HuH, p. 258). Yo no puedo dejar de preguntarme: ¿se considera aquí ese «mismo hecho», que designa una coincidencia perfecta, desde el punto de vista del contenido o de la forma? ¿Qué se entiende por esa historia que atribuye, y que de todos modos sólo es objeto de un tratamiento alegórico, la historia de los recuerdos o la historia real? Y más aún: Akhenatón no podía fusionarse en el recuerdo con Moisés, por el simple hecho de que ya estaba olvidado. En todo caso podría haber sido absorbido un vago recuerdo suyo en la figura de Moisés. Y la contrarreligión de Akhenatón tampoco podía ser antiegipcia, puesto que él era el rey de Egipto, y el propio Assmann ha sostenido la existencia en el politeísmo de época ramésida de un recurso a la extinguida religión de Atón de Akhenatón.

En último término, la comparación estructural-formal de la oposición individualizadora recorre el conjunto de la monografía sobre Moisés de tal modo que determina la organización del libro. Efectivamente, el juego entre los dos modos de argumentación opuestos del autor tiende a un movimiento pendular infinito: un cucurucho de dulces y el capirote de un acusado por la Inquisición pertenecen a la misma categoría, porque ambos tienen forma de cucurucho; no, no tienen nada que ver uno con otro, porque sirven para fines muy distintos, etc. Como los argumentos pertenecen a planos muy distintos, no se pueden equilibrar.

## Tradición europea de interpretaciones sincréticas de Moisés

Pienso que la consecuencia de la opinión de que el monoteísmo de Moisés y el de Akhenatón no tienen en origen nada que ver uno con otro en cuanto al contenido es claramente que ambos no pueden ser subsumidos bajo un mismo concepto genérico de manera adecuada, ya sea éste establecido convincentemente por la historia real o por la mnemohistoria. La línea mnemohistórica elaborada por Assmann de la recepción de Egipto en Europa no va a parar a la analogización de la distinción de dos monoteísmos intolerantes, sino más bien a un sincretismo que –dejando a un lado muchos matices– despoja a un dios único cosmológico-filosófico del politeísmo egipcio y lo inviste exotéricamente como dios de la alianza de un pueblo elegido (cfr. por ej. p. 269).

Con esto llego a la parte de la monografía de Assmann que es metodológicamente menos innovadora, pero que en cuanto al contenido es la que más me ha interesado y convencido. Se trata de la erudita historia de la recepción, libro a libro, del saber europeo de Egipto, alimentado por relativamente pocas fuentes, enfocado hacia la figura de Moisés. En ella Assmann traza, en una fascinante historia de la inter-

pretación desde Maimónides, pasando por el Renacimiento, la Ilustración inglesa y el Idealismo alemán hasta llegar a Freud, una tercera interpretación de Moisés y de su historia, al interpretarlas como un desarrollo gradual de posturas teológicas apologéticas, principalmente judías y cristianas (pp. 278 ss.). Junto al marginado de Egipto y al antiegipcio portador de la salvación de los israelitas entra en escena Moisés el filósofo, cosmoteísta y egipcio, del cual toma su nombre el libro de Assmann, y acerca del cual es indiferente si como hombre es considerado de origen egipcio o como un hebreo egiptizado.

Esta tercera interpretación de Moisés sostiene que bajo la tapadera exotérica de la oposición a la religión y a la cultura egipcias –aniconismo *versus* idolatría, monoteísmo *versus* politeísmo– Moisés habría trasladado al judaísmo el núcleo esotérico de la interpretación egipcia de dios y mundo. De este modo aparece la religión egipcia y –en una rama bifurcada de la historia de la recepción– la figura de Moisés en último término en un papel de precursor de tendencias de interpretación del mundo propias de la Modernidad como deísmo y panteísmo, que están bajo el veredicto de la autoritaria ortodoxia cristiana. En una astucia de la razón, que influye desde a los estudiosos de la Biblia hasta a los librepensadores, es desenterrado en la religión egipcia todo lo que es intolerable para la contemporaneidad, y la distinción mosaica, que establece una oposición fundamental entre Israel y Egipto, es introducida a modo de explicación. En una tendencia oculta de la historia intelectual europea que se impuso en el giro entre el siglo XVIII y el XIX Moisés es ascendido de divisor religioso a eminente figura mediadora, que en cualquier caso ha de enmascarar en múltiples modos su traslado de lo egipcio a Israel. Assmann indaga en primer lugar en Akhenatón la escena histórica originaria reprimida de eso que él denomina en la tradición hebrea la distinción mosaica entre monoteísmo y politeísmo; en ella encuentra, o dicho con mayor precisión, en la teología del Antiguo Egipto temporalmente subsiguiente encuentra también el modelo originario de la maduración y mediación clandestina de esa distinción, tal como él después la presenta desde el Renacimiento.

De nuevo se plantea la pregunta de la vinculación entre los escritos del Antiguo Egipto y los intérpretes europeos, que no podían conocer ni haber leído estas fuentes tempranas, y de nuevo responde Assmann osadamente, al atribuir a los informantes helenísticos y de la Antigüedad tardía de su cadena de la recepción, que estaban bastante alejados de los documentos de época ramésida, una adecuada comprensión de estos testimonios lejanos. Con ello adquieren textos de la tradición hermética y de compilación histórica, dispersos durante varios siglos, y cuyo valor como testimonios del Antiguo Egipto había sido escasamente valorado en virtud de su datación tardía, una mayor dignidad como eslabones de unión ente las épocas y las

culturas, y ello no sólo desde el punto de vista mnemohistórico, sino también como camino hacia las cosas mismas.

Así ocurre, por ejemplo, con el *Corpus Hermeticum*, una recopilación de escritos de ciencias ocultas, en parte religiosos, en parte filosóficos, que alcanzó gran influencia y que durante largo tiempo fue considerado perteneciente al Antiguo Egipto. Aunque ya en el siglo XVII fue reconocido como obra de la Antigüedad tardía, posterior al cambio de era, Assmann tiende a situarse en la línea de un argumento del filósofo Ralph Cudworth (1617-1688), cabeza de la escuela de Cambridge, que subraya «durante cuánto tiempo la teología oculta egipcia permaneció viva, y no cuán tardíamente fue inventada» (p. 130). En cualquier caso, Assmann toma esta postura con el conocimiento de los textos antiguos y como egiptólogo. Yo no puedo juzgar los hallazgos egiptológicos de Assmann; pero metodológicamente soy escéptico respecto del peligro de la circularidad así surgida, en la cual primero se descubre en la reelaboración moderna del conjunto Moisés-Egipto la tendencia ilustrada del panteísmo/panenteísmo como contrabando y después se presenta la misma tendencia como el núcleo más íntimo en las fuentes del Antiguo Egipto.

## ¿Monoteísmo político en el Antiguo Testamento?

Pero volvamos al problema central: Si el concepto de la distinción mosaica en cualquier caso puede proporcionar un apoyo a las tendencias sincréticas de la recepción europea de Moisés y Egipto, entonces la objeción contra la semejanza estructural ha de ser retomada de nuevo, cuando el propio Assmann distingue estrictamente en cuanto al contenido la religión de Moisés y la religión de Akhenatón, y ello hasta el punto más extremo, en el cual la religión de Akhenatón llega incluso a entrar en estrecha relación con el pensamiento religioso egipcio en general, con lo que el abismo ente Israel y Egipto parece más profundo por una vez que el que hay entre politeísmo y monoteísmo (ante todo, p. 281).

Sobre esto tengo que añadir algo que se refleja en la terminología y a cuyo contenido también ha de prestarse atención. En la ya citada publicación de la Academia de 1993, Assmann formula la oposición allí establecida entre el cosmoteísmo monoteísta de Akhenatón y la fe judía diciendo que en Israel y como «invento exclusivo» suyo domina un «monoteísmo político». La vinculación exclusiva de Israel con Yahweh tiene «desde un origen y en su núcleo más íntimo motivos políticos»[15]. En una parte no publicada previamente de *Herrschaft und Heil*, esto es,

[15] J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus*, cit., p. 11.

posterior al libro de Moisés, Assmann formula, de manera semejante, que en el monoteísmo bíblico «se trata en el núcleo de una idea y de un movimiento político [...]. También en Akhenatón se trataba de la veneración exclusiva de un dios único. Pero este dios era el sol, una divinidad cósmica, y no política» (HuH, p. 245). Igualmente se encuentra en la monografía sobre Moisés la frase: el dios del Éxodo «es un líder político y corresponde más bien [como el "motor inmóvil" de Aristóteles] a un rey legislador oriental, que decreta leyes y exige fidelidad» (p. 270).

Debemos indagar el sentido exacto de la caracterización de Israel de «monoteísmo político» según el propio Assmann. Cuatro capítulos antes de la última cita Assmann constata: «Al salir de Egipto, Israel sale del "mundo", de una cultura orientada a la felicidad externa, al éxito secular, al bienestar civil, a los bienes materiales y al poder político [...]. El Éxodo de Egipto es el acta fundacional de una religión que renuncia a la integración en el mundo para estar cerca de dios. Para ella, la recaída en la mundanidad es la negación de dios, y por ende, el pecado» (p. 246).

Aparte de la carga emocional negativa de éste y de otros pasajes vecinos, sobre los que volveré más adelante; aparte también del sesgo de esta caracterización del judaísmo como puramente hostil al mundo, después de todo, las «leyendas» del Antiguo Testamento incluyen salvación espiritual y mundana, salud, riqueza, y numerosa descendencia, de igual manera la promesa de dios a Abraham es hacer un gran pueblo de su simiente y, asimismo, se promete al pueblo del Éxodo un Estado propio, donde la tierra mana leche y miel; además, probablemente los judíos de la época del Éxodo tuvieron poca participación en el «bienestar civil» de Egipto. Todo eso está por ver. Pero ¿cómo pretende Assmann resolver la contradicción de primero atribuir a la fe judía la libertad política y después atribuirle una «negación del mundo»? (p. 247). ¿Acaso puede ser la libertad política valorada dentro de una negación del mundo? O bien la calificación de la libertad como política o bien la calificación de la fe como hostil al mundo, o bien ambas, han de ser falsas.

¿Qué significa la caracterización de la fe mosaica como monoteísmo político? Es capital el argumento de Assmann de que el Éxodo de Egipto, como punto de referencia de la experiencia de dios de Israel, es un camino desde la opresión hacia la libertad. Es de lo más llamativa la formulación del ensayo de Assmann *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* (1992), «que el proyecto del monoteísmo israelita es en su núcleo y origen político, y que la transferencia de la vinculación política a dios significa una liberación de la violencia estatal hasta entonces vivida como opresiva, es decir, de la violencia estatal egipcia»[16].

