

# La tradición monoteísta: omnipotencia, imagen y ley

Gonzalo Pérez Santonja

Máster en Filosofía de la Historia:  
Democracia y Orden Mundial



MÁSTERES  
DE LA UAM  
2019 – 2020

Facultad de Filosofía y Letras

# LA TRADICIÓN MONOTEÍSTA: OMNIPOTENCIA, IMAGEN Y LEY



Patxi Lanceros  
BIBES 14/09/2020

Trabajo de Fin de Máster: Filosofía de la historia: Democracia y Orden Mundial

Alumno: Gonzalo Pérez Santonja

Tutor: Patxi Lanceros Méndez

Universidad Autónoma de Madrid, 14 de septiembre 2020.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	3
<b>Cap.1. La filosofía de la historia en Jan Assmann: hacia una dialéctica de la memoria. ....</b>	<b>7</b>
<i>La mnemohistoria</i> .....	7
<i>La distinción mosaica</i> .....	8
<b>Cap.2: Objeciones a Assmann. El monoteísmo como recuperación del mundo. ....</b>	<b>11</b>
<b>2.1. Judaísmo, mortalidad y monarquía. ....</b>	<b>11</b>
<i>Volviendo a Freud</i> .....	11
<i>Inmortalidad y monarquía</i> .....	14
<b>2.2. La cuestión de las imágenes. ....</b>	<b>17</b>
<i>Los mandamientos</i> .....	18
<i>David Freedberg y el poder de las imágenes</i> .....	21
<i>La superioridad de la vista sobre el oído: la herencia griega de Freedberg</i> .....	23
<i>El significado de la imagen para la vista y el oído</i> .....	28
<i>Lo sexual y lo político (vista y oído)</i> .....	32
<i>Conclusiones</i> .....	34
<b>Cap.3: Sobre lo que Dios da: la Ley. ....</b>	<b>35</b>
<i>La exigencia ética y el vacío de autoridad</i> .....	36
<i>La Ley</i> .....	39
<i>Performatividad y silencio (I): el caso de Kafka</i> .....	41
<i>Performatividad y silencio (II): la ópera Moisés y Aarón, de Arnold Schönberg</i> .....	43
CONCLUSIONES Y COMENTARIO .....	47
<b>Bibliografía .....</b>	<b>51</b>

*“Es como si la humanidad se hubiera dividido entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar las masas para lograr ese fin) y aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas”*

Hannah Arendt<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

En el año 1938, un frágil Sigmund Freud se vio obligado a abandonar Viena, semanas después de la anexión nazi y tras varios interrogatorios a miembros de su familia por parte de la Gestapo. En sus manos, un libro arriesgado: un estudio sobre el origen del monoteísmo y la figura de Moisés, una primera (y última) incursión en el campo de la historiografía, publicada primero por artículos y finalmente en forma de libro bajo el título de *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (“El hombre Moisés y la religión monoteísta”) en el año 1939. La tesis principal de la primera parte de la obra, históricamente endeble, apuntaba a un origen egipcio de Moisés, cuya identidad real sería la de un jefe militar o sacerdote exiliado tras el fracaso de la religión fundada por el faraón Akenatón (Amenhotep IV). La segunda parte, más propia del maestro del psicoanálisis, analizaba el fenómeno histórico de la religión monoteísta partiendo de presupuestos de libros anteriores, como *Tótem y Tabú* (1913) o *El porvenir de una ilusión* (1927), y desgranaba las características fundamentales de la psique judía: un rechazo frontal de las prácticas mágicas y un impulso ético-espiritual.

Tras su publicación, las reacciones a la obra oscilaron entre la indiferencia y el abierto rechazo. Los que optaron por lo primero la consideraron una obra menor y errática, el último esfuerzo de un anciano obsesionado con una figura mítica cuya elección se antojaba algo arbitraria. Entre sus detractores, muchos alzaron la voz contra un libro que desestabilizaba la identidad judía en el momento menos indicado. En las décadas posteriores, el libro siguió considerándose relativamente irrelevante o extraño (en ocasiones inapropiado), y por parte de la comunidad historiográfica fue ampliamente desacreditado.

Así fue hasta los años noventa del siglo pasado, donde la obra vivió un verdadero renacer tras una serie de publicaciones. La primera fue el estudio de Yosef Hayim Yerushalmi, titulado *El moisés de Freud: judaísmo terminable e interminable* (1991), donde el historiador reconstruía la

---

<sup>1</sup> Arendt, H.: *Orígenes del totalitarismo*, Alianza: Madrid, 2006. p. 25

identidad judía de Freud y le otorgaba un peso mucho mayor de lo reconocido hasta el momento. Esta influyente obra vino seguida por otra de Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (1996), y por *Freud y el legado de Moisés* (1998) de Richard Bernstein. Jan Assmann, con su obra *Moisés, el egipcio* (1997) y su continuación, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* (2003), pertenece sin duda a este elenco de autores que a partir de (o contra) el último libro de Freud se lanzaron a investigar el monoteísmo y su significado, esta vez desde el campo de la historia.

El egiptólogo y pensador investiga con detalle el paso de lo que él llama el cosmoteísmo al monoteísmo. Las teorías que el alemán desarrolla en las obras mencionadas (y en su reciente publicación, *Violencia y monoteísmo*, 2009) van a oírse como el bajo continuo a lo largo de este trabajo. En su pensamiento, a parte de la influencia patente (en el objeto y la forma) de Freud, cabe destacar la del filósofo y sociólogo Jacob Taubes (1923-1987), editado por el matrimonio Assmann<sup>2</sup> y germen de su original perspectiva histórica. También es importante mencionar a René Girard y, en particular, su influyente *La violencia y lo sagrado* (1972), aunque sólo sea para entender *contra quién* piensa Assmann.

Más allá de la recuperación del libro final de Freud, la obra de Assmann se enmarca, a su vez, dentro de una corriente más amplia que surge como la respuesta teórica al creciente aumento de la violencia con justificaciones religiosas, particularmente palpable en Oriente medio a partir de los años ochenta. La violencia religiosa pasó entonces a ocupar una importancia central en la vida de los países “occidentales”, cuyo sector más reaccionario estipuló con Samuel P. Huntington la imposibilidad de la convivencia entre religiones, y cuyo sector más progresista teorizó sobre la responsabilidad y la culpa en el contexto de la revisión de la colonización europea. Muchos científicos de la religión, sociólogos y filósofos, investigaron entonces las conexiones entre violencia y religión, centrándose en aspectos como la iconoclastia o los inconvenientes de la noción monoteísta de verdad para la convivencia entre culturas.

En este contexto se escribieron y publicaron los textos más importantes que usaré para este trabajo, incluyendo la obra de Assmann. Así, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y teoría de la respuesta* (1992) de David Freedberg, analiza la cuestión de las diferentes respuestas a la contemplación de imágenes, e *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto*

---

<sup>2</sup> La propia Aleida Assmann ha investigado ampliamente sobre la memoria cultural y el trauma en la civilización occidental antes que Jan.

*milenario*(1989), de Moshe Halbertal y Avishai Margalit, estudia la noción de idolatría en la tradición judía y su importancia para sus relaciones con otras religiones y tradiciones. Se trata de dos libros exhaustivos y completos, que pueden considerarse hoy en día como clásicos. En las dos primeras partes de mi trabajo, he optado por este modelo de bibliografía: trataré directamente con libros canónicos y extensos, y no utilizaré apenas artículos de revistas especializadas, con todos los inconvenientes y ventajas que esto pueda acarrear. A este tipo de referencias pertenecen también las teorías de Assmann o el inacabado libro de Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (1975), una obra que abarca gran parte de la tradición filosófica occidental.

Por tanto, a pesar de la aparente amplitud de los temas a tratar (monoteísmo, judaísmo, imágenes, ley, violencia) la investigación se enmarca dentro del diálogo con una corriente muy delimitada en el tiempo (finales de los ochenta y años noventa), cuyo surgimiento se explica por una serie de preocupaciones en torno al aumento de los conflictos religiosos. Ésta, a su vez, en cierto modo dialoga con una serie de pensadores, científicos, e historiadores (entre los que se encuentra el viejo Freud, pero también Schönberg o Mann) que se dedicaron a la figura de Moisés a comienzos del siglo XX en el mundo alemán, en pleno apogeo del antisemitismo y de la violencia<sup>3</sup>. Y, por supuesto, el diálogo se extiende a los textos sagrados del judaísmo, y hacia algunas de sus interpretaciones más célebres, como las de Maimónides o Yehuda Halevi. Con respecto a las ediciones usadas en este sentido, para el Pentateuco tratamos con la versión bilingüe de la editorial Sinaí, a cargo de Moisés Katznelson (2005), y para el resto de la Tanaj usaremos la Biblia de Luis Alonso Schökel (2011), a excepción del libro de *Job*, que citaremos a partir de la traducción de Julio Treballe y Susana Pottecher (Trotta, 2012). Las referencias a la Tanaj se indicarán normalmente entre paréntesis después de cada cita, indicando el libro, capítulo y versículo y, en su defecto, en notas a pie de página. Historias del Talmud serán mencionadas en ocasiones, siempre a partir de referencias externas.

Un último apunte. A lo largo del trabajo me refiero, en ocasiones, a “tradiciones”. Lo hago siendo consciente las imprecisiones y traiciones que ello implica, especialmente en el caso de la “tradicón griega”. El término “tradicón judía” queda bien delimitado: cuando lo use, me estaré

---

<sup>3</sup> Investigaciones históricas como las de Edward Meyer (*Los israelitas y sus tribus vecinas: investigaciones del Antiguo Testamento*, 1906), Hugo Gressman (*Moisés y su tiempo*, 1913) o Ernst Sellin, que incorporaban información obtenida de nuevos hallazgos arqueológicos, fueron acompañadas posteriormente de una serie producciones artísticas entre las que destacan tres: *Moisés y Aarón*, la ópera de Arnold Schönberg, *Las tablas de la ley*, el relato de Thomas Mann, y la mencionada obra final de Sigmund Freud.

refiriendo a un entramado de voces, muchas veces disonantes, que se expresan en los textos bíblicos. Cuando quiera diferenciar la voz que nos ocupa principalmente, especificaré que se trata de la “tradicción monoteísta judía”. Sin embargo, a la hora de hablar de la “tradicción griega”, no sólo carecemos de un texto canónico en el que apoyarnos, sino que se nos presenta una gran afluencia de textos de diversos periodos y temáticas. Este trabajo no pretende en ningún sentido concebir “Grecia” como una unidad, aunque cae inevitablemente en algunas generalizaciones. Cuando esto ocurra (por ejemplo, cuando afirmemos que la metáfora visual es una característica general de lo griego) asumimos la validez de la interpretación específica del mundo heleno de Hannah Arendt y sus maestros. A su vez, citaremos algunos pasajes de la obra de Platón (sin excesivo reparo por la corriente que insiste en afirmar que no era un pensador tan “griego” como otros).