---

[16] J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Múnich, 1992, p. 79.

Es llamativo el uso de la terminología: el concepto «proyecto del monoteísmo» hace de una religión revelada una organización de racionalidad instrumental, si es que con eso pretende decir algo específico. La metáfora «transferencia», que aquí se refiere a la reorientación de vinculaciones centrales, suena a cálculo y contabilidad. Pero ante todo me parece que la argumentación queda objetivamente al descubierto. ¿Qué otra cosa, sino odio e ira, podían haber experimentado los israelitas del tiempo del Éxodo hacia la violencia estatal egipcia y su faraón? ¿Habrían «transferido» estas vinculaciones políticas a su dios? Y, ¿se trata aquí ante todo «en núcleo y origen» de política? Yo soy de la opinión de que la liberación de la esclavitud egipcia, las promesas y exigencias de dios a Israel y las leyes del Antiguo Testamento se conciben de modo muy general, y no específicamente político o social.

Israel es liberado por dios para dios, sacado de un estado de desgracia universal y llevado a un estado de salvación universal, de cercanía divina, guía y revelación, en el que el fin de la opresión y la regulación de la vida en común son sólo aspectos parciales de la salvación. No es ninguna casualidad que los escritos tempranos del Antiguo Testamento carezcan de un concepto equivalente al de libertad en sentido político, y a la inversa, la fiesta judía de la alegría de la Torah (Simhat-Torah), en la cual el rabino baila con el rollo de la Torah, muestra que la ley mosaica no es percibida en primera instancia como una compilación de preceptos legales o un código político, sino como un regalo de dios. Pueblo quiere decir en Israel pueblo de dios.

Assmann podría haber apoyado su tesis en presentaciones al uso de la historia de la religión, como por ejemplo la del teólogo Rainer Albertz en su extensa *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1992), que en parte llega a los mismos resultados que Assmann. Con la salvedad de que precisamente las coincidencias hacen que se vea con mayor claridad la diferencia de perspectiva. Albertz escribe la historia de la religión como una reconstrucción de la historia real; es decir, pretende extraer estados de cosas históricos del contexto teológico veterotestamentario, y de nuevo no para interpretarlos teológicamente, sino para llegar según las normas de la historia real a fracciones, constelaciones y acontecimientos políticos y sociales en Israel. Esto se lleva a cabo con una orientación declarada hacia la sociología de la religión[17]. Assmann, por el contrario, dota a su investigación veterotestamentaria desde un principio de una orientación mnemohistórica, como hace, por ejemplo, en su libro *Das kulturelle Gedächtnis*. Pero eso quiere decir que precisamente el estudio a fondo teológico de la historia de Israel debería pasar para él a primer pla-

[17] R. Albertz, *op. cit.*, p. 39 *passim*.

no; el Antiguo Testamento es en sí mismo, en cuanto interpretación histórica y presentación de una historia de salvación, un ejemplo y un caso especial de mnemohistoria.

Y también aquí podría decirse de nuevo que Assmann corresponde exactamente a lo esperado cuando habla de teologización de lo político. Pero antes que nada se plantea la cuestión crucial: ¿es eso que Assmann llama teologización de lo político entendido como un disfraz teológico que tiene lugar en la mnemohistoria de un núcleo esencialmente político? Precisamente este paso es el que conduce a Assmann más allá de la historia de la religión de Albertz, que aquí hemos comparado con la suya. Albertz deja en suspenso el sentido teológico de las situaciones de la historia real estudiadas por él; pero Assmann considera las implicaciones y posiciones políticas en el texto bíblico, que sin duda existen en él, como su «núcleo y origen». Es decir, que Assmann considera las implicaciones y los posicionamientos políticos del texto bíblico como su objeto principal, y lo que los propios textos bíblicos dicen ser, esto es, un testimonio de la historia de Israel con su dios, como algo secundario. ¿Con qué derecho? Más aún: ¿con qué derecho, desde una perspectiva mnemohistórica, que se ocupa explícitamente de la interpretación cultural de las tradiciones?

Tengo mis dudas sobre si la teología veterotestamentaria de la alianza, formulada en fecha relativamente tardía, ha de ser incluida en un programa político, en el que la teología sea un instrumento de la política, o si no será más bien al revés, que la revelación y la teología sean según la comprensión de Israel lo más comprensivo y –dicho teológicamente– es dios quien instaura y derroca, da poder, critica y relativiza a reyes, profetas, sacerdotes y jueces como instrumentos suyos. En esta orientación básica teológica no cambia nada el que el intercambio de promesas y mandamientos de dios y promesas de Israel se remitan verbalmente a los pactos de vasallaje del Oriente Antiguo. Naturalmente la teología deuteronomista, que está a una distancia de 800 años del contexto teológico de las tradiciones del Sinaí y del Éxodo, no se da en el vacío, y sus formulaciones se apoyan en otras. Pero esencialmente no es la letra, sino la función y la importancia de la formulación lo que es decisivo, y en ello es digno de atención que la alianza, en hebreo *berit*, originariamente tuviera un sentido muy amplio y por ejemplo en la antigua historia patriarcal de la alianza de Abraham (Gen. 15, 12 ss.) esté considerablemente lejos del espíritu de los pactos políticos.

## Todo discurso sobre dios es metafórico

Es preciso hacer aquí una consideración de principio: también Assmann establece una experiencia primaria de dios cuando denomina a

la religión una de las «condiciones fundamentales de la existencia humana» (HuH p. 30, una condición fundamental es algo más que un hecho fundamental). Este carácter de condición fundamental no se ve alterado porque la experiencia primaria de «dios» sólo encuentre posibilidades de expresión simbólicas en los comportamientos y palabras. El lenguaje de esta experiencia primaria sólo puede ser secundario. Sólo hay transcripciones indirectas, insuficientes, parciales, metáforas, comparaciones que se basan en el ámbito de la experiencia humana y al mismo tiempo apuntan fuera de él. La revelación verbal de dios es siempre un descenso hacia la manera de pensar y de representarse las cosas del hombre, la oración y el discurso del hombre sobre dios siempre es un balbuceante intento de acercamiento humano.

Assmann reconoce el carácter metafórico del modo de hablar allá donde los profetas más antiguos «expresan la relación entre Yahweh y su pueblo [...] según la imagen del vínculo matrimonial». En cambio, según Assmann «la alianza política [...] no es ninguna metáfora de la relación ente dios y hombre, sino que es la cosa misma, como todos saben»[18]. Pero según la cosa misma dios no es ningún señor feudal, ni cumple el papel de un señor feudal, en todo caso estaría en el lugar de un señor divino y en oposición al señor feudal, y ésta es la dirección del mensaje teológico: siempre que Israel renuncia y rompe la fidelidad, la misericordia y la fidelidad divinas se mantienen. En igual medida que el hecho liberador de dios en el Éxodo sobrepasa las posibilidades de comportamiento humanas y las metas terrenales, la fidelidad de dios sobrepasa la fidelidad humana, y también en igual medida la relación de fidelidad de dios con Israel es mayor que la de cualquier señor feudal o rey.

Si no se diera este comportamiento de dios con los hombres, que sobrepasa y se distingue del comportamiento humano, ¿por qué entonces –según Assmann– ponen los más antiguos profetas «el hecho bruto de la ruptura del pacto bajo la luz, mucho más fuerte, de la metáfora de la pareja»? La metáfora de la relación amorosa es un interpretación agudizada de esta relación (de alianza, completo yo). Si la alianza política no fuera una metáfora de la relación entre dios y hombre, sino la cosa misma en toda su desnuda claridad y propiedad, para qué iban a ser necesarias expresiones metafóricas para «aclarar con imágenes lo que eso significa»?[19]. Efectivamente la relación de pareja (Os 2), como la relación padre-hijo (Os 11), como la relación madre-hijo (Is 49, 15; 66, 13), así como la representación del pacto de vasallaje, son todas por igual metáforas e interpretaciones

[18] J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, cit., p. 79.
[19] *Ibid.*, p. 79.

de la relación de dios con su pueblo, a pesar de que la metáfora de la alianza como pacto de vasallaje ocupe un lugar privilegiado y adquiera en la oposición política de Israel una referencia a la realidad específicamente actual. Todas las metáforas relacionadas con dios tienen en principio la misma función: ilustrar al menos parcialmente en imágenes aquello que como totalidad sobrepasa los conceptos, o las ideas.

Por eso no es fácil dar la vuelta a este argumento, como hace Assmann al polemizar contra el concepto de Carl Schmitt de la secularización en la doctrina del Estado. Si Schmitt dice que «todos los conceptos concisos de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados», Assmann replica hablando de Egipto e Israel: «Algunos conceptos centrales de la teología son conceptos políticos teologizados»[20]. Son conceptos políticos *empleados* y/o *subsumidos* políticamente en Israel, y cuando en el Antiguo Testamento se declara una y otra vez, en contextos de enfrentamiento antimonárquico: «El Señor es nuestro rey», eso no postula el dominio político de dios, sino que lo incluye. Dios es el último poder y la última instancia de apelación. En cierto modo es rey en Israel, que comprende todo el poder real y lo penetra, y lo hace para el momento de su reinado sagrado. El uso neotestamentario suprime por completo el sentido originario de la pa-

---

[20] *Ibid.*, p. 35. Assmann emprende en su ensayo aquí citado *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* una presentación de la teologización de conceptos políticos tomando como ejemplo los conceptos de amor e ira de Dios. Sólo en el margen me gustaría entrar en detalles acerca de esta tesis: Assmann argumenta sobre la ira de Dios: «Únicamente cuando a través de la alianza sellada en el Sinaí la relación de Dios con Israel ha adquirido la forma política de un pacto, surge la base para la ira de Dios. Esta ira es un afecto específicamente político. Recae sobre Yahweh junto con el papel de rey que asume respecto del pueblo. Lo que determina esa ira no es la pasión irracional de un "demonio del desierto", como antes se representaba, sino muy por el contrario, la idea elevadamente civilizada de la justicia» (*op. cit.* p. 85). Efectivamente en las historias de los patriarcas del Génesis no se trata de la ira de Dios, sino sólo en el Éxodo. A pesar de ello hay en los estratos más antiguos de la tradición huellas de una incomprensibilidad de Dios espantosa y demónica –por ejemplo en las historias del sacrificio de Isaac, de la lucha de Jacob junto al río Jabbok, de la amenaza de muerte a Moisés, mientras el hijo no sea circuncidado–. Y hay por doquier tempranas apariciones de Dios como temible Dios de la batalla y de los elementos naturales (por ejemplo Jue 5, Sal 68). Sería difícilmente imaginable que las representaciones de Dios en el Antiguo Testamento no tuviesen nada del carácter fascinante y tremendo de las representaciones humanas de Dios. En cualquier caso lo más relevante de historias tales como el sacrificio de Isaac o la lucha de Jacob es lo incomprensible, la ciega mancha de motivación de lo atroz. La idea de la «ira de Dios» como castigo por los pecados es un paso hacia la clarificación y la «ordenación» de la imagen de Dios. La ira de Dios todavía no es con eso un «afecto político», que incluya la relación recompensa-castigo también en los pactos de vasallaje entre otros. Es una domesticación y clarificación de la idea de gobierno. Es muy probable que elementos conceptuales de la ideología del gobierno hayan tenido un papel en la articulación de la ira de Dios. Pero una derivación estricta de los unos a partir de los otros es cuestionable, porque objetivamente la idea de *berit* no puede ser restringida a lo político.

labra en la aplicación de que Cristo culmina su reinado al ser «elevado» al patíbulo de los criminales en la cruz. Es rey al comportarse de un modo que no es conforme a lo que se espera de un rey, ni siquiera del rey mesiánico de los judíos.