En cuanto a la estructura del trabajo: hay tres partes, divididas a su vez en varias secciones o apartados cuyos títulos irán en cursiva. Como hemos dicho, en la primera se explica la teoría de Assmann, que ajustará la tonalidad de todo el trabajo. Primero explicaremos su método (la *mnemohistoria*) y después nos centraremos en sus tesis principales sobre la *distinción mosaica*. En la segunda parte objetaremos una de las tesis principales de Assmann, según la cual el monoteísmo judío supuso una negación del mundo a favor del espíritu, a través de dos ejemplos. El primero ahonda en la obra de Freud y en la percepción de la monarquía presente en las escrituras para argumentar que la negación de la vida después de la muerte cuestiona fundamentalmente dicho alejamiento del mundo. El segundo, más extenso, se ocupa de la prohibición de las imágenes. En esta sección se exploran los mandamientos a nivel literal y sus interpretaciones más comunes, se reflexiona sobre las diferencias entre el oído y la vista en las tradiciones judía y griega y se elabora sobre el significado de la imagen y su relación con el mundo de los sentidos. Finalmente, en la última parte, tras haber analizado *lo que Dios quita*, se pasa a hablar de *lo que Dios da* (a cambio), esto es, la Ley. En este capítulo se hablará sobre la exigencia ética del monoteísmo, las relaciones entre violencia y ley, y la tensión entre performatividad y silencio presente en dos autores: Franz Kafka y Arnold Schönberg. El trabajo terminará con un apartado de conclusiones, donde, a parte de recapitular las líneas generales del trabajo, sugeriremos nuevas líneas de investigación y la relevancia de ésta para el momento actual.

## Cap.1. La filosofía de la historia en Jan Assmann: hacia una dialéctica de la memoria.

### *La mnemohistoria*

La obra del egiptólogo alemán Jan Assmann en torno al origen del monoteísmo y la figura de Moisés constituye una de las aportaciones más originales y comentadas de los últimos años. Su libro *Moisés el egipcio* (1998) analiza a fondo la tradición, ciertamente longeva y a la que pertenecen autores tan diversos como Filón de Alejandría, F. Schiller o Max Weber<sup>4</sup>, en la cual se identifica a Moisés con Egipto y al judaísmo como una escisión de la cultura egipcia. Lo hace sin duda influenciado por Freud: el libro, y su continuación titulada *La distinción mosaica* (2003), se pueden enmarcar dentro de una serie de publicaciones sobre la última obra del vienés, *El hombre Moisés y la religión monoteísta* (1939) que afloraron en los años 90 del pasado siglo. Las principales tesis de Freud, cuyas bases históricas se encuentran hoy generalmente desacreditadas por la comunidad científica (el propio Freud admite que teme haber edificado “una estatua de bronce sobre pies de barro”<sup>5</sup>) apuntan hacia un origen egipcio de Moisés, oculto bajo capas de “tradición judía”. Ésta se entiende como un entramado heterogéneo de corrientes e ideas plagado de censuras y retornos, en el que confluyen varias voces difícilmente diferenciables. Freud interpreta esta tradición como si de material onírico se tratase, en busca de una distinción tentativa entre lo históricamente real, lo narrado y lo reprimido.

El principal interés que esta obra suscitó en Assmann y en la mayoría de autores que escribieron sobre ella no es la tesis histórica de que Moisés fuera de hecho egipcio, ya sugerida, como hemos dicho, desde la Antigüedad. Lo que captó la atención de Assmann fue la novedosa aplicación del método psicoanalítico para estresar los límites de interpretación de una tradición que se desveló como algo mucho más complejo de lo que podría apuntar una investigación meramente histórico-arqueológica. En buena parte apoyado en las reflexiones de Freud, Assmann desarrolló una nueva forma de hacer historia, denominada *mnemohistoria* o historia de la memoria.

Ella no se ocupa de los eventos históricos de carácter factual, sino de cómo son recordados. Si cabe distinguir entre *huellas* (testimonios arqueológicos), *mensajes* (fuentes textuales contemporáneas) y *recuerdos* (miradas reconstructivas hacia atrás), Assmann se ocuparía

---

<sup>4</sup> Yerushalmi, Y.H.: *El moisés de Freud: judaísmo terminable e interminable*, 1a ed. Trotta: Madrid, 2014. p. 27

<sup>5</sup> Bernstein, R.: *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge University Press, 1998. p. 23

principalmente de los últimos<sup>6</sup>. En particular, dicho enfoque atiende a lo que denomina “semántica cultural”, definida como “los grandes relatos y las diferencias directrices por medio de los cuales una sociedad se orienta en el mundo y en el tiempo, y que se expresan en sus mitos fundadores, sus símbolos, sus imágenes y sus textos literarios”<sup>7</sup>. Assmann se centra en el monoteísmo como semántica cultural, sin conjeturar en ningún caso sobre la esencia del judaísmo o de cualquier religión, sino entendiéndolo como una de las “voces” presentes en la polifonía de la Biblia. Dicho en pocas palabras, esta voz establece una distancia insalvable entre lo divino y lo humano, y es mejor expresada en los cantos de los profetas, el libro de Job y algunas secciones de la Torá, especialmente a partir del libro del Éxodo.

Así, el análisis del monoteísmo como semántica cultural desde la mnemohistoria sugiere una nueva forma de entender el paso que llevó a éste desde el politeísmo. Hoy en día está ampliamente demostrado por la historiografía que dicha transición fue paulatina y gradual, que incluyó un largo periodo de henoteísmo en el que el dios judío convivía con otros dioses considerados inferiores<sup>8</sup>. Sin embargo, a Assmann, como hemos indicado, no le interesa la historia tal y como fue, sino su recuerdo. Lo que se pregunta entonces es por qué la voz monoteísta se expresó en los textos y en la tradición de una forma tan rupturista y con tales episodios de violencia. Pasemos ahora a explicar qué supone tal transición para Assmann, en la que él atisba la “distinción mosaica”.

### *La distinción mosaica*

Siguiendo al científico de la religión Theo Sundermeier, Assmann distingue entre religiones primarias y secundarias. Las primeras, asociadas a los mundos culturales y divinos de las antigüedades egipcia, romana, griega y babilónica, no suponen la *creencia* en dioses, sino su *conocimiento*. Los dioses no residen y actúan más allá del mundo, sino que constituyen los mismos fenómenos del mundo (*son* el mar, el sol, el fuego, etc.) y se presentan a su vez indiferenciables del estado y la sociedad. La distinción entre dioses verdaderos y falsos no está por tanto presente: unos dioses pueden convivir con otros y es posible su traducción a otras lenguas. Por ello, estrictamente, no se debe hablar de religiones “politeístas”, sino *cosmoteístas*, en tanto quienes las

---

<sup>6</sup> Assmann, J.: *Violencia y monoteísmo*. Fragmenta Editores: Barcelona, 2014. p.60 o

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.40

<sup>8</sup> Trebelle, J.: *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*. Akal: Madrid, 1996. p. 10.

profesaron nunca se plantearon la posibilidad de incompatibilidades entre los dioses, y, de alguna forma, todos adoraban a un mismo dios, que estructuraba el cosmos, el estado y la sociedad<sup>9</sup>. El mundo de los dioses estaba imbricado irremediabilmente con el de los seres humanos y sus destinos. Concluye Assmann:

“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 cultural y sobre los destinos míticos como lo divino se deja plasmar en el lenguaje.”<sup>10</sup>

El monoteísmo, por otro lado, cuyo primer ejemplo histórico lo encontramos en Amarna con Akenatón, introduce una distinción revolucionaria, que se puede resumir en la incorporación de una lógica binaria y excluyente en la divinidad. Más que otros criterios como la “unidad de dios”, que también están presentes en las religiones primarias, es la negación de otros dioses el elemento estructurador del monoteísmo, que no es una realidad dada, como el cosmoteísmo, sino una innovación de carácter regulativo, una idea que se alza contra el régimen anterior (por ello, la primera *contrarreligión*)<sup>11</sup>. La distinción entre lo verdadero y lo falso, que tiene su equivalente en el mundo griego en la distinción parmenídea que habilita el pensamiento científico<sup>12</sup>, incorpora una nueva forma de intolerancia, en tanto crea un nuevo tipo de verdad, que diferencia un culto verdadero de otro ahora pagano o idólatra. Esta distinción funda una Schmittiana diferencia entre amigo y enemigo que, si bien no necesariamente implica violencia factual<sup>13</sup>, está imbricada de un lenguaje particularmente violento. Esta dicotomía amigo/enemigo no se dirige necesariamente hacia fuera, sino, y particularmente en la religión judía, hacia dentro, como ejemplifican las guerras contra los cananeos<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup>Assmann, J.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Akal: Madrid, 2006, p.43. Es interesante señalar que Assmann considera el pensamiento de Spinoza como una vuelta al cosmoteísmo.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.49.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 19. De acuerdo con Assmann, mito / logos = paganismo / religión.

<sup>13</sup> Como se mencionará más adelante, en Éxodo 32 se habla de una masacre a manos de Moisés de unos 3000 idólatras, y generalmente se admite hoy que no sucedió realmente. Es interesante el reciente libro de Peter Sloterdijk sobre este asunto: Sloterdijk, Peter. *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2013.

<sup>14</sup>Assmann, J.: *Violencia y monoteísmo*, p. 71. Assmann afirma que la violencia contra los cananeos no busca sólo pactar con los gobernantes de otras tierras, sino aniquilarlos completamente. Esta virulencia se explica en el hecho de que los cananeos, en realidad, son también semitas.

La distinción monoteísta en la Biblia aparece claramente con Moisés, que funda una religión en contra de todos los preceptos que subyacían al culto egipcio. La separación entre la creación y el creador supone una inversión y transmutación de los valores de gran impacto en el mundo antiguo. Un dios invisible establece una distancia insalvable entre el mundo (que ya no está divinizado, este es por tanto el primer *desencantamiento del mundo*<sup>15</sup>) y lo divino: ahora ya el cosmos y el ser humano son creaciones de Dios, no participan de él. El espíritu irrumpe en el ser humano, que pierde interés en el mundo fenoménico y desprecia los sentidos. Con esta separación, se pierden también las imágenes, que eran necesarias para los cultos cosmoteístas en tanto ejemplificaban la conexión con las divinidades y probaban su existencia. El texto pasa a ocupar ese lugar sagrado, y, en particular, la Ley. La tradición monoteísta/deuteronomica “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”<sup>16</sup>.

La esfera política, en consecuencia, también se des-diviniza: “a partir de ahora la religión y la política son cosas distintas, cuyo concierto ha de ser negociado trabajosamente y cuya unidad solo puede ser obtenida violentamente”<sup>17</sup>. Adicionalmente, la moral y la justicia, aunque existían de forma separada de la divinidad en forma de sabiduría popular<sup>18</sup>, pasan a ser centrales: el logro del monoteísmo no es la invención de la conciencia o la ética, sino el traslado del derecho y la justicia al ámbito divino. Este cambio se fundamenta a su vez en una antropología positiva, que concibe el origen del desorden y la catástrofe como proveniente de las esferas de poder (caos venido de arriba), de la inmoralidad de gobernantes despóticos que se han creído dioses<sup>19</sup>. En ello se contraponen a la antropología negativa, que se sirve del miedo a la rebelión del populacho (caos venido de abajo) para instaurar un gobierno fuerte y tiránico.

En definitiva, el monoteísmo se alza en su origen como un anti-cosmoteísmo, introduciendo una nueva idea de verdad que anula los cultos anteriores y contradice sus fundamentos más estructurales, negando el mundo a favor de lo espiritual. En adelante, no sólo el

---

<sup>15</sup> Imprescindible citar aquí el completo estudio de este concepto weberiano de M. Gauchet: Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Editorial Trotta: Madrid, 2005.

<sup>16</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica*, p. 16

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 54

<sup>18</sup> Este es el argumento principal de la obra *Poder y salvación. Teología política en el Antiguo Egipto, Israel, y Europa*, de Jan Assmann, editada en español por Abada Editores, en el año 2015. Assmann se posiciona aquí en contra de la idea de Schmitt según la cual todos los conceptos políticos tienen un origen religioso.

<sup>19</sup> Assmann, J.: *Violencia y monoteísmo*, p. 80. Assmann afirma que la antropología negativa ha servido para justificar la violencia estatal desde Egipto hasta Carl Schmitt en adelante.

componente esencial del antisemitismo, especialmente en su forma primaria pre-cristiana, será el anti-monoteísmo, sino que el monoteísmo conllevará también cierto desprecio hacia el cosmoteísmo, como se puede atisbar por ejemplo en la ridiculización de otros cultos. El monoteísmo, con su espiritualidad, iconoclastia y textualidad, y el cosmoteísmo, con su divinización del mundo y su idolatría, retendrán una dialéctica (“mnemodialéctica”, si se quiere) que dará forma a la vida occidental para siempre.

## Cap.2: Objeciones a Assmann. El monoteísmo como recuperación del mundo.

### 2.1. Judaísmo, mortalidad y monarquía.

#### *Volviendo a Freud*

Este trabajo pretende responder a una de las tesis principales de Assmann, según la cual la distinción mosaica puede traducirse en un alejamiento del mundo sensible, en una separación que lleva al ser humano a poner su interés fuera del mundo y más allá de los sentidos: “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”<sup>20</sup>. Para ello, trataremos en primer lugar un aspecto que está en el libro de Freud y que sin embargo se encuentra relativamente ausente (podríamos decir, más bien, minimizado) en Assmann, pero que, sin embargo, es fundamental para saber si la distinción mosaica va realmente en contra del mundo sensible a favor del espíritu. Se trata de la creencia en la vida después de la muerte, cuya presencia en el Antiguo Testamento es minoritaria y no precisamente asociada a la corriente deuteronomica/monoteísta<sup>21</sup>.

Una crítica común que incide en este aspecto señala que la preferencia por el espíritu y la superación del mundo que Assmann adjudica al monoteísmo es en realidad una proyección cristiana hacia el judaísmo original. Como resume Gerhard Kaiser: “después de todo, las

---

<sup>20</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, p.50

<sup>21</sup> A pesar de que no estemos hablando en conjunto de la religión judía, sino sólo de una de sus voces, hay que recordar que la resurrección de los muertos es un concepto de escasísima presencia en la Biblia, que prácticamente sólo aparece en el libro de Daniel (en el libro de Macabeos también, pero es apócrifo para la mayoría de las comunidades judías). Las recompensas de Dios suelen involucrar una larga vida y bienes materiales. El lugar al que se va tras morir, que a menudo aparece llamado *sheol*, implica el no retorno. El ser humano es “un aliento fugaz que no torna” (Sal 78). En Job 14:13 se menciona explícitamente la posibilidad de la resurrección como una quimera, lo que indica que era una doctrina *conocida y negada*, aunque luego se infiltrara en el corpus judío.

<<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 un Estado propio, donde la tierra mana leche y miel”<sup>22</sup>. Ciertamente, la cuestión de las diferencias entre el judaísmo y el resto de las religiones monoteístas-abrahámicas queda menos matizada de lo que nos gustaría en la conceptualización de Assmann. Ello es especialmente manifiesto en torno a la posibilidad de la vida post-mortem.

De las pocas referencias que hay a este tema, destaca el comentario sobre la posición adversa de Freud frente al cristianismo, al que considera en su *Moisés* como una vuelta al paganismo de la imagen y el instinto, “como si Egipto se quisiera vengar nuevamente de los herederos del Ikhnoton”<sup>23</sup>. Según Assmann, el vienés se halla demasiado imbuido por prejuicios anti-católicos. El cristianismo en su conjunto no debe entenderse como un retroceso en la espiritualidad, sino todo lo contrario: “sólo la salida del reino de la ley inaugura el acceso al reino del espíritu”<sup>24</sup> es un *dictum* de la tradición cristiana que tiende a considerar a Israel demasiado carnal, demasiado cercano a la tierra. Lejos de confirmar su argumento, este matiz crea una incómoda duda en toda la conceptualización de Assmann: si la distinción mosaica parece rechazar la vida después de la muerte, ¿cómo puede suponer un rechazo del mundo sensible a favor del espiritual?

Atisbamos aquí un olvido en la reformulación que hace Assmann con respecto al libro de Freud. El vienés incide en que el cristianismo supone un retroceso en la espiritualidad *también* en tanto que recupera la noción de la vida post-mortem. Esta preocupación ilustrada de Freud en torno a la cuestión de la vida después de la muerte se manifiesta al leer su *Moisés* junto a *El porvenir de una ilusión* (1928) (y no junto a *Tótem y Tabú*, como suele hacerse). Freud describe (reescribe) en este libro el proceso de creación de las religiones: los seres humanos están sujetos a innumerables sufrimientos por su condición caduca e impotente, y reaccionan como niños o neuróticos. Incapaces de aceptar su situación, caen en la *omnipotencia del pensamiento* o de las ideas, que crea relaciones causales imaginarias para explicar y controlar fenómenos de la naturaleza. La creación de los dioses responde a la triple función de espantar los terrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del Destino y compensarle de los dolores y

---

<sup>22</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica*, p. 190.

<sup>23</sup> Freud, S.: *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza; Madrid, 2001. p.167

<sup>24</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica*, p.117.

privaciones que la vida civilizada en común le impone<sup>25</sup>. En lugar de la omnipotencia de las ideas, el ser humano ha de resignarse a la ciencia, que sustituye las relaciones causales imaginarias por las reales, enriqueciendo la vida:

“Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así liberadas conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno, y entonces podrá decir, con uno de nuestros irreligiosos:

*El cielo lo abandonamos  
a las aves y a los ángeles”*<sup>26</sup>

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud parece haber encontrado la única religión que no cae en la omnipotencia del pensamiento, que niega de raíz las prácticas mágicas y rituales, la adivinación y la vida de ultratumba. Al igual que la ciencia, no cae en ilusiones, lo que trasladado al mundo ético implica un compromiso exigente. Por así decirlo, si la dialéctica mencionada entre cosmoteísmo y monoteísmo pudiera ser reformulada como un conflicto entre el *id* (los instintos, el sentimiento de omnipotencia del ser humano) y el superyó (la represión de los instintos, la negación de las imágenes, la centralidad de la ética), el *yo* que se guía por el principio de realidad equivaldría al proceder científico.

Pues cuando Freud postula una correspondencia entre el gobierno del individuo y el gobierno a gran escala (en una nota muy platónica), la neurosis equivale a una “guerra civil interna”<sup>27</sup> entre dos instancias o “provincias”; pero el superyó y el inconsciente pugnan siempre *por dominar a un yo*, en cuyo auxilio viene el analista, como si de una intervención militar se tratara. Freud reivindica la voz monoteísta como científica, anti-neurótica y afirmativa de la contingencia del mundo y del ser humano. En tanto religión “atea” (sin ilusión), el judaísmo monoteísta supondría la armonía entre los instintos terrenales (revalorización del cuerpo y del mundo físico con la negación de la vida ultraterrena), el *yo* (la posibilidad de la ciencia y el principio de realidad) y la conciencia (progreso en la espiritualidad, acento ético).

---

<sup>25</sup> Freud, S. “El porvenir de una ilusión”, en *Psicología de las masas*. Alianza: Madrid, 2010. p. 177, 178

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 216

<sup>27</sup> Freud, S. *An outline of Psychoanalysis. The standard edition*. NY: Norton, 1989, p.50

## *Inmortalidad y monarquía*

Este objetivo del último libro de Freud no debe pasar desapercibido, y lo hace en cierta medida en Assmann, quién adjudica la invención de la ciencia a los griegos (aunque reconoce la similitud entre la ruptura parmenídea y la monoteísta judía) y acusa al monoteísmo de propiciar un distanciamiento del mundo sensible que lo empobrece al sustituirlo por el del espíritu. Lo cierto es que, como pasaremos a demostrar a continuación, la negación de la vida ultraterrena tampoco dista mucho del resto de rasgos característicos de la distinción mosaica tal y como Assmann la formula: “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 los otros, sino que los hombres se asocian en libertad para someterse a una alianza establecida con Dios”<sup>28</sup>. Para ilustrar mejor este aspecto, conviene referirse al significativo libro de Samuel, donde la forma política de Israel recibe por primera vez una configuración monárquica y las tensiones en torno a la concepción de la caducidad de la vida afloran.

Al igual que en la escena del becerro de oro, es el pueblo el que pide un rey que les gobierne (Samuel 1:8:5). Esta petición rompe con la idea monoteísta, en tanto que en ella la máxima autoridad política se encuentra en Dios, y no es vista con buenos ojos ni por los profetas ni por la corriente deuteronomica. Sin embargo, es importante precisar que no se trata aquí de un rechazo de la forma monárquica *per se* o como metáfora, sino del rechazo de la monarquía como forma política *entre los seres humanos*: “no te rechazan a ti (Samuel) sino a mí; no me quieren por rey” (Samuel 1:8:7). Como han señalado varios estudiosos y queda atestiguado en las plegarias judías (donde Dios lleva el título de *melej ha’olam*, העולם מלך, rey del mundo), el pacto que Dios hace con el pueblo de Israel tiene el aspecto de un contrato realizado bajo el modelo de un pacto entre un rey y sus vasallos<sup>29</sup>. Se conocen también las similitudes entre la imposibilidad de contemplar el rostro del dios judío y el de monarcas persas, que se colocaban un velo para reforzar su

---

<sup>28</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica*, p.54.

<sup>29</sup> Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic school*. Eisenbrauns, 1992, pp.59-157. Citado en Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenarío*. Editorial Gedisa: Barcelona 2018. p. 290

autoridad<sup>30</sup> (también el dios de Akhenatón, el primer monoteísta, es el Sol, que no se puede contemplar directamente) .