Todas estas consideraciones me permiten tener por equivocadas las fórmulas de Assmann arriba citadas, de que en el monoteísmo del antiguo Israel «se trata en el núcleo de una idea y de un movimiento políticos», de que el dios de Israel es «una divinidad política» y de que el «dios del Éxodo» era un líder político. Pero aún más importante que el cuestionamiento del discurso de Assmann sobre el monoteísmo político de Israel es que aquí Assmann, en este contexto de concepciones problemáticas, sí pone de relieve que en la relación de Israel con dios lo que importa es el comportamiento y la decisión. Tal relación se verifica de manera práctica, en el comportamiento de dios, y no de manera teórica, en el reconocimiento de dios, y no pone el énfasis en la unicidad de dios, sino en su exclusividad. Esto se va a pique en el concepto de la distinción mosaica ante el telón de fondo de la distinción de Akhenatón. Pues ésta es de tipo lógico-teórico, es un mecanismo de reconocimiento, no un pacto de fidelidad.

## ¿Qué dice el Antiguo Testamento sobre el dios de Moisés?

En un principio resulta sorprendente que Assmann en *Moses der Ägypter* deje mucho más de lado que en otras de sus obras la más antigua y principal fuente sobre Moisés –el Antiguo Testamento–, y que cuando se remite al Antiguo Testamento, lo haga casi exclusivamente a la luz de la historia de su interpretación durante la Ilustración, mucho menos que a la luz de la investigación veterotestamentaria actual[21]. Este reproche no puede verse debilitado porque aquí –como el propio Assmann hace en otros lugares– se aparte del campo de la investigación bien estudiado y se trate de una corriente subterránea menos estudiada, por ejemplo, de Moisés el egipcio, tal como aún aparece vagamente en la historia de los apóstoles en el Nuevo Testamento. A pesar de todo habría sido factible al menos marcar el punto de partida de los otros rastros mnémicos –Moisés el hebreo– en el Antiguo Testamento desde su propia perspectiva. Pues también la visión de Moisés el egipcio es distorsionada cuando se contempla desde una falsa oposición. Y la presentación de paralelos y cuando es posible, de re-

[21] Cfr. La crítica del estudioso del Antiguo Testamento K. Koch, «Monotheismus als Sündenbock?», *Theologische Literaturzeitung* 124 (1999), pp. 873-884, publicada de nuevo en el presente volumen, p. 163.

ferencias del Antiguo Testamento a fuentes del Antiguo Egipto resulta irritante si no se asigna al «préstamo» religioso un lugar en el conjunto de las creencias del antiguo Israel.

¿Qué aporta el Antiguo Testamento a la distinción mosaica de Assmann? Repito algo archiconocido, también por Assmann, al poner como base una construcción de afirmaciones veterotestamentarias sincronizadas, descuidando la diacronía. El decálogo dice: «No debes tener otros dioses aparte de mí» (Ex 20, 3). Esto no es una afirmación, sino un mandamiento. No se discute la existencia de otros dioses, y por ello no se trata de la proclamación del monoteísmo, sino de su puesta en práctica. No es ni verdadera ni falsa, es obligatoria. El dios mosaico no es en modo alguno *ab ovo* el único dios, sino el dios de su pueblo. Y no es un dios del orden cósmico, sino un dios particularmente activo en la historia. Su relación primaria con Israel es la intervención histórica, que el decálogo testimonia y confirma: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la tierra de servidumbre» (Ex 20, 2). Egipto no es en primera instancia la tierra de los falsos dioses y de la idolatría; esa tierra será posteriormente Canaán. Egipto es en primera instancia la tierra de la cautividad. Pero eso quiere decir que la naturaleza de la capacidad y la voluntad del dios de la historia mosaico es transversal a la distinción mosaica formulada y fundamentada por Assmann. Hasta que el dios mosaico sea considerado en Israel desde un punto de vista estrictamente monoteísta pasarán muchos siglos de historia.

En todo esto no se trata originariamente de un dios del pueblo en el sentido de que el individuo sólo se vea interpelado indirectamente, en el sujeto colectivo. El decálogo se dirige al individuo en el pueblo; la mayoría de los mandamientos se dirigen directamente a él. Cierto es que se dirigen a él en tanto que miembro del pueblo, pero dentro del pueblo el individuo es persona, como interlocutor del dios personal. Moisés y los patriarcas son los interlocutores de dios; cada individuo a quien el decálogo se dirige posee algo de su dignidad. En el cristianismo será completamente central la relación personal entre dios y hombre, y el cristianismo incluso reconoce al dios verdadero en Cristo, que es el liberador, y el llamamiento a la libertad del cristianismo se remonta hasta la escena originaria de la liberación de la esclavitud egipcia. El dios que guió a los ancestros a la libertad, reaparece de nuevo en el dios que en Cristo conduce a los hombres desde la servidumbre de la muerte y el pecado hacia la «gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 21). La «redención», que también en hebreo procede de un concepto del lenguaje jurídico, que se refiere al rescate de los esclavos, es un paréntesis conceptual entre el Antiguo y el Nuevo Testamento como evangelio del «redentor» Jesucristo. Ya en el Antiguo Testamento se encuentra la palabra como

«redención» del pueblo de Israel de Egipto (Ex 6, 6; 15, 13 *passim*, y ya aquí es transformada metafóricamente y su sentido es ampliado, pues describe no sólo un rescate, sino una lucha de poder) así como «redención» de Israel de todos sus pecados (Sal 130, 8). Un dios de la liberación es la base de la religión judía y cristiana, y no, como sugiere la formulación de Assman, la mala conciencia y la invención del pecado (pp. 281 ss.). Éstas son experiencias primarias de los hombres que son tomadas y reelaboradas con mayor o menor intensidad por la religión. En el caso del judaísmo y el cristianismo, sin duda con bastante intensidad.

## La toma de partido de Assmann

Ya debería estar claro que Assmann es un historiador muy inquieto respecto de su objeto, ya sea que plantee su trabajo desde el punto de vista de la historia real o de la mnemohistoria, ya sea que considere a Moisés como diferenciador o como mediador. La distinción mosaica, que sigue siendo la categoría nuclear de su libro, es para él la ruptura, yo diría el pecado original, de un estado de gracia politeísta. Porque el politeísmo es –según Assmann– esencialmente tolerante. El politeísmo hace el descubrimiento culturalmente innovador de que los dioses extranjeros integran el propio panteón y pueden ser traducidos en los propios dioses. Por el contrario, la distinción mosaica es esencialmente intolerante, pues establece una oposición entre verdadero y falso, que se perpetúa en continuas escisiones en un mundo cultural: Egipto e Israel, judíos y gentiles, cristianos y paganos, musulmanes e infieles, «católicos y protestantes, luteranos y calvinistas», etc. (pp. 17 ss.). Se inaugura un mundo de celo religioso, de pasiones, de separaciones, de persecuciones, de «contrarreligiones» que se establecen de manera absoluta, cuyo negativo papel en la historia salta a la vista ya desde esta descripción de Assmann.

Si se relaciona el concepto de «contrarreligión» con la máxima fundamental del propio Assmann en *Herrschaft und Heil*, donde asigna a la «formación de la religión» el mismo lugar en el sistema que Christian Meier asigna a la «formación de lo político entre los griegos» (1980), es decir, el valor posicional de la formación de una categoría de la reflexión, esto conduce directamente a un callejón sin salida terminológico. En las propias palabras de Assmann: «formación de la religión» no quiere decir simplemente «la formación de la religión en absoluto, sino la formación de una religión secundaria, reforzada» (HuH, p. 30). Según esto, la formación de la religión no sería otra cosa que lo que en la monografía sobre Moisés y en otros lugares en *Herrschaft und Heil* se denomina formación de una contrarreligión.

El politeísmo egipcio, que Assmann tiene en tan alta estima, no sería en absoluto una religión en sentido estricto (pues, ¿cómo podría formarse una religión que ya existiera?), y ello curiosamente debido a que es una religión primaria. La religión, que ciertamente sólo llega a ser religión en cuanto que es contrarreligión, ¿ha de ser devaluada en general, o la devaluación de la contrarreligión no es realmente válida? Más importante aún: ¿a qué conduce el debilitamiento del rasgo originario de la religión mosaica, la llamada de dios, más tarde expresada en la fórmula «Escucha, Israel», convirtiéndolo en un contenido de la reflexión?

En contraposición con la contrarreligión mosaica y con el cristianismo como su derivado aparece en las frases finales de la monografía de Assmann la luminosa imagen de Egipto, que en este caso también incluye a Akhenatón, pese a que en otros lugares Assmann haya calificado a su monoteísmo de «antiegipcio» (HuH, p. 258). «Nada podría ser más ajeno a la religión de Akhenatón que la semántica del pecado. Esto no sólo se aplica a la religión de Amarna, sino a la religión egipcia en su conjunto. Pecado y redención no son temas egipcios. La religión egipcia no se basa en la mala conciencia, sino muy por el contrario en la conciencia de una conciliación con dios y el mundo a la vez, que resulta ajena, y en ocasiones incluso escandalosa, para la conciencia cristiana [...]. Este optimismo moral, que "come su pan con alegría" en la conciencia de que "dios ha bendecido largamente su tarea" –uno de los versículos egipcios de la Biblia–, es probablemente el signo distintivo del cosmoteísmo, igual que el dolor por el pecado opuesto a él caracteriza al monoteísmo bíblico. Desde el punto de vista de Egipto parece como si con la distinción mosaica hubiera llegado el pecado al mundo. Quizá en esto resida el motivo más importante para poner en cuestión la distinción mosaica» (pp. 281 ss.).