La instauración de la monarquía en Israel se expresa por tanto como una pérdida de la soberanía política exclusiva de Dios, pero no en el nivel intra-humano, no en tanto un modelo político particular, como podría pensarse desde el mundo griego, en el que cada forma política traía sus propios inconvenientes que la historia y la experiencia dejaban ver. Lo que está en juego es hasta dónde puede llegar la autoridad humana, cuáles son sus límites y, sobre todo, sus tentaciones de omnipotencia ante las adversidades. Así, Dios interpretó este paso como una traición de carácter idolátrico: “Yo os saqué a Israel de Egipto, os libré de los egipcios y de todos los reyes que os oprimían (...) pero vosotros habéis rechazado hoy a vuestro Dios, el que os salvó de todas las desgracias y peligros, y habéis dicho: No importa, danos un rey” (Samuel 1:10:19). Los israelitas tienen fuertes reticencias para servir a la autoridad política humana, pues su pacto de servidumbre es con Dios y sus leyes —en este sentido tienen un carácter crítico con la autoridad, su relación con ella no puede describirse como <<horizontal>>, pues reside en otro plano distinto al humano<sup>31</sup>. La instauración de la monarquía supuso un fracaso teológico-político y una dolorosa adaptación a la realidad de la experiencia (de la que siempre dependió la historia de Israel, la que había que explicar, justificar, interpretar)<sup>32</sup>. Teniendo en cuenta que la gran mayoría de reyes de Israel y Judá son descritos y condenados como pecadores en la propia Biblia, parece adecuado hablar de la monarquía como una renuncia costosa para la idea monoteísta.

Que dicha renuncia vino acompañada de un recordatorio de los deberes y las prohibiciones del pacto mosaico original, a las que pertenece la negación de la nigromancia y la conciencia de caducidad, es algo que puede verse bien a través de la historia de Saúl y la mujer nigromante, relatada en el mencionado primer libro de Samuel. En este breve pasaje aparece, no por casualidad, la primera referencia explícita a un tipo de vida después de la muerte de toda la Biblia hebrea. Saúl ocupa el primer trono de Israel, y una de sus primeras acciones, de un carácter simbólico fundamental, es desterrar a nigromantes y adivinos. Sin embargo, cuando la guerra con los filisteos

---

<sup>30</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p. 89. Lo contrario hacían los emperadores romanos: reproducir su cara por todas partes.

<sup>31</sup> Estas afirmaciones contrastan sin duda con el final del libro de Jueces, que termina con un “Por entonces no había rey en Israel; cada uno hacía lo que le parecía bien” (Jueces 21:25). Es de suponer que hubo conflictos teóricos y prácticos entre los partidarios, dispuestos a erradicar la aparente anarquía del sistema político anterior, y los detractores, fieles a la radicalidad monoteísta.

<sup>32</sup> Treballe, J.: *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*, p. 10

se recrudece, desespera y siente la necesidad de consultar al recientemente fallecido profeta Samuel, ya que Dios no escucha sus plegarias ni se muestra dispuesto a ayudarlo. Se encuentra en una situación similar a la de Job, pero, en lugar de esperar y aceptar su sufrimiento sin paliativos, se disfraza y acude a la tienda de una hechicera, que se presta, aunque algo temerosa, a convocar al espíritu de Samuel. Sorprendentemente, el espíritu aparece (dando prueba de la creencia inicial en el poder de estas figuras) y responde: “¿por qué me has evocado, turbando mi reposo?”. Y, más tarde, cuando ya ha quedado clara la inutilidad de consultarlo, cuestiona: “si el Señor se ha alejado de ti y se ha hecho enemigo tuyo, ¿por qué me preguntas a mí?”(Samuel 1:28:16).

La enajenación de Saúl, que se desploma tras hablar con el espíritu, se manifiesta además en el hecho de que no había prestado atención a su cuerpo: “estaba desfallecido, porque en todo el día y la noche no había comido nada”(Samuel 1:28:20). La lección que se puede extraer de este pasaje es, por un lado, la misma de Job: ante el sufrimiento y el miedo no se debe intentar acceder a la omnipotencia. Precisamente en Job ya se especula con la posibilidad de una vuelta del *sheol* como consuelo, y se niega casi paródicamente (Job 14:13). Por otro lado, el pasaje enfatiza la necesidad de “mantenerse en el mundo” y no creerse eterno. El ayuno, cuando no es el mosaico y tiene el propósito de influir en Dios a nuestro favor, no sólo es similar a la consulta a los muertos (más adelante, en Samuel 2:12:23, David se pregunta cuando muere su hijo: “¿qué saco con ayunar? ¿Podré hacerlo volver? Soy yo quién irá donde él, él no volverá a mí”), sino que puede interpretarse como un abandono innecesario y peligroso de lo material.

En definitiva, es en el periodo donde se pone en cuestión la exclusividad política de Dios como soberano cuando la vieja tentación de idolatría (omnipotencia) vuelve a resurgir, y con ella la (im)posibilidad de la vida después de la muerte (poco después, en Samuel 2:14:14, se recuerda: “Todos hemos de morir”). Tras aceptar la monarquía, el monoteísmo debe volver a dejar clara su posición frente a la inmortalidad del ser humano, doctrina oficial de tantos monarcas de la Antigüedad<sup>33</sup>. En esta postura radica una de las grandes novedades del monoteísmo judío, muchas veces olvidada. La existencia de la vida después de la muerte es idolátrica, una forma de digerir el sufrimiento engañosa, propia de otros cultos; además, incita a un rechazo del cuerpo en el que vivimos y del mundo de los fenómenos. Cabe recordar que en hebreo, Adam (אָדָם) significa

---

<sup>33</sup> Halbertal y Margalit hacen bien en destacar las distintas formas de divinización de los monarcas en varias culturas (Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p. 283-284). En Roma la divinización se hacía sólo tras la muerte del monarca; en Egipto era contemporánea, precedente y posterior con relación a la vida de los faraones.

hombre, adamá (אָדָם) tierra y dam (דָם), sangre. El ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios, pero sólo en tanto que comparte un cierto nivel intelectual, como aclara Maimónides,<sup>34</sup> ya que no comió del árbol de la vida, sino del árbol del conocimiento del bien y del mal, sobre lo que versa la Ley.

El monoteísmo inicial también se alzó en contra del cosmoteísmo en este aspecto, si bien más adelante el problema del sentido del sufrimiento se resolvió a través de la resurrección y la existencia en el más allá. Ello supuso una desviación del impulso original de liberación de la opresión *en lo terrenal*, en la vida caduca, y no en el más allá como en el tribunal de los muertos egipcio, y, posteriormente, en el cristianismo<sup>35</sup>. Con la existencia en la vida después de la muerte retornaron las deificaciones del poder, prácticamente hasta nuestros días (recordemos el “caudillo por la gracia de Dios”, pero también formas más sutiles).

## 2.2. La cuestión de las imágenes.

En su *Moisés*, Freud interpreta la prohibición mosaica de las imágenes como una renuncia al mundo sensorial necesaria para conseguir un “progreso en la espiritualidad/intelectualidad”, *Der Fortschritt in der Geistigkeit*. Esta afirmación condensa dos de las mayores influencias de Freud: Darwin y el idealismo alemán. Teniendo en cuenta al primero, la abstracción de los sentidos es un progreso para el homínido al permitir la ciencia y el pensamiento elevado. El segundo apuesta por una entidad mental invisible e inaccesible a los sentidos, cuya existencia se da por sentada. También juega aquí un papel la identidad judía de Freud, que si bien fue poco explícitamente reconocida, influyó de forma clara en el vienés, que llegó a sentirse identificado con la figura de Moisés al final de su vida. En este sentido, Eli Zaretsky tiene razón al plantear la continuidad entre los hebreos, Kant y el psicoanálisis: “*Just as the Hebrews could not represent God, and just as Kant could not empirically demonstrate the existence of the Transcendental Subject he hypothesized, so Freud could only infer, not demonstrate, the existence of unconscious mental processes*”.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Maimónides: *Guía para perplejos*, Obelisco: Barcelona, 2011 p. 20.

<sup>35</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, p. 57. A ello apuntaba precisamente el tribunal de los Muertos: a una liberación más allá de la vida. En cambio, el judaísmo instaura su lógica de retribución de Dios *mientras dura la vida*, enfatizando la importancia de la responsabilidad.

<sup>36</sup> Zaretsky, E. *Political Freud. A History*. Columbia University Press: New York, 2015, p.83.

Por tanto, la prohibición supone para Freud una renuncia a los instintos y la sensualidad, un “no al mundo” sublimador al que le sigue un irremediable impulso ético, similar al acontecido tras la muerte del padre primigenio, que obliga a una reconfiguración de la autoridad basada en la igualdad<sup>37</sup>. La cuestión es también fundamental para la distinción mosaica de Assmann, pues las imágenes constituyen el marcador de la diferenciación amigo/enemigo que el nuevo tipo de verdad impone. El egiptólogo, que no muestra el entusiasmo evolutivo de Freud, sí está de acuerdo con la premisa de que la prohibición va camino de un alejamiento o superación del mundo de los sentidos. En *La distinción mosaica* escribe:

“Las consecuencias psico-históricas de semejante exilio de lo sagrado del mundo, por un lado en la trascendencia y por el 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. (...) *Las cosas de este mundo, muy en particular las imágenes, son trampas para desviar la atención de la escritura.*”<sup>38</sup>

Esta posición no es nueva. En la historia de la humanidad, las imágenes han sido comúnmente rechazadas por diversos motivos, entre los que se encuentra frecuentemente su condición terrenal, ligada a los sentidos. La tesis principal de la primera parte de este trabajo va en contra de esta proposición. En las próximas páginas, argumentaré que la prohibición de las imágenes divinas, tal y como se expresa en los comienzos del monoteísmo judío, busca —junto a la imposibilidad de la vida después de la muerte— la eliminación de la omnipotencia política y la recuperación del mundo de los sentidos *incorrupto*, es decir, des-divinizado. Dentro del programa de la eliminación de la idolatría resulta fundamental eliminar la adoración a las imágenes y trasladar el foco de la trascendencia del sentido de la vista (espacial y controladora) al del oído (temporal y político).

### *Los mandamientos*

Pero atendamos en primer lugar al pasaje bíblico donde se expresa el aniconismo. La prohibición aparece por primera vez formulada en Éxodo 20. La primera parte es la declaración

---

<sup>37</sup> Argumento de *Tótem y Tabú*. Se desarrolla también en *Psicología de las masas*.

<sup>38</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, p. 123

monoteísta por excelencia: “No tendrás otros dioses fuera de Mí” (20:3). A continuación, está escrito: “No te harás esculturas ni imágenes de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra y en las aguas debajo de la tierra” (20:4) y “No te postrarás ante ellas ni las servirás, pues Yo, el Eterno, tu Dios, soy Dios celoso que castiga en los hijos los pecados de los padres hasta la tercera y cuarta generación de quienes Me aborrecen, pero soy misericordioso hasta la milésima generación de quienes Me aman y cumplen Mis mandamientos” (20:5-6). Esta segunda parte ha suscitado generalmente dos interpretaciones, y ha sido objeto de grandes disputas, especialmente durante la Reforma del siglo XVI<sup>39</sup>.

La primera tiende a considerar 20:3 como un mandamiento independiente, y 20:4-6 como un comentario. Así, la prohibición de adorar a otros dioses lleva implícita la premisa de que ellos se representan con imágenes y figuras. En este caso, adorar imágenes sería siempre un pecado de apostasía, pues implicaría venerar necesariamente a *otros* dioses. Quedaría abierta, sin embargo, la posibilidad de una representación verdadera de Dios, así como del uso de las imágenes para adorarlo.

La segunda interpretación distingue dos mandamientos independientes en 20:3 y 20:4, y entiende el resto como comentario. Bajo este punto de vista, no se puede servir a otros dioses y está prohibido hacer imágenes y efigies de Dios. Moshe Halbertal y Avishai Margalit se decantan por este punto de vista ( y así lo hace la mayor parte de la tradición judía), aduciendo que, por ejemplo, en el Monte Sinaí no se vio imagen alguna, tal y como muestran recolecciones como la del Deuteronomio: “puesto que el día en que os habló YHWH de en medio del fuego, en Horeb, no visteis figura alguna, guardaos bien de corromperos, haciéndoos imagen alguna tallada, ni de hombre ni de mujer”(4:15-16). En esta línea, muchos interpretan la construcción del becerro de oro como un intento de representar al dios judío (y no a un dios egipcio o cananeo), como así lo indica el pasaje del capítulo 32 del Éxodo, dónde, tras su fundición, Aarón dice: “Mañana será fiesta solemne al Eterno (יהוה)”<sup>40</sup>. Nosotros consideramos que dicho punto de vista es el adecuado, o por lo menos, es el que concuerda mejor con la semántica cultural monoteísta.

---

<sup>39</sup> Como es sabido, Lutero y Calvino diferían en la interpretación de este pasaje, Freedberg, D.: *El poder de las imágenes*, Madrid: Cátedra, 1992, p. 428

<sup>40</sup> Así se expresa en el original hebreo en Éxodo 32:5, en la biblia bilingüe de Ediciones Sinaí elaborada por Moisés Katznelson. Por supuesto, este pasaje ha sido especialmente manipulado en traducciones griegas y cristianas de la Torá. Una nota explicativa sobre las diferentes versiones y su traducción adecuada se encuentra en Duque, F.: *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Madrid: Abada, 2015, p. 78 (nota 51)

Ahora vayamos al tipo de imagen que se prohíbe, pues una interpretación de 20:4 demasiado estricta podría suponer la prohibición de realizar *cualquier* imagen o escultura. Los términos utilizados en hebreo para “escultura” e “imagen” son respectivamente *pessel* (פסל) y *temunáh* (תמונה). El primero deriva del verbo “לִפְסֵל” que se suele traducir por “esculpir”, por lo tanto denota un artefacto producido, que en principio no tiene por qué representar nada. La segunda palabra es imagen, si bien distinta a la *tselem* (- צלם) de “a nuestra imagen y semejanza”<sup>41</sup>. Ahora bien, *temunáh* implica la representación, “una relación gráfica con algo intramundano, vivo”<sup>42</sup>. La frase, entendida junto a los dos pasajes posteriores, indica un rechazo de las imágenes y esculturas que sirven para ser adoradas, que literalmente “esclavizan”<sup>43</sup>. Por tanto, las imágenes y esculturas prohibidas son sólo aquellas que sirven para adoración; no todas las imágenes en general, sino las que se fabrican por el ser humano con ese propósito.

Por supuesto, esto entra en aparente contradicción con algunas historias de la Biblia. No mucho más adelante, en los pasajes 25-32 del Éxodo, se describe con una meticulosidad asombrosa la construcción de un arca con querubines de oro, cómo deben ser los trajes de los sacerdotes, e incluso a qué familia ha elegido Dios para llevar a cabo determinadas construcciones. En la famosa ópera dodecafónica *Moisés y Arón*, de Schönberg, se plantea incluso que las tablas de Ley “también son imágenes”. Ha habido varias formas de conciliar estas imágenes aparentemente permitidas con los mandamientos citados. Un ejemplo clásico es la conocida alegoría de Yehuda Halevi, donde se dice que los israelitas que crearon el becerro de oro en ausencia de Moisés actuaron como un necio que reparte medicinas sin ningún tipo de distinción, pudiendo dañar o curar a sus pacientes; mientras que las imágenes divinas como las del arca son la medicina apropiada para la afección del alma judía<sup>44</sup> —aquí las imágenes serían como el *farmakon* griego.

Halbertal y Margalit intentan resolver el problema utilizando diferentes categorías de representación, extraídas de C.S. Peirce: 1) por semejanza, cuando la representación trata de ser idéntica a lo que representa, 2) causal-metonímica, donde una parte representa al todo y 3) por convención, es decir, sin necesidad de conexión con el objeto representado, como ocurre

---

<sup>41</sup> Para Maimónides esta distinción se basa en la intelectualidad de la palabra *tselem* frente al resto de términos.

<sup>42</sup> Assmann, J. *Violencia y monoteísmo*, p. 73

<sup>43</sup> El término esclavitud, del que se deriva también “trabajo” (*abodáh*) en el hebreo moderno, es el mismo que se usa para la adoración de los ídolos (*abodáh zarah*). Es decir, servir a un faraón se expresa igual que adorar a un ídolo: este es un dato fundamental para entender el significado político de la prohibición de las imágenes, que rechaza una forma de servidumbre (y, se podría decir, de amor).

<sup>44</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenarista*, p.238.

normalmente con las palabras<sup>45</sup>. La tradición parece negar la posibilidad de la representación por semejanza, que “disminuye el respeto por el objeto representado”<sup>46</sup>. Si atendemos al segundo tipo, las metonímicas, parecen estar permitidas. A ellas pertenecerían el Arca de la Alianza (que también funcionó como fetiche, pues fue llevada a la guerra) y las escrituras en ocasiones. En el caso de las de convención, habría distintos puntos de vista, pero quizás prevalecería la interpretación alegórica de los pasajes donde se habla corporalmente de Dios (Maimónides). De esta forma resuelven estos dos autores la cuestión de los aparentes artefactos “idólatras” de la Biblia: no se trata de representación por semejanza, sino por metonimia, y el error reside en la representación equivocada.

La tensión del pasaje del Éxodo entre la Idea e Imagen, Moisés y Aarón, (cosmoteísmo y monoteísmo) está presente en toda la Biblia (la ópera de Schönberg del mismo nombre es quizás el mejor exponente de su dialéctica), pero no corresponde todavía analizarla, pues a ello se dedicará el último capítulo. Cabe centrarse todavía en la voz monoteísta y sus manifestaciones en relación a las imágenes.

#### *David Freedberg y el poder de las imágenes.*

Ha quedado claro que las imágenes que se prohíben son las que se usan como fetiches para la idolatría; ahora bien, siguen siendo imágenes al fin y al cabo. La cuestión pasa a ser entonces si hay algo “divinizable” en la imagen, si hay algo que, en su propia condición, permita o facilite un uso que por algún motivo sea contrario a la voz monoteísta, ya sea en tanto contradiga la autoridad de Dios o dificulte el cumplimiento de los deberes éticos. En definitiva, se trata aquí de analizar *el poder de las imágenes*. Quizá no haya habido un libro más completo en la materia que el publicado por David Freedberg en el año 1989, y por ello en esta sección lo tratamos en profundidad, para desgranar dos aspectos de su argumentación que nos interesan particularmente: 1) la defensa que elabora de la vista como un sentido superior frente al resto y 2) la reflexión sobre lo que puede significar la vivacidad de las imágenes, elemento central de su supuesto poder. Para tratar ambos, y especialmente el primer punto, vamos a recurrir a la primera sección de la última obra de Hannah

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.58

<sup>46</sup> *Ibid.*, P. 67.

Arendt, *La vida del espíritu*, en la que la pensadora estadounidense reflexiona sobre la tradición griega y sus metáforas.

Si atendemos al método y los objetivos que motivan su investigación, Freedberg manifiesta un interés desde el comienzo por romper con un intelectualismo predominante en el mundo del arte. Ello implica, en una nota muy freudiana, no establecer una distancia orgullosa con otros a la hora de estudiar las respuestas a las imágenes, que muestran “raíces psicológicas que preferimos ignorar”<sup>47</sup>. Los procesos psicológicos que intervienen en la contemplación de imágenes son demasiado poderosos como para distinguir entre occidentales y primitivos, el aficionado culto y la masa ignorante. En este sentido, el objetivo es democratizar las respuestas, como muestra el concepto de “aura” que teoriza como “aquello que libera a la respuesta de las exigencias de la convención”<sup>48</sup>. Esta propuesta de no reprimir las reacciones más básicas hacia las imágenes está ligada a reconocer y estudiar en detalle ese grado de vivacidad atribuido a algunas imágenes que ha llevado a calificarlas en el pasado como *mágicas*.

Por tanto, para Freedberg las interpretaciones basadas en la crítica al animismo como algo irracional y primitivo deben superarse, y con ellas la distinción entre imágenes con ambiciones “mágicas” y aquellas que aparentemente tienen funciones puramente estéticas. Las emociones no deben considerarse como un impedimento para la cognición de las imágenes, sino que, en línea con el filósofo analítico Nelson Goodman, las propias emociones forman parte del proceso cognitivo<sup>49</sup>. Ello implica abolir la distinción entre significante y significado, imagen y objeto representado, y estudiar sin prejuicios el poder de las imágenes, que se fundamenta en ese “quebrantamiento de la ley natural debido a las relaciones entre las personas y los objetos que representan figuras humanas”<sup>50</sup>, es decir, en la simple experiencia cognitiva de que la materia inerte parezca cobrar vida. La tesis fuerte del libro se puede resumir en la idea de que todas las respuestas a las imágenes, ya intenten ser éstas realistas o no, se basan en una “reconstitución progresiva del objeto material como si estuviese vivo”<sup>51</sup>, que crea en nosotros determinadas reacciones de carácter *empático*, que pueden ser sexuales, de odio, de alegría, etc.

---

<sup>47</sup> Freedberg, D.: *El poder de las imágenes*, p.19

<sup>48</sup> *Ibid.*, 479.