En la penúltima frase de la cita Assmann habla todavía desde la perspectiva del antiguo Egipto. En la última frase se sitúa como historiador en esa perspectiva. El cuestionamiento científico de la mnemohistoria se evidencia posteriormente como el intento de desenterrar la huella de un mundo mejor de la escombrera de odio y violencia que las tres grandes religiones monoteístas han dejado tras de sí. Esta huella conduce desde el dios único filosófico en el trasfondo del politeísmo egipcio hasta la cura sincrética de la distinción mosaica en la interpretación europea de Moisés y el Idealismo alemán. El resultado científico de la mnemohistoria adquiere así casi el *pathos* de una profesión de fe. ¿De qué otro modo, si el *pathos* no resonase, podría entenderse la afirmación de Assmann de que «la conciliación con dios y con el mundo a la vez» defendida por la religión egipcia «resulta ajena, y en ocasiones directamente escandalosa para la conciencia cristiana». Dejando de lado la imagen distorsionada del cristianismo; en la Biblia la conciliación con dios ofre-

cida en Cristo incluye la conciliación de los fieles consigo mismos y con la creación. En eso precisamente consiste la «redención» y la libertad de los hijos de dios. ¿De qué otro modo, si no resonase el *pathos* de una toma de partido, podría Assmann datar al dios monoteísta, que estrictamente fue formulado sólo en las condiciones de la experiencia del exilio de Israel, en una distinción mosaica de la época preestatal, que divide agresivamente el mundo de los dioses entre el único dios verdadero y los muchos dioses falsos? Los rasgos tenebrosos del celo religioso y el odio al enemigo se adjudican principalmente al antiguo dios exclusivo de Israel, que triunfó sobre los demás dioses, frente al cual el dios del Israel tardío, que efectivamente es el creador del mundo y el dios y señor de todos los pueblos concebido de manera monoteísta, al final de los días también será venerado por todos los pueblos en libre conversión y devoción. En otras palabras: con la cristalización del monoteísmo estricto se hizo posible en Israel un pensamiento de la unificación[22]. La división no es necesariamente monoteísta, el monoteísmo no es necesariamente divisor.

En todo ello nada más lejos de mí que minimizar la participación de la tradición judeo-cristiana en la intolerancia, el odio y la violencia en nuestra historia. Pero nadie querrá afirmar que el pecado y la culpa sean las consecuencias de la división del mundo ocasionada por la distinción mosaica –una inferencia que en último término llevaría a la absurda consecuencia de responsabilizar a los judíos del antisemitismo–. Los judíos habrían sido los marginados que con su dios exclusivo habrían atraido hacia sí el odio de los pueblos y se habrían arrojado en brazos de la desgracia. Pero la desgracia siempre existió, sigue existiendo y no dejará de hacerlo, en el mundo y en los hombres. Recomendar como un medio de curación contra ella el recurso al origen del odio (p. 242) me parece algo científicamente ingenuo, y apelar contra ella a un «optimismo moral» me parece insuficiente. Quien haga tal cosa, en cualquier caso no debe remitirse a Freud, pues Freud en su interpretación de Moisés sigue tan enraizado en el judaísmo, que coloca en el centro de su historia de Israel el asesinato mítico del padre de los judíos en Moisés, egipcio y adepto de Akhenatón. Tampoco en eso se trata de verdad y falsedad, sino de culpa.

## El historiógrafo y su sistema de valores cultural

A pesar de que Assmann declara rastrear mnemohistóricamente nexos verticales por debajo de la progresiva desaparición de los horizon-

[22] R. Albertz, *op. cit.*, pp. 436 ss.

tales, tiende fuertemente a ampliar su mirada panorámicamente ante la historia de la cultura general de Europa. Esto hace muy grave la omisión no sólo de la huella mnémica judeocristiana, sino también de la de la Antigüedad grecorromana, en la medida en que no es instrumento de mediación de Egipto. Pero ésta es, con su fusión de dos milenios con judaísmo y cristianismo y con su pagana contraimagen de éstos, un pilar fundamental de la historia intelectual de Europa. Aunque no hubiera sido tratada por extenso, sí tendría que haber sido al menos localizada. Y precisamente la tendencia de Assmann a la panorámica le sitúa en la cuestión fundamental bajo la cual –como debe quedar claro a partir de las consideraciones introductorias– también se encuentra el historiador: ¿dónde residen sus escalas para las grandes interpretaciones del mundo y del hombre que nos han sido dadas históricamente? Con ello no me refiero a las creencias del autor científico, sino al conjunto de valores culturales, sin cuyas valoraciones explícitas o implícitas no puede llevarse a cabo ninguna historiografía en absoluto.

A este conjunto pertenecen, según mi opinión, fórmulas como *Deus sive Natura* y «εν και παν», que Assmann remonta a la historia de la recepción de Egipto, pero más aún, porque han sido mantenidas en continuidad total durante entre 3.000 y 2.000 años, imágenes del pensamiento judeocristianas como «Abba, querido padre» y todas las demás que Walter Benjamin ha calificado de «trama de culpabilidad de todo lo viviente»[23]. A ella pertenecen «el modelo del Cristo, el modelo del amor universal, el perdón a los enemigos y el sacrificio de la vida por la salvación de los demás», del que el laico de Humberto Eco dice que «únicamente a través de él se puede considerar redimida» a «la miserable y vil especie humana que lo ha creado»[24].

Este «modelo» proviene del dios mosaico y llega hasta el ateísmo europeo. Cuando Georg Büchner pone en boca de un personaje teatral; «¿Por qué sufro? Es por culpa del ateísmo»[25], esta pregunta remite a un lugar metafísico vacío en el que antes había estado la cruz, que se había llevado consigo el dolor del mundo. Y también dice este ateísmo: «Yo» con el pathos que surge de la llamada personal de un dios ahora perdido. Ha contribuido más que cualquier otra iniciativa a crear al individuo como ideal de nuestra cultura. Y en la liberación del hombre de los dioses cósmicos este dios ha posibilitado nuestra ciencia y nuestra técnica.

---

[23] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, vol. I, parte I, p. 138.

[24] C. M. MARTINI y U. ECO, *Woran glaubt, wer nicht glaubt*, Viena-Múnich, 1998, p. 92 [ed. cast.: *¿En qué creen los que no creen?*, Madrid, Temas de Hoy, 1997].

[25] G. BÜCHNER, *Dantons Tod III. I, Sämtliche Werke und Briefe*, ed. hist. crit. de W. E. Lehmann, vol. I, Hamburgo, sin fechar, p. 48.

Nadie puede ir hacia atrás, y así es imposible «poner en cuestión la distinción mosaica» (p. 282). También Assmann escribe desde ella, instalado en su suelo, en la medida en que con ese nombre se refiere a la escena originaria del Antiguo Testamento y en la medida en que su concepto histórico de Israel lleva en sí la experiencia de un comportamiento histórico y la experiencia cristiana de un dios que se concreta en la historia.

KARL-JOSEF KUSCHEL[1]

# MOISÉS, EL MONOTEÍSMO Y LA CULTURA MODERNA

Conversación sobre *Moisés el egipcio* de Jan Assmann, con referencia a las interpretaciones de Moisés de Heinrich Heine y Thomas Mann

Éste no es el lugar apropiado para abordar el debate, que ha llegado a estar extremadamente ramificado, sobre el programa del libro de Jan Assmann *Moses der Ägypter* (1998). Los problemas concretos de la egiptología, el estudio del Antiguo Testamento, la historia de la cultura, la historia de las ideas, y la historiografía requieren un discurso para el que yo aquí no estoy preparado ni en posición de llevar a cabo. Querría referirme críticamente en el marco del discurso aquí presentado a un único punto, que me parece por supuesto central para el programa, y problematizar, a partir de la contraexperiencia, lo que Assmann denomina la «distinción mosaica» entre religión verdadera y falsa como supuesta base del monoteísmo. Este objetivo central encuentra expresión en afirmaciones como la siguiente: «Hemos de aferrarnos en cualquier circunstancia a la distinción entre verdadero y falso, a los conceptos claros de lo que percibimos como incompatible con nuestras convicciones, si es que tales condiciones han de tener alguna fuerza y profundidad. Únicamente, no debemos fundar esta distinción en una revelación fijada de una vez por todas, sino que hemos de renegociarla una y otra vez»[2].

---

[1] Publicado en M. Oeming, K. Schmid, M. Welker (Eds.), *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*. Beiträge von Magne Saebo, Honrad von Rabenau, Erich Renner, Rudolf Smend, Michael Fishbane, Reinhard G. Kratz, Leo Perdue, Hermann Spieckermann, Erich Zenger, Edna Brocke, Jan Assmann und Karl-Josef Kuschel, Serie Altes Testament und Moderne, vol. 8, Lit Verlag, Münster, 2003.

[2] Afirmación de J. Assmann al comienzo de una discusión pública conmigo en el marco del Simposio Gerhard von Rad en la Universidad de Heidelberg («Das Alte Testament und die Kultur der Moderne») el 18 de octubre de 2001.

# I

Mi problema es cómo se pueden afirmar lógicamente ambas cosas: que se debe «bajo cualquier circunstancia» (esto es, incondicionalmente) aferrarse a «conceptos claros» (respecto de la distinción entre verdadero y falso, lo compatible-incompatible en la religión o en la sociedad), y al mismo tiempo renunciar a un Incondicionado (revelación) y «negociar la distinción de nuevo una y otra vez». A mi entender no puede haber entre el aferrarse incondicionalmente a algo y «renegociarlo una y otra vez» una relación de tanto... como, sino sólo una relación de o bien... o bien. Un compromiso incondicional presupone la aceptación de un Incondicionado, en lenguaje bíblico, una «revelación» de la «voluntad divina». Pero Jan Assmann pretende sustituir el monoteísmo bíblico por un cosmoteísmo y se ubica con ello en una línea de tradición que él mismo describe con los términos «alquimia, cábala, hermetismo, neoplatonismo, espinosismo, deísmo y panteísmo»[3], y para la cual invoca entre otros en la literatura alemana a Goethe y al Romanticismo temprano. Pero, según mi contraargumentación, con ello Assmann desecha una base (la distinción entre verdadero y falso en religión) que precisamente le es necesaria en el ámbito ético-político para mantener como verdaderas ciertas convicciones «bajo cualquier circunstancia» y consecuentemente rechazar otras convicciones como falsas.