<sup>49</sup> *Ibid.*, P.43

<sup>50</sup> *Ibid.*, P. 63

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 284

En cuanto a la religión, Freedberg es claro: “para habérselas con la divinidad, el hombre debe crear imágenes”<sup>52</sup>. Esta posición está íntimamente relacionada con la superioridad de la vista sobre el resto de sentidos. La mente sólo puede abarcar lo invisible a través de lo visible o con referencias a ello. El hecho de haber encontrado representaciones en los hallazgos arqueológicos de aquellas culturas y religiones que más fervientemente las negaban es señal suficiente para atestiguar la necesidad irremplazable de éstas. El aniconismo es un mito. En este sentido, Freedberg obra de forma opuesta a Assmann, pues en base a descubrimientos arqueológicos desestima la tradición y el recuerdo tal y como está expresado en las escrituras. La representación es una necesidad incontenible, el poder de las imágenes radica en su capacidad eficiente para producir empatía. La prohibición de las imágenes responde a una ambición por suprimir las respuestas más sensoriales y directas (como las sexuales) que provocan en nosotros, es una precaución ante determinados miedos de perder el control.

#### *La superioridad de la vista sobre el oído: la herencia griega de Freedberg*

La argumentación de Freedberg opera bajo la conocida premisa de Horacio, según la cual “lo que la mente absorbe por los oídos la estimula menos que lo que se le presenta a través de los ojos y lo que el espectador puede ver y creer por sí mismo”<sup>53</sup>. Por tanto, no cabe duda de que, en el eterno debate cristiano entre el uso imágenes y su limitación o prohibición, Freedberg se sitúa en la primera postura. Los argumentos que esgrime a su favor son de hecho casi idénticos a los del cristianismo medieval y la Contrarreforma, y él mismo cita las figuras de Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura. Ambos ofrecen tres razones principales para la existencia de imágenes en la Iglesia: 1) para que los analfabetos puedan entender las historias bíblicas, 2) porque ayudan a memorizar dichas historias y 3) porque la vista es más eficaz para emocionar que el resto de sentidos (reminiscencia del *dictum* horaciano citado arriba)<sup>54</sup>. La última de estas tres es la más importante para Freedberg, pues se relaciona con la que, en el fondo, es su razón principal para defender las imágenes en el ámbito religioso. Ella es manifestada ya por autores de la Antigüedad,

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp.82, 83.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 197

<sup>54</sup> *Ibid.*, P.197

como Plutarco, y afirma que “el hombre necesita imágenes materiales de Dios debido precisamente a su incapacidad de ascender de forma directa al reino de lo espiritual”<sup>55</sup>.

Esta última razón resulta especialmente llamativa para el objeto de nuestra investigación, ya parece oponerse frontalmente a la corriente mosaica, si bien es necesario matizar. Bajo la teoría de Assmann, el cosmoteísmo implicaba una ausencia de diferenciación entre el dios y la imagen; por ello, la imagen no era una intermediaria entre lo visible y lo invisible, sino que se configuraba como una figura mixta. Sin embargo, una relación como la descrita por Freedberg y Plutarco necesita ya una separación en la naturaleza, entre una divinidad y un medio por el que influirla. Es decir, necesita una “dicotomía entre lo natural y lo sobrenatural” que implica una “epistemología científica y una sofisticación metafísica y crítica”<sup>56</sup>. Esta postura frente a las imágenes, tan relacionada con la meditación cristiana, es indicativa de algo por lo demás bastante aceptado, pero que Freedberg no atisba a ver en su propia argumentación. Me refiero a la influencia de lo griego sobre el cristianismo medieval a la hora de concebir lo divino como una *visión*, es decir, primando lo visual frente al resto de sentidos.

Vamos a desplazar el acento momentáneamente de la dualidad monoteísmo/ cosmoteísmo a la cuestión del judaísmo/mundo griego. Lo hacemos, por un lado, con la convicción de que la primera es algo injusta (en el sentido de no ajustada) con el mundo griego en general, y en particular con la filosofía griega, donde sí se desarrolló una noción de trascendencia. Assmann es bien consciente de este hecho, (de hecho critica su ausencia en el libro de Freud) y cita la noción de <<época axial>> de Jaspers, que designa la irrupción de la idea de la trascendencia en el mundo en torno al año 500 a.e.c.<sup>57</sup>, pero no elabora mucho más. Por otro lado, nos parece adecuado dedicar un espacio a la tradición griega porque sus testimonios son mucho más numerosos y profundos que los de la cultura egipcia. La ridiculización de los cultos idolátricos presente en muchos lugares de la Biblia hace complicada, además, su diferenciación y una valoración adecuada. La dicotomía cosmoteísmo/monoteísmo no se corresponde con Grecia/Israel: en la primera *sí* encontramos la idea de trascendencia, aunque entendida en términos visuales. Este último hecho resulta muy

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, P.199

<sup>56</sup> *Ibid.*, P.105

<sup>57</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, p. 116. De hecho, a Platón se le llegó a denominar “un Moisés que habla ático” (Numenius de Apameia, citado en la misma página). Al respecto, el libro de Bellah, Robert N. y Joas, Hans (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, (Harvard University Press, Cambridge MA, 2012) resulta fundamental.

interesante para reflexionar sobre la prohibición de las imágenes y para entender mejor la propuesta de Freedberg.

Hannah Arendt, en *La vida del espíritu* (1975) analiza precisamente esta cuestión, y pone la atención en las metáforas elegidas por las tradiciones judía y griega para expresar la relación con la experiencia de lo que ella designa como *pensamiento*. Éste nos lleva necesariamente fuera del mundo de las apariencias: “todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos”<sup>58</sup>. No se rige por el criterio del intelecto kantiano que busca el conocimiento (*Verstand*) verdadero, sino que está íntimamente vinculado con la razón especulativa (*Vernunft*) que se ocupa de la búsqueda de significado. Por ello en esta facultad humana especulativa no funciona el criterio de verdadero/falso, como en el mundo de las apariencias. Se pueden dar sinsentidos, pero no ilusiones o engaños<sup>59</sup>. La existencia de esta facultad ha dado pie a distintas falacias, como la que concibe la razón especulativa bajo criterios ajenos a ella, como los de verdad/engaño o medio/fin, o la que determina la existencia de dos mundos, uno sensible y otro suprasensible sólo accesible a través del pensamiento invisible, y causa del segundo<sup>60</sup>. Por ello, de acuerdo con Arendt, toda historia de la filosofía puede concebirse como una lucha intestina entre pensamiento y “sentido común” (el sentido que agrupa los otros cinco para percibir lo real), entre la retirada solitaria del mundo y la inevitable relación con el mundo de las apariencias y otros seres humanos.

El proceso de pensamiento, en el que desaparecen las categorías del espacio y el tiempo y cuya naturaleza es fundamentalmente de fin-en-sí-mismo, necesita desensorializar los objetos para tratar con ellos a través de la imaginación<sup>61</sup>. En este proceso, el lenguaje se configura como el único medio mediante el cual el pensamiento no sólo puede manifestarse en el mundo exterior, sino que consigue a través de metáforas expresar (aunque nunca de forma adecuada) las relaciones de los procesos propios de la razón especulativa<sup>62</sup>. Así, todos los conceptos filosóficos, por muy abstractos que sean, son metáforas cuyo significado originario se ha perdido en el tiempo (“monedas que han perdido su dibujo y que ahora importan sólo como metal”<sup>63</sup>). La metáfora es

---

<sup>58</sup> Arendt, H.: *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 98

<sup>59</sup> *Ibid.*, P. 89.

<sup>60</sup> Esta distinción (Edad Moderna/Antigüedad) se basa en los ejemplos que Arendt cita en cada caso, pero parece evidente para la autora que ambas se dieron ya desde la Antigüedad.

<sup>61</sup> Arendt, H.: *La vida del espíritu*, p. 109.

<sup>62</sup> *Ibid.*, P. 124.

<sup>63</sup> Nietzsche, F.: “On truth and lie in an extramoral sense”, en *The portable Nietzsche*, Penguin: TN, 1954, p. 47.

ese puente que une los “dos mundos”, que por ello no están separados ni pueden estarlo, por mucho que la filosofía insista en negar uno de los dos para declarar la realidad absoluta del otro.

Esta kantiana reflexión llega al punto que nos interesa cuando Arendt analiza qué tipo de metáforas se han usado tradicionalmente en el mundo griego para hablar sobre estos objetos y procesos del pensamiento invisible. En términos generales, nos dice, el pensamiento se ha concebido en términos visuales desde el nacimiento de la filosofía, con la asunción de que la vista era el sentido más importante y más efectivo para percibir la realidad. La lengua griega (que deriva muchos de sus conceptos, como *theoría*, de la figura del *espectador* en los Juegos) atestigua esta tendencia, que en la historia de la filosofía ha tenido pocas excepciones<sup>64</sup>. Cabe recordar meramente, aunque los ejemplos serían muy numerosos, la defensa explícita que hace Platón de la vista a modo de preparación justo antes de formular su alegoría de la línea en la *República*. Al final del libro VI sugiere directamente que la relación entre el sol productor de la luz (y también de la existencia del mundo) que percibimos a través de la vista es similar a la relación entre la idea de bien productora de la ciencia y el conocimiento que percibimos a través del alma inteligente (509d)<sup>65</sup>.

De acuerdo con Hans Jonas, que analiza la cuestión en profundidad, lo que hace a la vista ser concebida como un sentido superior es que: 1) es capaz de establecer una distancia de seguridad con el objeto que produce la sensación de “objetividad”, como si no necesitara afectarnos para existir y 2) es capaz de ofrecernos una multiplicidad simultánea en el espacio (que no en el tiempo), y con ella una cierta libertad de elección<sup>66</sup>. Arendt añade la importancia que tuvo el proceder científico a la hora de convertir a la vista en la metáfora directriz de la filosofía, que alentó la “antigua idea de que la búsqueda de significado emprendida por el filósofo es similar a la del conocimiento que llevaba a cabo el científico”<sup>67</sup>.

Esta centralidad de la vista como metáfora estuvo acompañada, según Arendt, de una conciencia de la *inefabilidad* última de la verdad, que se presentaba como una intuición que irrumpía en el diálogo en forma de luz o iluminación. Así lo señalan varios pasajes, entre los que

---

<sup>64</sup> Arendt, H. *La vida del espíritu*, p. 133. Arendt menciona un tratado de Aristóteles, “Del sentido y de lo sensible” (437a4-18), que se encuentra en *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Gredos, Madrid, 1987. La cita es la siguiente: “De todas estas facultades, la más importante para satisfacer las necesidades es, en sí misma, la vista, pero respecto de la inteligencia (*nous*) lo es accidentalmente (*kata symbebēkos*) el oído” Evidentemente (como refleja el comienzo de su *Metafísica*), esta posición no es mayoritaria en el autor.

<sup>65</sup> Este pasaje fue de particular importancia, como es sabido, para Plotino y su distinción entre el Sol y la Luz.

<sup>66</sup> Arendt, H.: *La vida del espíritu*, p. 134

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 144.

se encuentra la carta VII de Platón, donde el filósofo muestra una desconfianza última en el discurso como portador de la verdad. En última instancia, la verdad se configura como evidencia visual, que se presenta de pronto: “el *legein* está enraizado en el ver, *horan*”, como concluye Heidegger en sus estudios sobre *el Sofista*<sup>68</sup>. El habla es auténtica sólo en la medida que es capaz de retener con palabras la intuición visual que es la verdad, sino, resulta una copia falsa similar a cualquier imagen del mundo sensible que no participa del ideal. (Sin duda, es posible que la inefabilidad de la verdad sea un razonamiento fraguado tras la experiencia de la rapidez del pensamiento, que viaja más rápido que las palabras en ocasiones, transformando a éstas en mera *justificación* de la intuición)<sup>69</sup>. La vista como metáfora directriz del pensamiento y sentido superior, con su capacidad de objetivación que prepara la posibilidad de la ciencia y su control sobre el mundo sensible, y la inefabilidad de la verdad, teorizada ésta última como una intuición que se contempla o se admira “sin palabras”, acompañan por tanto a la tradición griega.

Ahora bien, la tradición judía muestra un rango de metáforas y de creencias bien distintas. La incuestionable prioridad de la visión en las actividades mentales es sustituida por la audición y el oído: “la invisibilidad de la verdad en la religión hebrea es igual de axiomática como su inefabilidad en la filosofía griega”<sup>70</sup>. Arendt no entra en mucho detalle cuando habla de las diferencias entre la vista y el oído y de las consecuencias de usar una metáfora u otra. Sí menciona que el oído, frente a la vista, es un sentido pasivo que necesariamente nos afecta sin nuestro control, por lo que la experiencia de una verdad oída exige *obediencia* frente a la verdad vista, que inmediatamente identifica, distingue y acota. Por ello, tampoco el oído es capaz de realizar la objetivación propia de la vista.

Antes de desarrollar más este punto, cabe mencionar que Arendt también indica que estas discrepancias entre la religión hebrea y la tradición filosófica griega se escenificaron en los esfuerzos por compaginar ambas nociones de verdad durante la Edad Media, y acabaron en una

---

<sup>68</sup> Citado en Arendt, H.: *La vida del espíritu*, p. 141.

<sup>69</sup> En un lenguaje más psicoanalítico (y Arendt menciona la teoría de los sueños de Kant como un breve intento de indagar en las aguas del “pensamiento”) se podría hablar de que la elaboración inconsciente puede llegar a conclusiones más rápido que la dialógica, tras lo cual ella debe explicarla y codificarla. No es difícil encontrar experiencias similares en el modo de proceder de Sócrates, tal como nos lo presenta Platón. En varias ocasiones, tras haber acorralado a su oponente y haber probado su ignorancia, Sócrates formula una sentencia (p.e. “la justicia es dar a cada uno lo que le corresponde”), que deslumbra a los oyentes. Tras ello, inicia una serie de preguntas y respuestas mucho más simples que te hacen llegar con él a tal conclusión. Se asume que Sócrates ya ha andado ese camino por su cuenta, pero, ¿no sorprendió también la intuición al mismo Sócrates en algún momento?

<sup>70</sup> Arendt, H.: *La vida del espíritu*, p. 142

“victoria de la intuición o contemplación sobre cualquier forma de audición”<sup>71</sup>. Así deben entenderse las referencias a pensadores medievales de Freedberg y, en general, buena parte de su argumentario a favor de la vista frente al oído, que subyace a su defensa de las imágenes. Éste sin duda se articula en contra de la iconoclastia de la Reforma y su rigurosidad moral, que él ve continuada en el intelectualismo del arte contemporáneo, hasta llegar a plantear que hoy en día no se valora “la importancia y las posibilidades que tienen las imágenes en las sociedades que conocemos”<sup>72</sup>. No sabemos muy bien cómo Freedberg arriba a esta idea a principios de los años 90 del siglo XX, cuando la tecnología de la imagen ya era claramente hegemónica en la mayoría de ámbitos de la vida, pero sí es interesante ver expresada la dicotomía Grecia/Israel como vista/oído, en especial para entender la cuestión de la idolatría, como veremos más adelante.

### *El significado de la imagen para la vista y el oído.*

Hemos mencionado ya que, de acuerdo con Hans Jonas y Hannah Arendt, la vista tiende a la objetivación y la identificación de una manera mucho más clara que el resto de los sentidos, y ello se hace patente respecto al oído, sentido de la obediencia. Podríamos añadir que esto la convierte en el sentido que mejor permite llegar al principio de no-contradicción y a una cierta ilusión de control. Ello ocurre, en primer lugar, porque es un sentido estrictamente *espacial*, y en la física clásica pre-moderna, el espacio es una dimensión en la que cada objeto del mundo de las apariencias ocupa un solo lugar: no existe la posibilidad de que dos objetos ocupen el mismo lugar, sean cuales sean sus características. Por otro lado, la relación con lo percibido es de control no sólo porque implica una identificación guardando una distancia de seguridad, sino por el hecho de que es el único de los sentidos que se puede cerrar. En otras palabras, si las sirenas hubieran atraído a Ulises a través de su belleza, éste sólo habría tenido que cerrar los ojos para soportar sin problemas la tentación de unirse a ellas, y la conocida historia griega no habría tenido tanta repercusión. En este contexto, la venda con la que aparece representada la Justicia denota una preferencia tan clara por la vista que ésta sólo puede ser frenada artificialmente. Es de suponer que tras ella se encuentran dos ojos muy abiertos.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, P.134

<sup>72</sup> Freedberg, D.: *El poder de las imágenes*, p.194.

Esta singular capacidad de la vista también sugiere la posibilidad de una sensación de repliegue hacia el mundo del espíritu. Ella es acentuada por algo que menciona Platón cuando trata este tema en la *República*: el hecho de que la vista, a diferencia de otros sentidos, necesite la condición de la luz para poder funcionar adecuadamente (507d). Es cierto, que, científicamente esta afirmación es errónea, en tanto el sonido también viaja a través del aire, pero no es menos cierto que la oscuridad es mucho más frecuente que la ausencia de aire, que crea un medio evidentemente no habitable. Puede parecer que esta experiencia común resta capacidad de control a la vista sobre el mundo exterior, pero al mismo tiempo sugiere que la luz otorga la misma existencia al mundo, en contraposición a la noche, lugar del sueño y la muerte (primos hermanos en la mitología griega)<sup>73</sup>. La experiencia de la dualidad día/noche o luz/oscuridad sugiere la existencia de un mundo real frente a uno ficticio, la caverna oscura (Hades) frente a un mundo de las Ideas, alumbrado un sol que sólo inicialmente deslumbra.

Esto no podría haber ocurrido con el sentido del oído, ya que es imposible experimentar el no-aire, y éste siempre permanece abierto. El oído, en tanto se configura principalmente como un sentido temporal, es menos propicio para el principio de no-contradicción: mientras podemos localizar un relámpago en el cielo, el trueno que oímos está para nosotros en cualquier lugar y en todos al mismo tiempo. Por ello tiene un componente de obediencia y sumisión, ya que no podemos aislarnos frente a él ni él mismo se “aisla” frente a nosotros. La relación con él se asemeja más a la del inconsciente freudiano, que nunca duerme y donde tampoco rige el principio de identidad<sup>74</sup>. Apostar por el oído significa, por tanto, asumir que el sentido de la realidad no está *completamente* determinado por nuestra existencia espacial, que “no existimos sólo en el espacio, sino también en el tiempo”<sup>75</sup>.

Pero volvamos a la cuestión clave que Freedberg desarrolla. Conciérne a la cualidad fantasmagórica de la imagen, aquella que parece quebrantar la ley natural que distingue entre lo vivo y lo muerto, aquella que, en definitiva, es capaz de suscitar la empatía y de desdibujar las

---

<sup>73</sup> Esta condición creadora del mundo que Platón otorga al Sol, así como la descripción de la actividad del alma como esencialmente visual, no parecen concordar muy bien (en ello compartimos la perplejidad de Arendt) teniendo en cuenta que la existencia de un mundo de las ideas alejado de los sentidos parecería provenir de la negación del sentido más “cerrable”. En otras palabras, Platón parece apuntar a una sentencia del tipo : “las apariencias que percibimos por los ojos nos engañan, por lo que conviene *abrir los ojos del espíritu* para ver lo invisible”

<sup>74</sup> Recordemos que en el psicoanálisis, el oído es el sentido más importante (el paciente no puede ver al psicoanalista). Merece la pena recordar el momento en el que C.Jung le pide un retrato de Freud para colgar en su despacho, y Freud se lo niega: “no me erija usted un pedestal, pues soy demasiado humano para representar tan egregio papel”. Freud, S.: *Epistolario II* (1891-1939). 1a ed. Barcelona: Plaza & Janés, 1970, p. 35

<sup>75</sup> Arendt, H.: *La vida del espíritu*, p. 221.

diferencias entre la representación y lo representado. Cabe recordar la sentencia de Freedberg: “todas las respuestas a las imágenes, no sólo las que percibimos como más o menos realistas, se basan en la reconstitución progresiva del objeto material *como si estuviese vivo*”<sup>76</sup>. Volvemos entonces a la cuestión de qué hay de especial en una imagen para que se pueda “divinizar”.

Cabe aclarar que es la imagen física, pintada o esculpida, la que nos interesa exclusivamente. No nos ocupa una descripción en palabras que “pinten” en nuestra mente una imagen, como pueden ser las descripciones sobre el rostro de Cristo durante la pasión<sup>77</sup>. Esa imagen, puramente mental y sujeta a la facultad imaginativa de cada persona que lee u oye esas palabras, no porta en sí ningún tipo de fantasmagoría, no está sujeta a las mismas condiciones que se dan en la imagen física o en la escultura. Dicho en otras palabras, no cabe duda de que pensamos en imágenes mentales, pero éstas se manifiestan cada vez de forma distinta, carecen de límites concretos (¿son sus marcos rectangulares, cuadrados, redondos...?) son más dudosas en cuanto a su traducibilidad al mundo de las apariencias y, en definitiva, carecen de la separación entre el objeto y la persona que lo percibe<sup>78</sup>.

Es la condición física de la imagen la que parece otorgarle un aura de especialidad, de unicidad, frente a otros artefactos dependientes de los sentidos, y en ella quizás radique su carácter *divinizable*. Tal imagen supone en realidad la primera traición a la naturaleza como la perciben los sentidos: su reificación pretende petrificar lo fluctuante, aislar la realidad de cualquier

---

<sup>76</sup> Freedberg, D.: *El poder de las imágenes*, p. 284.

<sup>77</sup> Freedberg cae frecuentemente en este error, asumiendo que las descripciones imaginativas de pasajes de la Biblia también son imágenes.