Pero, ¿cómo se llega bajo el supuesto de una modernidad crítica de la religión a la aceptación de un Incondicionado y con ello a la adhesión a una revelación de la voluntad divina? Assmann señala con su discurso en primera persona de plural de «ya no hemos de...» una premisa evidente de la historia de la cultura moderna: creer en la revelación es algo pasado de moda. «Nosotros» no podemos, esto es, no «hemos de» hacerlo por motivos intelectuales. ¿Es así en realidad? Aquí reside el núcleo del problema, que yo quisiera trasladar al primer plano de la discusión y que planteo desde una actitud solidaria de pensamiento compartido y no de sabelotodo, por supuesto con la convicción resuelta de que ha de ser tratado desde una línea distinta de interpretación de la figura de Moisés en lo que respecta a la historia intelectual y literaria. Yo quisiera presentar una mnemohistoria diferente y hablar de las situaciones históricas de crisis en las cuales la «distinción mosaica» fue de importancia vital, en las cuales la orientación hacia lo Incondicionado («revelación») y la vinculación con un Absoluto –siendo muy consciente de la crítica de la religión mo-

[3] J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Múnich, 1998, p. 279.

derna– jugó un papel de resistencia contra la injusticia y la profanación de la humanidad: Heinrich Heine y Thomas Mann.

## II

Si ha habido en la literatura alemana un panteísta o «cosmoteísta» entusiasta en un periodo de su vida entre 1831 y 1848 se trata de Heinrich Heine. He tratado sobre esto con detalle en otro lugar, de modo que me permitiré aquí ofrecer un esbozo sucinto[4]. Mientras que en su opinión el judaísmo y el cristianismo o bien minusvaloran o bien rechazan todo lo material, corporal, mundano en aras del espíritu, Heine opta por el panteísmo de procedencia espinosista: «Todo lo que es», tanto espíritu como materia, es «igualmente divino», y «quien ofende a la santa materia es igual de culpable que quien peca contra el espíritu santo»[5]. Pero si todo lo que existe es divino, entonces también se da en los hombres la conciencia de su «divinidad», y justamente en eso es Heine un ilustrado de coherencia radical, que no aboga meramente por los derechos humanos de los pueblos, sino por los «derechos divinos de los hombres», que no tiene ante los ojos la visión de un mero gobierno de los pueblos sino de una «democracia de dioses igualmente poderosos, santos y dichosos»[6]. Por esto Heine no tiene, en esta fase de su desarrollo, ningún escrúpulo en servirse excesivamente del reservorio de la mitología y la religión para pintar su visión de futuro, no con fines de distancia paródica, sino con entusiasmo estético y sobreexcitación de sus ideas políticas. Y todos los motivos de su «religión de la felicidad», el helenístico, el anticristiano, el serafínico, el utópico, la fantasía de divinización en todas sus formas, incluso la idea de «emancipación», que acarició durante tanto tiempo, y de lucha por la liberación de la humanidad, todos ellos se pueden resumir –siguiendo el innovador estudio

---

[4] K.-J. KUSCHEL, *Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe*, Düsseldorf, 2002.

[5] H. HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en *Sämtliche Schriften in 12 Bänden*, ed. por K. Briegleb, Múnich-Viena, 1976, vol. 5, p. 566. A continuación se citará según esta edición, con número arábigo el número del volumen y la página. Las *Cartas* se citarán según la edición secular, con número romano el número del volumen más el número de página: H. HEINE, *Säkularausgabe der Werke - Briefwechsel - Lebenszeugnisse*, ed. del Nationalen Forschungs und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur en Weimar y el Centre Nacional de la Recherche Scientifique en París, Vols. XX-XXVII (Berlín - París, 1972-1976). Los *Lebenszeugnisse* se citarán según la edición en dos volúmenes de M. WERNER (ed.), *Begegnungen mit Heine. Berichte der Zeitgenossen*, vol. I (1787-1846), vol. II (1847-1856), Hamburgo, 1973, con W + número romano para el volumen + página.

[6] 5, p. 570.

sobre Heine de Dolf Sternberg– en este punto: «la abolición del pecado, o mejor dicho, de la conciencia del pecado, el sacarse la espina clavada, la disolución de la ley moral y el destronamiento de los legisladores previos, la fundación de una felicidad autónoma puramente humana»[7].

En esta fase, Heine no trata demasiado de Moisés ni de la Biblia. En su panfleto contra Ludwig Börne (1840) –en el momento de apogeo de la época saint-simoniana– nos encontramos con una crítica de Moisés y de la Biblia según el esquema del espiritualismo y el sensualismo. Moisés y la Biblia responden de la inclinación a lo abstracto, la separación de espíritu y materia, el desgarramiento entre dios y mundo:

> Es un espectáculo curioso cómo el pueblo del espíritu se libera gradualmente de la materia y se espiritualiza por completo. Moisés proveyó al espíritu de baluartes materiales, por decirlo así, frente a los asaltos de los pueblos vecinos: en torno al campo en el cual él sembró espíritu, plantó la áspera ley ceremonial y una nacionalidad egoísta como un seto espinoso protector[8].

A partir del año 1848, Heine se ve confrontado con estremecedoras catástrofes tanto personales como políticas. El derrumbe viene tras una fase de autodivinización, autoveneración y autosobrevaloración. Los últimos ocho años de su vida se ve cruelmente obligado a permanecer en el lecho de la enfermedad, en la tumba de su colchón*, impedido en gran medida, casi ciego, con el cuerpo reducido al tamaño de un niño, enflaquecido hasta parecer un esqueleto y amortiguando sus dolorosos espasmos con opio. Los últimos ocho años también le fuerzan a despedirse de las ilusiones políticas. La irrupción de la enfermedad y el fracaso de la revolución en París coinciden. La ruina de su cuerpo y la ruina de determinado modelo de futuro político tienen lugar a la vez, en una macabra coincidencia de tiempo histórico y biográfico. Amargamente, ha de reconocer: «En igual medida en que la revolución retrocede, hace mi enfermedad los más graves progresos»[9].

En esta época tiene lugar una gran «conversión» en su vida, como el propio Heine la llama, «respecto de los asuntos divinos»[10]. Se trata de un giro hacia «dios nuestro padre»[11], de un «retorno al hogar que

---

[7] D. STERNBERGER, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, (1972). Con un apéndice, 1975, Fráncfort, 1976, pp. 287 s.

[8] 7, p. 41.

* Matratzengruft, término de Heine con el que se refiere a su lecho de enfermo. *[N. del T.]*

[9] XXIII, pp. 175.

[10] 5, p. 511.

[11] XXII, pp. 300 s.

es dios»[12], de un «redespertar del sentimiento religioso»[13], de una «evolución espiritual»[14] bajo el influjo de la Biblia hebrea[15]. Se vuelve conscientemente en contra de las diosas y dioses griegos («Despedida de Venus»[16]) y a favor del monoteísmo bíblico, hacia Jehová: «Mientras daba vueltas en el lecho, presa de convulsiones, tenía lugar afuera la terrible batalla de Junio (de la revolución del 48). El estruendo de los cañones desgarró mis oídos. Oí el griterío de los moribundos; vi a la muerte segar con su guadaña despiadada a la juventud parisina. En tales espantosos momentos el panteísmo no es suficiente; en ellos es preciso creer en un dios personal, en una continuidad más allá de la tumba»[17].

El punto culminante de la autoexplicación de esta conversión son las *Confesiones* de Heine de 1854, en las cuales Moisés sí pasa a tener un papel decisivo. Si bien «anteriormente Moisés no había agradado particularmente» a Heine, ahora reconoce en él el mayor modelo[18]. Puede decirse también que Heine –forzado por las catástrofes personales y políticas– consuma ahora de manera consciente la distinción mosaica:

1. Anteriormente Heine había considerado a Moisés responsable de la separación del pueblo de Israel del resto de la humanidad y había despreciado al judaísmo por su hostilidad frente al arte, privilegiando frente a él al «espíritu helénico». Ahora descubre en Moisés al *gran artista* de *auténtico espíritu artístico*, con la salvedad de que Moisés no creó en el ámbito plástico obras de arte de ladrillo y granito, sino hombres, pirámides de hombres, obeliscos de hombres. A partir de una «pobre tribu de pastores» Moisés creó un «gran pueblo, eterno, santo, un pueblo de dios». Ya no se habla de la «situación de aislamiento» de Israel, de «espantosa oposición» ni de «baluarte material». Ahora el pueblo judío se convierte en el «modelo» para todos los demás pueblos, en el «prototipo» de toda la humanidad en lo que respecta al derecho y a la moralidad[19].

2. Anteriormente Heine había despreciado al judaísmo por su supuesta incapacidad para la vida y por su ascetismo hostil al mundo, y había ensalzado el ideal de belleza de los griegos. Ahora ya no enfatiza la incapacidad para la vida de un pueblo envejecido y supera-

---

[12] 11, p. 182.
[13] 11, pp. 482, 483.
[14] 11, p. 479.
[15] 5, pp. 512 s.
[16] Cfr. 11, p. 184.
[17] W II, p. 155. Cfr. también 11, p. 182.
[18] 11, p. 480.
[19] 11, p. 481.

do en lo que respecta a la historia de la religión, sino su capacidad de permanencia y su disposición para la lucha «en todos los campos de batalla del pensamiento», su moralidad y su capacidad de sufrimiento[20].

3. Anteriormente Heine había criticado duramente al judaísmo por su autoaislamiento del mundo y lo había enfrentado al cosmopolitismo de Jesús. Ahora reconoce en Moisés el *origen de la libertad en la historia de la humanidad* (¡nada de esclavitud!), la justicia social (¡reparto justo de la propiedad!) y derechos humanos (¡igualdad para todos!). Ahora piensa que «ya Moisés» había sido un «socialista», incluso *antes* de Jesucristo, de quien se atestigua que «¡no había habido en verdad ningún socialista» que «fuese más terrorista que nuestro Señor y Salvador!»[21].

4. A esta nueva valoración positiva de Moisés corresponde también aquí una valoración positiva de la *Biblia como libro de instrucción de la humanidad*. Las Escrituras ya no serán criticadas por favorecer el espiritualismo, el ascetismo, el aislacionismo, sino por el contrario, serán alabadas por haber permitido que el pueblo judío se *distinguiese* de los demás pueblos, construyendo algo Propio, algo Distinto. Ahora los momentos de alteridad no son echados en cara con reproche a Israel, sino que son valorados positivamente como *perfil propio inconfundible*. ¡Ahora se dice sobre los países vecinos paganos y los pueblos vecinos que han sostenido los «más voluptuosamente variopintos y ardientes cultos a la naturaleza» y que han sumergido su existencia en el «júbilo báquico de los sentidos», mientras Israel ha permanecido «piadosamente sentado bajo su higuera» cantando las «alabanzas del dios invisible»! ¡«Virtud y justicia» ha ejercido Israel, mientras que «en los templos de Babilonia, Nínive, Sidón y Tiro se celebraban sangrientas e impúdicas orgías», cuya «descripción aún hoy nos pone los pelos de punta»![22]. No, lo «auténtico, inmortal y verdadero» ha de poder prosperar hoy, la «moralidad del antiguo judaísmo», como un día prosperó «en el Jordán y en los altos del Líbano». «No son necesarios palmeras ni camellos para ser bueno, y ser bueno es mejor que la belleza»[23]. *Ser bueno es mejor que la belleza*: esta frase es la cumbre de un proceso de transformación, que comenzó con el abandono del panteísmo y que se vio acelerado por el redescubrimiento del «dios de nuestros padres» y la revalorización de la figura de Moisés. La experiencia de la catástrofe forzó a la distinción mosaica, a pesar de toda la crítica religiosa moderna, porque proporcionó una orientación fiable en la crisis, una manera incondicionada de medir la conducta y un hogar espiritual. El rastro en la memo-

[20] 11, p. 481.
[21] 11, p. 488.
[22] 11, p. 485.
[23] 11, p. 486.

ria de «Moisés» es descifrado en virtud de la *longue durée* con la que el hombre pretende sobrevivir espiritualmente en el caos.

## III

Este ejemplo reaparece de nuevo, aunque otra vez transformado, en otra interpretación literaria de Moisés: en Thomas Mann, formulado en su relato *Las tablas de la ley,* que data de 1943 durante su exilio californiano en Pacific Palisades. También en este caso únicamente es posible un sucinto esbozo[24]. La ocasión externa de su producción fue la oferta de un agente literario a autores conocidos del momento de componer un texto sobre los diez mandamientos y su perversión a manos del fascismo de Hitler. Thomas Mann aceptó, agradándole en ese momento dedicarse a un tema bíblico, después de haber pasado dieciséis años de dedicación intensiva a la historia bíblica de José. Los registros en su diario dan cuenta de las circunstancias temporales que rodean la producción del relato: guerra en todos los frentes y con ella, horrorosas masacres de pueblos enteros, una profanación de la humanidad como nunca había habido hasta entonces.

Para que la conexión interna entre texto y contexto sea plausible, el autor escribe según la premisa de que el fascismo alemán, considerado desde el punto de vista intelectual y moral, es la negación de la ley moral judeocristiana. A él pretende oponer la obligatoriedad incondicional y universal de una ley moral de la humanidad. Pero, ¿de dónde tomarla? ¿Y cómo imponerla? Thomas Mann recurre, no por casualidad de manera semejante a Heine, con quien él se compara retrospectivamente[25], a material bíblico, y precisamente al material bíblico que trata de moralidad concreta: los diez mandamientos. Estos mandamientos son ahora para él «lo eterno brevemente resumido», la «quintaesencia de la dignidad humana», el «alfa y omega del comportamiento humano»[26]. Eso es lo que necesitaba entonces: lo obligatorio y vinculante en la humanidad. Y sabía que eso lo proporcionan principalmente las grandes tradiciones religiosas.

---

[24] He interpretado detalladamente este relato –también incluyendo la investigación actual– en K.-J. KUSCHEL, «Weltethos und die Erfahrungen der Dichter. Thomas Manns Suche nach einem "Grundgesetz des Menschenanstandes"», en H. Küng y K.-J. Kuschel (eds.), *Wissenschaft und Weltethos*, Münich - Zúrich, 1998, pp. 455-492.

[25] Th. MANN, «Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans» [1949], en *Doktor Faustus/Die Entstehung des Doktor Faustus*, Fráncfort, 1981, p. 690. Sobre la influencia de Heine en Thomas Mann cfr. V. HANSEN, «Thomas Manns Erzählung "Das Gesetz" und Heines Moses-Bild», *Heine-Jahrbuch* 13 (1974), pp. 132-149.

[26] Todas estas formulaciones en Th. MANN «Das Gesetz», en *Späte Erzählungen*, Fráncfort, 1981, pp. 390, 393, 395, 404.

La mera posibilidad de llegar a semejante ultraje a la humanidad se debía, en opinión de Thomas Mann, entre otras cosas, al carácter permanentemente amenazante y a la predisposición al instinto de la humanidad, ideas que él mantuvo durante toda su vida, en una antropología pesimista influida por Schopenhauer que trasladó a sus obras una y otra vez. Así, también su texto sobre Moisés está atravesado por la pregunta: ¿Cómo logra un hombre determinado por la sensualidad y la pasión dar forma a su vida, dominarse a sí mismo y ser responsable ante la comunidad? El relato es, por ello, una nueva exploración en los difíciles terrenos de la ética y la estética. Era preciso aclarar: ¿cómo un hombre consigue, a pesar de todos los desgarramientos y pasiones, a pesar de toda irracionalidad y absurdidad, circunscribirse a lo moral, e imponer después también la moralidad a la comunidad de su pueblo?

Retengamos dos ideas básicas características:

1. Si seguimos a un artista como Thomas Mann, el surgimiento de la moralidad presupone la experiencia de la ambivalencia de lo sensible; la tensión hacia el orden presupone el enfrentamiento con el desorden; el anhelo de lo obligatorio presupone la lucha con el caos. Lo puro y sagrado en el hombre está continuamente en lucha con el carácter impulsivo ajeno al espíritu y el ciego afán de vivir. Lo espiritual y lo moral no está asegurado de una vez por todas ni es natural; más bien está siempre bajo la amenaza de verse despojado del poder por la naturaleza pecadora de la voluntad del hombre. Y precisamente esto es lo que nadie puede mostrar mejor que un artista: hombres vacilando entre el instinto y el espíritu, entre la ciega voluntad de vivir y la autodisciplina ética, lo moral ha de imponerse una y otra vez frente a lo amoral, lo desenfrenado y lo caótico.

2. Evidentemente, también la opresión del dolor de una experiencia histórica, el trabajo de duelo por la traición a la humanidad y lo horroroso de crueldades y brutalidades que ya no se tenían por posibles, son necesarios para que la voluntad de ética se abra paso. Y Thomas Mann había experimentado todo esto al enfrentarse al «crimen capital» del fascismo. Dicho de manera básica: junto a la comprensión de la complejidad de la estructura instintiva humana es necesario también el reto histórico para que se ponga en práctica una determinación a favor de la humanidad, individual y colectivamente. Se requiere evidentemente de una experiencia de ruptura de la civilización para que los hombres estén dispuestos, sin ninguna sobrecomplejidad intelectual o cinismo menospreciador del hombre, a comprometerse por un *ethos* común. Se requiere evidentemente la experiencia de la perversión del bien para que categorías como «bueno» y «malo» mantengan una nueva plausibilidad.

Si se revisa la historia de la obra de Thomas Mann, no puede haber ninguna duda de que en asuntos de ética él mismo pasó por un

proceso semejante al de su Moisés «artista». En primer lugar, la lucha contra el «enemigo de la humanidad» le había obligado, a pesar de toda ironía artística y todo juego estético, a tomar postura en el problema del bien y el mal. En un discurso de 1939 sobre el «Problema de la libertad» Thomas Mann informa con franqueza sobre la transformación a la que se ha sometido:

> Les he hablado de verdad, derecho, decencia cristiana, democracia; mi juventud puramente estética se habría avergonzado de tales palabras, las habría percibido como de mal gusto y de espíritu poco distinguido. Hoy las digo con alegría insospechada. Porque la situación del espíritu ha cambiado singularmente sobre la tierra. Una época de retroceso civilizador, de ilegalidad y anarquía ha irrumpido en la vida exterior de los pueblos; pero incluso a pesar de ello, por muy paradójico que suene, el *espíritu* ha entrado en una época *moral*, es decir: en una época de la simplificación y de la distinción carente de soberbia de bien y mal. Sí, sabemos de nuevo qué es bueno y qué es malo. El mal se nos ha revelado en una manera tan grosera y vil que nos hemos visto obligados a reconocer la dignidad y la sencilla belleza del bien, de modo que hemos cobrado ánimo y no vemos ningún detrimento de nuestra elegancia en admitirlo[27].

Es singular el desgarramiento irónico con que suena aquí la palabra «simplificación». Este autor era demasiado complejo como para no comprender la reducción de la complejidad que una decisión entre «bien» y «mal» exige. Por ello podía Thomas Mann invertir la relación irónicamente. La época del fascismo fue para él en el fondo una época moralmente buena, porque en cierto modo la inequívoca perversión de la humanidad obligó a la decisión moral a un artista originariamente escrupuloso frente a ella.

Pero, ¿cómo se puede implantar obligatoriedad en lo moral sin dios, sin revelación? Thomas Mann es consciente de este problema. Así pues, su relato muestra inevitablemente la ironía moderna en todas partes donde el narrador trata de lo «divino». Todo geocentrismo bíblico es roto irónicamente por el antropocentrismo moderno. Moisés es en Thomas Mann desde un principio sujeto de su creencia en dios; ésta no es producto de la revelación, sino de la «reflexión». Tiene lugar una inversión de la perspectiva bíblica; no es dios quien elige para sí a un pueblo puro, santo y separado, sino que es el hombre Moisés quien lo hace. ¡La creencia en dios es trabajo de la conciencia!

---

[27] Th. MANN, «Das Problem der Freiheit» [1939], en *Essays*, vol. 5 (Deutschland und die Deutschen 1938-1945), ed. por H. Kurzke y S. Stachorski, Fráncfort, 1996, pp. 73 s.

Derecho y ética son partes de una estrategia del gran individuo frente a una «masa infernal». Todo lo teológico es desplazado a lo psicológico, todo lo maravillosamente divino es desplazado a lo interesante psicológicamente. Y a pesar de ello Thomas Mann permite a su Moisés hablar de dios, pero de tal modo, que el dilema de la modernidad con respecto a la fundamentación e imposición de lo moral destaca claramente bajo el recurso a un Incondicionado:

1. Por un lado, tras la Ilustración, en particular tras la crítica de la religión de Feuerbach, Nietzsche y Freud, la creencia en dios es desenmascarada en tanto que ilusión. Pero necesita evidentemente ser reactivada para la implantación de lo moral. El proceso no puede ser más paradójico: un dios, que es en función del hombre, deja de ser dios. Pero este dios es requerido de nuevo como motivación y fundamentación última de lo moral, sin lo cual es evidente que el hombre no puede ser hombre. Este dilema es irrenunciable; es una señal permanente de la modernidad.

2. Quien reflexiona sobre lo moral se encuentra ante el dilema de la ironía y el *pathos*. Por un lado el ilustrado conoce la inevitable estructura de los instintos humanos y la sospechosa genealogía de la moral. Pero al mismo tiempo reconoce la necesidad histórica de un *ethos* vinculante y obligatorio, precisamente en las épocas de catástrofes, de obcecación colectiva y de ultraje a lo moral. También este dilema es insoluble; también él pertenece a la fisonomía moral de la modernidad.

3. La ironía no surge de un mero espíritu sarcástico, sino que es expresión de una colisión entre dos estadios de la conciencia: el premoderno y el moderno. Pero el hecho de que el texto premoderno esté «cargado» de una pretensión de verdad exclusiva surge a través de un tratamiento crítico de una ruptura irónica. Pero éste no anula el texto, sino que le permite seguir siendo válido como posibilidad. El distanciamiento irónico de lo autoritario es una manera de humanizarlo. Los textos «sagrados» pierden el aura de lo Incuestionado, lo eternamente válido, lo que exige sumisión, y se convierten en modelos, en realidad posible. Pero el pensar según modelos está por principio abierto a la transformación.

Así, el relato de Thomas Man *Las tablas de la ley* puede leerse como expresión de una *ruptura permanente de la conciencia moderna*. Lo moral se afirma decididamente, pero sólo por el precio de su distanciamiento irónico, dado que se conocen las condiciones discrepantes de su surgimiento. Al mismo tiempo, cuanto más necesaria es la afirmación de un *ethos* universalmente vinculante, más conscientes somos de sus amenazas permanentes y de su posible carácter imaginario. Pues el análisis de las condiciones de su surgimiento no ha

de ser realizado por aquellos que pretenden «sacudirse de encima» o «derribar» por completo la civilidad humana. Quien en el espíritu de Voltaire narra la historia previa de las leyes morales, no pertenece a sus negadores. Recorre, en tanto que moralista crítico, una tercera vía entre el moralismo acrítico y el nihilismo cínico. El saber acerca de la genealogía de la moral presentado irónicamente no constituye, así pues, un motivo para no presentar batalla a los destructores y profanadores de lo moral. La conciencia del pecado no es una ideología puramente represiva, de la que podamos responsabilizar en bloque al monoteísmo. Thomas Mann muestra, por el contrario, hasta qué punto el monoteísmo puede llegar a ser una fuerza para implantar lo moral frente a los negadores y ultrajadores sin conciencia del *ethos*.

¿Qué conclusiones resultan de aquí referentes al diálogo con Jan Assmann? Hay desafíos históricos en los que la distinción mosaica entre falso, bueno y malo en la religión y la ética exige tomas de postura radicales, esto no es nada nuevo. Los hombres han de confiar en una «revelación fijada de una vez por todas» por sus convicciones, pero ya no pueden aceptar una idea de revelación sin las premisas espirituales de la crítica de la religión moderna. La adopción de compromisos incondicionados presupone la adopción de un Incondicionado. Pero a la comprensión de lo Incondicionado pertenece la autoformación en libertad, no la alienación heterónoma. Heinrich Heine y Thomas Mann proyectaron tal camino.

# ÍNDICE GENERAL

*Introducción* ..... 7

I. La distinción mosaica y el problema de la intolerancia ..... 15
¿Cuántas religiones hay tras el Antiguo Testamento?, 15 – ¿Qué es verdad?, 18 – Intolerancia, violencia y exclusión, 22 – Construcciones del otro: la sátira religiosa, 30

II. Monoteísmo, ¿una contrarreligión contra qué? ..... 39
Monoteísmo *versus* politeísmo, 39 – Akhenatón y Moisés: monoteísmo egipcio y monoteísmo bíblico, 44 – Monoteísmo como anticosmoteísmo, 47 – El monoteísmo como teología política: ética, justicia, libertad, 52 – Derecho y moral en el mundo «pagano» y la teologización de la justicia en el monoteísmo, 57

III. La lucha de los recuerdos. Entre idolatría e iconoclastia .. 67
La leyenda de los leprosos y el trauma egipcio de Amarna, 67 – Iconoclastia e iconolatría, 79 – *Theologia prisca* y la superación de la distinción mosaica, 88 – La intensificación de la distinción mosaica y el surgimiento de la paganología, 93

IV. Sigmund Freud y el progreso en la espiritualidad ..... 99
La opción judía y la opción griega, 101 – El trauma del monoteísmo: hermenéutica analítica y mnemohistoria, 104 – La prohibición de las imágenes como progreso en la espiritualidad, 112

V. Las consecuencias psicohistóricas del monoteísmo ..... 121
El «scriptural turn»: del culto al libro, 121 – Cripta, 126 – La invención del hombre interior, 129 – Contrarreligión y el concepto de pecado, 131

*Conclusión* ..... 135

Rolf Rendtorff. Egipto y la «distinción mosaica» ..... 141
Erich Zenger. ¿Cuál es el precio del monoteísmo? ..... 153
Klaus Koch. ¿El monoteísmo como chivo expiatorio? ..... 163
Gerhard Kaiser. ¿Fue el Éxodo el pecado original? ..... 177
Karl-Josef Kuschel. Moisés, el monoteísmo y la cultura moderna ..... 203

# AKAL/UNIVERSITARIA

## TÍTULOS PUBLICADOS

1 Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*
2 Clark, Grahame. *Arqueología y sociedad*
5 Marazzi, Massimiliano. *La sociedad micénica*
7 Klima, Josef. *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia*
8 Finley, Moses I. *Estudios sobre Historia Antigua*
9 Weber, Max / *et alii*. *La transición del esclavismo al feudalismo*
10 AA.VV. *Estudios sobre la Revolución francesa y el final del Antiguo Régimen*
11 Bianchi Bandinelli, Ranuccio. *Del Helenismo a la Edad Media*
12 García-Posada, Miguel. *Lorca: interpretación de Poeta en Nueva York*
15 Tomachevski, Boris. *Teoría de la literatura*
16 Samarkin, V. V. *Geografía histórica de Europa occidental en la Edad Media*
17 Zeigarnik, B. V. *Psicopatología*
18 Rozet, I. M. *Psicología de la fantasía*
19 Weber, Max. *Historia agraria romana*
25 Mossé, Claude. *Historia de una democracia: Atenas. Desde sus orígenes a la conquista de Macedonia*
26 Fernández Ubiña, José. *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*
28 García Valdés, Alberto. *Historia y presente de la homosexualidad*
29 Sanmartín Arce, Ricardo. *La Albufera y sus hombres*
31 Perroy, Édouard. *La Guerra de los Cien Años*
33 Cabrera Bazán, José. *Contrato de trabajo y ordenamiento jurídico*
34 Contreras, Jaime. *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia. Poder, sociedad y cultura*
37 Durkheim, Émile. *El suicidio*
38 Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*
39 Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*
45 Bianchi Bandinelli, Ranuccio. *Introducción a la arqueología*
46 Detienne, Marcel. *Los jardines de Adonis*
52 Huetz de Lemps, Alain. *La vegetación de la tierra*
55 Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*
56 Oliva, Pavel. *Esparta y sus problemas sociales*
57 Gimeno Sacristán, José (coord.). *La enseñanza: su teoría y su práctica*

58 Lerena, Carlos. *Reprimir y liberar. Crítica sociológica de la educación y de la cultura contemporáneas*
60 Alcaide, M. *Las nuevas formas de organización del trabajo*
61 Sahlins, Marshall. *Economía de la Edad de Piedra*
62 AA.VV. *Manual de Radio-Higiene*
64 Simon, Bennett. *Razón y locura en la antigua Grecia. Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*
66 Soly, Hugo / Lis, Catharina. *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*
67 Saintyves, Pierre. *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*
68 Lienhardt, Gotfrey. *Divinidad y experiencia*
70 Ackerknecht, Erwin H. *Medicina y antropología social*
71 Goody, Jack. *La domesticación del pensamiento salvaje*
75 Moral, José Antonio / Raymond, Henry. *La acumulación de capital y su crisis*
76 Pope-Hennessy, John. *El retrato en el Renacimiento*
77 Fernández, Mariano. *Trabajo, escuela e ideología*
79 Fernández, Mariano. *Marxismo y sociología de la educación*
80 Marrou, Henry-Irenee. *Historia de la educación en la Antigüedad*
81 Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*
85 Bermejo Barrera, José Carlos. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*
86 Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*
87 Utchenko, L. *Cicerón y su tiempo*
88 AA.VV. *Hacia una nueva Historia*
89 Bardin, Laurence. *Análisis de contenido*
90 Godelier, Maurice. *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*
91 Álvarez Méndez, Juan Manuel (ed.). *Teoría lingüística y enseñanza de la lengua. Textos fundamentales de orientación interdisciplinar*
92 Luria, Alexander Romanovich. *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*
96 AA.VV. *El modo de producción esclavista*
97 Avdiev, V. I. *Historia económica y social del Antiguo Oriente I. El Egipto faraónico*
98 Avdiev, V. I. *Historia económica y social del Antiguo Oriente II. Reinos y Estados del II y I milenios*
99 Palazuelos, Enrique (coord.). *Las economías capitalistas durante el periodo de expansión (1945-1970)*
100 Gschnitzer, Fritz. *Historia Social de Grecia. Desde el periodo Micénico hasta el final de la época Clásica*
101 Apple, Michael W. *Ideología y currículo*
102 Roux, Georges. *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*
103 Kappler, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*
104 Pomeroy, Sara B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*
105 Cumont, Franz. *Las religiones orientales y el paganismo romano*
107 Bachofen, Johann Jakob. *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*
111 Rodríguez, Juan Carlos / Salvador, Álvaro. *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana*
114 Schlosser, Julius von. *Las cámaras artísticas y maravillosas del Renacimiento tardío*
115 Bloch, Marc. *La sociedad feudal*
116 Álvarez Méndez, Juan Manuel. *Didáctica de la lengua materna. Un enfoque desde la lingüística*

118 Willis, Paul. *Aprendiendo a trabajar*
120 Humbert, Henri. *Los celtas y la civilización céltica*
121 Manfred, Albert. *Napoleón Bonaparte*
122 Vial, Jean. *Juego y educación. Las ludotecas*
123 Forrest, W. G. *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega entre el 800 y el 400 a.C*
124 Bernstein, Basil. *Clases, códigos y control I. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*
125 Bernstein, Basil. *Clases, códigos y control II. Hacia una teoría de las transmisiones educativas*
126 Collins, Randall. *La sociedad credencialista. Sociología histórica de la educación y la estratificación*
130 Châtelet, François / Mairet, Gérard (eds.). *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*
132 Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Mahoma*
133 Bodelón, Serafín. *Literatura latina de la Edad Media en España*
134 Alcina Franch, José (ed.). *Arqueología antropológica*
137 Santos Guerra, Miguel Ángel (coord.). *Hacer visible lo cotidiano. Teoría y práctica de la evaluación cualitativa de los centros escolares*
138 Viñaofrago, Antonio. *Innovación pedagógica y racionalidad científica. La escuela graduada pública en España (1898-1936)*
139 Llinares, María del Mar. *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*
140 Lisón Tolosana, Carmelo. *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental I*
141 Lisón Tolosana, Carmelo. *Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II*
142 Contreras Domingo, José. *Enseñanza, currículum y profesorado*
143 Rodríguez, Juan Carlos. *Teoría e historia de la producción ideológica*
145 Canfora, Luciano. *Ideología de los estudios clásicos*
146 Halphen, Louis. *Carlomagno y el Imperio carolingio*
148 Palazuelos, Enrique (coord.). *Estructura económica capitalista internacional. El modelo de acumulación de posguerra*
149 Maíllo Salgado, Felipe. *Crónica anónima de los Reyes de Taifas*
150 Reig Tapia, Alberto. *Violencia y terror*
151 Cantarella, Eva. *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*
152 Bermejo Barrera, José Carlos. *Fundamentación lógica de la Historia*
153 Bourdé, Guy / Martin, Hervé. *Las escuelas históricas*
155 Vidal-Naquet, Pierre. *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*
156 Sánchez Ortega, M.ª Helena. *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*
158 Lisón Tolosana, Carmelo. *Individuo, estructura y creatividad. Etcpeyas desde la antropología cultural*
159 Lockhart, James / Schwartz, Stuart B. *América Latina en la Edad Moderna*
160 Barja de Quiroga, Gustavo. *Fisiología animal y evolución*
161 Febvre, Lucien. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*
162 Eisenstein, Elizabeth. *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*
163 Bermejo Barrera, José Carlos. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*
164 Munck, Thomas. *La Europa del siglo XVII. 1598-1700*
171 Sartre, Maurice. *El Oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)*

172 Sainero, Ramón. *La literatura angloirlandesa y sus orígenes*
173 Rodríguez, Juan Carlos. *Lorca y el sentido*
174 Bermejo Barrera, José Carlos. *Entre historia y filosofía*
175 García Rivera, Gloria. *Didáctica de la literatura para la Enseñanza Primaria-Secundaria*
176 Monleón, José B. (ed.). *Del franquismo a la posmodernidad. Cultura española 1975-1990*
177 Cantarella, Eva. *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*
178 Mackenney, R. *La Europa del siglo XVI. Expansión y conflicto*
179 Bermejo Barrera, José Carlos / Reboredo, Susana / González García, Francisco Javier. *Los orígenes de la mitología griega*
180 Chaline, Jean. *Del simio al hombre*
181 Maíllo Salgado, Felipe. *Vocabulario de historia árabe e islámica*
182 Robins, Gay. *Las mujeres en el Antiguo Egipto*
183 Reiss, Katharina / Vermeer, Hans J. *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*
184 Grimal, Nicolas. *Historia del Antiguo Egipto*
185 Black, Jeremy. *La Europa del siglo XVIII. 1700-1789*
187 Waldmann, Peter. *Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos*
188 Duque, Félix. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*
189 Martos, Eloy / Mendoza, Antonio / López, Amando. *Didáctica de la lengua para la Enseñanza Primaria*
190 Moreno, Andrés / Vázquez García, Francisco. *Sexo y Razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*
191 Alcántara Sáez, Manuel / Abreu Fernández, Víctor / Cazorla Pérez, José / Fernández-Llebrez, Fernando / García Giráldez, Teresa / Hernández Bravo de Laguna, Juan / Montabes Pereira, Juan / Román Marugán, Paloma / Vilas Nogueira, José / Mella Márquez, Manuel. *Curso de partidos políticos*
192 Alpert, Michael. *Aguas peligrosas. Nueva historia internacional de la Guerra Civil española, 1936-1939*
193 Lamela Viera, M.ª del Carmen. *La cultura de lo cotidiano. Estudio sociocultural de la ciudad de Lugo*
194 Lowenthal, David. *El pasado es un país extraño*
195 Bethencourt, Francisco. *La Inquisición en la época moderna*
196 Richet, Denis. *La Francia Moderna. El espíritu de las instituciones*
197 Lisón Tolosana, Carmelo. *La Santa Compaña. Antropología cultural de Galicia IV*
198 García Quintela, Marco. *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana III*
199 Bouza, Fernando. *Cartas de Felipe II a sus hijas*
200 Bouza, Fernando. *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*
201 Bermejo Barrera, José Carlos. *Genealogía de la Historia. Ensayos de Historia Teórica*
202 Thomson, Garry. *Introducción a Brecht*
203 Al-Andalusī, Ṣā'id. *Libro de las categorías de las naciones. Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*
204 Bloch, Marc. *Historia e historiadores*
205 Canales, Esteban. *La Inglaterra victoriana*
206 Dickinson, Oliver. *La Edad de Bronce Egea*
207 Alcina Franch, José (ed.). *Evolución social*
208 Tsuru, Shigeto. *El capitalismo japonés. Algo más que una derrota creativa*
209 Fernández Vega, Pedro Ángel. *La casa romana*

210 Collins, Roger. *La Europa de la Alta Edad Media*
211 Gómez Espelosín, Francisco Javier. *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la Antigua Grecia*
212 Palazuelos, Enrique. *Contenido y método de la economía. El análisis de la economía mundial*
213 Blanco, Rogelio. *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*
214 Alcina Franch, José / Calés Bourdet, Marisa (eds.). *Hacia una ideología para el siglo xxi. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*
215 Hinrichs, Ernst. *Introducción a la historia de la Edad Moderna*
216 Núñez Seixas, Xosé-Manoel. *Entre Ginebra y Berlín. La cuestión de las minorías nacionales y la política internacional en Europa (1914-1939)*
217 Foucault, Michel. *Los anormales*
218 AA.VV. *Política de la nueva Europa. Del Atlántico a los Urales*
219 Campillo, Antonio. *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*
220 Detienne, Marcel. *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*
221 Little, Lester K. / Rosenwein, Barbara H. (eds.). *La Edad Media a debate*
222 Yun Casalilla, Bartolomé. *La gestión del poder. Corona y economías aristocráticas en Castilla (siglos xvi-xviii)*
223 Calame, Claude. *Eros en la Antigua Grecia*
224 Schmitt-Pantel, Pauline / Bruit Zaidman, Louise. *La religión griega en la polis de la época clásica*
225 Le Goff, Jacques (ed.). *San Francisco de Asís*
226 Iriarte Goñi, Ana. *De amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*
227 Díez, Fátima / Bermejo Barrera, José Carlos. *Lecturas del mito griego*
228 Gállego, Julián (ed.). *El mundo rural en la Grecia Antigua*
229 Foucault, Michel. *Hay que defender la sociedad*
230 Vigotsky, Lev Semenovich. *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*
231 Dosse, François. *Historia del estructuralismo (2 volúmenes)*
233 Bermejo Barrera, José Carlos. *¿Qué es la historia teórica?*
234 Hernández Sandoica, Elena. *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*
235 Signes Codoñer, Juan. *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*
236 Piedras Monroy, Pedro. *Max Weber y la crisis de las Ciencias Sociales*
237 Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*
238 Mckenzie, D. F. *Bibliografía y sociología de los textos*
239 AA. VV. *Nostalgia de una patria imposible*
240 Carlier, Pierre. *Homero*
241 Serna, Justo / Pons, Anaclet. *La historia cultural. Autores, obras, lugares*
242 Núñez Ruiz, Gabriel / Campos Fernández-Fígares, Mar. *Cómo nos enseñaron a leer*
243 Lisón Tolosana, Carmelo. *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*
244 Mudrovcic, María Inés. *Historia, narración y memoria. Debates actuales en filosofía de la historia*
245 Foucault, Michel. *El poder psiquiátrico*
246 Roldán, Concha. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*
247 Salinas de Frías, Manuel. *Los pueblos prerromanos de la península Ibérica*
248 Castillo Gómez, Antonio. *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la cultura escrita en los Siglos de Oro*
249 Vidal-Nayuet, Pierre. *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*

Ya sea cristiano, judío o musulmán, tolerante, ilustrado o fundamentalista, cualquier religión monoteísta es hija de una revolución religiosa acaecida hace aproximadamente 3.000 años: el paso de una multiplicidad de dioses al Dios único, absoluto y omnicomprensivo. Jan Assmann llama a ese desplazamiento la «distinción mosaica».

El autor describe los cambios fundamentales que determinaron la traumática ruptura que supuso el paso del politeísmo al monoteísmo, de una religión primaria comunitaria a otra secundaria de carácter universal. Este cambio no solamente tiene un sentido teológico, como transformación de la idea de Dios en cuanto a su universalidad, sino que también conlleva una vertiente política, con el paso de una religión cultual a una religión del libro. Pero no se trata únicamente de la superación del politeísmo como expresión de la multiplicidad cosmoteísta: lo decisivo de la distinción mosaica es el establecimiento de religiones ciertas y religiones falsas, del conocimiento verdadero y la ignorancia, de la creencia o increencia. La ruptura se establece sobre una excluyente unicidad religiosa. Que esta unicidad se haya convertido en el curso de nuestra historia en una excusa para el odio y la exclusión convierte este ensayo en una provocación cultural al fundamentalismo religioso.

Polémico y fascinante, en este ambicioso ensayo sobre los orígenes del monoteísmo Assmann sintetiza toda la concepción mnemohistórica que ya presentara en sus anteriores trabajos y combate aquellas opiniones que se han vertido en contra de la posición que mantuviera en *Moisés, el egipcio*. La presente edición incluye, además, un apéndice con cinco artículos de diferentes especialistas publicados al hilo de la controversia que sus teorías han suscitado.

**Jan Assmann** es profesor de Egiptología de la Universidad de Heidelberg. Entre sus numerosas publicaciones podemos destacar *Maat, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (1990) y *Herrschaft und Heil* (2000). En castellano ha publicado *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura* (Akal, 1995), *Moisés, el egipcio* (2003) y *Egipto. Historia de un sentido* (2005).

ISBN-13: 978-84-460-2233-6
ISBN-10: 84-460-2233-8

9 788446 022336

akal
EDICIONES
www.akal.com