<sup>78</sup> Admítase incluso que sea imposible pensar sin imágenes, que “ en cada pieza de pensamiento, rica o pobre, complicada o simple, concisa o adornada, hay siempre una génesis visual que contribuye a su producción” (Roiz, J.: *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, p. 145). Se nos podría objetar entonces que los griegos usaban las metáforas visuales siendo conscientes de la experiencia de tales *imágenes mentales*. Sin embargo, no parece ser el caso, al menos no exactamente, pues, como hemos señalado, éstas poseen una vaporosa y onírica naturaleza, y el principio de no contradicción es más dudoso en ellas: probablemente estén más relacionadas con lo que en este trabajo consideramos lo auditivo. Entonces, cabría preguntarse: ¿cómo influyen las imágenes físicas en ese flujo incontrolado de imágenes mentales? Una respuesta sería: las imágenes físicas (de ahí probablemente deriven gran parte de su poder) tienden a reemplazar la contingencia de ese flujo, introduciendo la claridad y el principio de no contradicción en una corriente que apenas se deja pilotar, restando libertad a la imaginación. Esto implica que si las imágenes mentales son una parte fundamental del pensamiento (y no sólo son fantasías irracionales), las imágenes físicas que las reemplazan son capaces directamente de impedirlo, y de sustituirlo por mera compulsión. En nuestra época, quizá sean los ámbitos de la publicidad y la pornografía los que más hayan avanzado en tal proceso de homogeneización del pensamiento inconsciente, dificultando gravemente la imaginación (p.e. en el flujo mental de imágenes asociado a “coche”, que quizás presenta recuerdos infantiles o emotivos, comienzan a aparecer “Citroëns” y “Peugeots”; en un caso extremo tenemos las *feeds* de las redes sociales, que pretenden imitar artificialmente tal flujo imaginativo). Roiz considera que la negación del pensamiento imaginativo en la filosofía es propia de la Modernidad y se extiende hasta una actualidad centrada en la gramatología. En este caso, la publicidad, la pornografía y similares vendrían sólo a aumentar tal carencia imaginativa, ya presente.

contingencia, crear algo que está más allá de la naturaleza. La vista promueve este tipo de procesos al gozar de la distancia que objetiva e identifica desde lejos, sin la necesidad de ser afectado, aunque sea un hecho relativamente arbitrario el que, hasta la aparición de las grabaciones de audio a finales del siglo XIX no exista un equivalente en el oído a la relación que tiene el sentido de la vista con la imagen física.

Sin embargo, la sensación de aislamiento del mundo de la contingencia que produce la estatua o la imagen pintada no es más que la primera parte de un proceso que acaba siempre dotando al ser humano de poder sobre aquello “inmortalizado”. En definitiva, no sólo un dios representado se encuentra mucho más acotado, limitado y controlado, sino que, en tanto se presenta al mismo tiempo como inalterable, confunde lo divino y lo humano, inclinando la balanza de la omnipotencia hacia el segundo. Al igual que un niño puede sacralizar a un muñeco y convertirlo en objeto de sus proyecciones más complejas, también puede arrancarle la cabeza si desea: el juguete permanecerá impotente. Una imagen coarta en ese sentido la propia facultad de la imaginación, iluminando la autoridad de lo desconocido, restando poder al dios.

El monoteísmo judío se alza en contra de la confusión entre el poder divino y terrenal, en tanto que ella es capaz de devenir en la omnipotencia y la inmoralidad. Por ello, no puede permitir las imágenes divinas de otros dioses, figuras mixtas (que no intermediarias, es el caso del cosmoteísmo) que pervierten ambos campos y devalúan el segundo, en tanto mienten sobre la inmutabilidad del mundo fenoménico y empoderan falsamente al ser humano. El sentido de la advertencia sálmica sobre los ídolos (“tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen, tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan, no tiene voz su garganta. Sean como ellos los que los fabrican y cuantos confían en ellos”<sup>79</sup>) es precisamente no devaluar la vida de las apariencias y los sentidos confundiendo dos ámbitos estrictamente separados. En este sentido, el gran pecado del idólatra es confundir la creación con el creador, “irrupir dentro de la imagen, en un intento concertado de aislar un solo aspecto de la realidad e influir en el mundo a través de él”<sup>80</sup>.

También se alza en contra de las imágenes como intermediarias, en tanto rechaza la mera idea de la representación de Dios. La verdad no puede ceñirse al principio de contradicción propio de las apariencias visuales. El resto de percepciones no visuales, sujetas a la contingencia (como

---

<sup>79</sup> Salmo 115

<sup>80</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p. 247.

la música, e incluso las imágenes literarias/mentales) son gratas a Dios, y al contrario de lo que ocurre en el relato de Mann, Moisés no recrimina los cánticos victoriosos iniciados por Miriam tras la muerte de los egipcios en el Mar Rojo. Dios es “voz” en numerosas ocasiones, y en su primera aparición es viento (אֵלֵהִים וְרוּחַ)— así se presenta también frente a Elías, como brisa suave<sup>81</sup>.

### *Lo sexual y lo político (vista y oído)*

Se podría objetar, sin embargo, que esta aparente negación del mundo a favor de lo estrictamente espiritual sí que se configura como una renuncia a los instintos sexuales del ser humano. Así lo muestran numerosas metáforas e historias de la Biblia, donde la fornicación y un estilo de vida incestuoso son características de los idólatras. La propia historia de Israel y Dios es conceptualizada a menudo en los términos de una relación amorosa: la mayoría de veces Israel es la esposa, que, tras ser elegida por Dios, se prostituye adorando a otros ídolos<sup>82</sup>.

Margalit y Halbertal argumentan de hecho que la relación entre la prohibición de la idolatría y la moral sexual se desarrolla en dos niveles: “primero, la propia idolatría se describe como un pecado semejante al adulterio; segundo, quienes adoran ídolos lo hacen para permitir el adulterio”<sup>83</sup>. De esta doble forma cabe entender la fornicación que se describe en la ópera de Schönberg cuando Aarón construye el becerro de oro. La prohibición de las imágenes implicaría la tentación de crear una imagen de Dios para sexualizarlo, y por otro lado impediría que los israelitas adoren a ídolos (aunque sean falsos) sólo porque ellos permiten una mayor libertad sexual, un estilo de vida distinto. Recordemos además que la separación de Judá e Israel se produce por una infidelidad de Salomón.

Es cierto que tales metáforas antropológicas matrimoniales apuntan hacia una ausencia de separación entre lo terrenal y lo divino. Dios, en última instancia, es emocional y se comporta como un marido celoso. Pero tal metáfora guarda algo de extrañeza: apunta a un matrimonio

---

<sup>81</sup> Podemos decir que una metáfora del mundo griego que sí se ajustaría al judío es la del pensamiento como “viento”.

<sup>82</sup> En Oseas, Israel es una prostituta y en Ezequiel, la prostitución pasa a ser ninfomanía, pues ya no pide nada a cambio de servir a otros dioses/reyes. Es notable que, en Malaquías 2:13-16, se invierta la relación, y Dios pase a ser la esposa de juventud que Israel no debe repudiar. Aquí se aprecia que, si bien la mujer infiel es el modelo o estereotipo que ejemplifica lo despreciable del adulterio, la prohibición se extiende también a los hombres, a pesar de que patriarcas bíblicos como Abraham tuvieran varias mujeres.

<sup>83</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p.39

configurado en torno al oído, mientras que el descontrol sexual de la idolatría se entiende como una pérdida tras algo visual. En otras palabras, la concepción del amor del judaísmo se parece mucho más a la de Don Quijote, que se enamora “de oídas” de Dulcinea, que a la de Tamino en el primer acto de la flauta mágica, donde exclama: “este retrato es tan bello, como jamás haya visto ojo alguno. Siento cómo esta imagen divina mi corazón llena de nueva emoción”<sup>84</sup>.

La vista es para el judaísmo el sentido cognitivamente más relacionado con lo sexual, y la desdivinización del mundo implica asimismo una des-sexualización de Dios y sus creaciones. En este sentido, y a pesar de que la “libertad sexual” (seguramente algo muy distinto en su contexto original a lo que se nos viene a la cabeza hoy) tenga algo de omnipotencia o atajo, es cierto que la renuncia a los instintos o la reorganización de la libido es innegable en el momento mosaico, pues la compulsión sexual (es similar a la imagen divina en este sentido) esclaviza y, al mismo tiempo, busca la dominación y el control<sup>85</sup>. Esta objetivación se plantea generalmente desde el punto de vista masculino y, en ese sentido, la distinción mosaica *feminiza* a Israel, que pasa a ser la novia de Dios (y con ello reivindica lo no-viril, lo dominado —en esto también se opone al mundo griego). Por tanto, habría que añadir esta consideración de la vista como un sentido que sexualiza aquello que adora como una razón más del rechazo de las imágenes y el ojo.

Si la vista se asocia con la esclavitud, el ansia de poder y (un tipo de) sexualidad sin control, el oído, por el contrario, se configura como el sentido más político. La preferencia por lo auditivo sugiere una obediencia en un plano trascendente que expulsa la divinidad de la autoridad mundana y la reemplaza por la Ley, documento que asegura que una serie de preceptos se cumplirán entre los seres humanos. Al preferir la palabra frente a las imágenes, no se apuesta por “lo comunicable” frente a la evidencia inmediata e intransferible de la visión intuitiva, si bien quizá sí por lo cambiante, lo contingente y lo siempre inestable que aguarda dentro de la Ley<sup>86</sup>. En

---

<sup>84</sup> Freedberg, D.: *El poder de las imágenes*, p. 379

<sup>85</sup> Algo similar ocurre en relación a otro instinto muy relacionado con el sexo, como es el de la comida. En la Biblia se menciona en varias ocasiones a los ídólatras como personas grandes, que comen en exceso, y sobretodo, de manera indiferenciada. En el Éxodo se menciona que Moisés mezcló los restos del becerro de oro con agua e hizo que los que habían pecado se lo comiesen. Con este gesto quizá quiera Moisés que los ídólatras asuman dolorosamente la consecuencia de sus actos de idolatría: la ingesta del dios, práctica común en varias religiones (también la cristiana) y rechazada por el judaísmo.

<sup>86</sup> Volviendo a Platón, no deja de ser interesante que en el *Fedro* plantee como objeción a la palabra escrita frente a la oral el hecho de que no haya nadie ahí para rebatirla (palabras diseminadas, sin padre, que diría Derrida). Aquí encontramos un Platón muy político, que se tapa la cabeza (otra extraña alternativa a simplemente cerrar los ojos) al dar su discurso, y que no tiene nada que aprender de lo que ven sus ojos más allá de la polis. Es interesante pensar que si la palabra escrita no responde bien por sí misma, la “verdad contemplada” da todavía menos explicaciones (es algo que acontece, además, normalmente en soledad).

definitiva, también se apuesta por la capacidad de un nuevo comienzo para el que “vive a pesar de su sangre”<sup>87</sup>, para el Moisés o el Abraham que dejan su hogar de ollas repletas de comida hacia la promesa de la erradicación de la injusticia.

Esta capacidad para empezar de nuevo más allá de la familia se enraíza en una consecuencia de la temporalidad del oído que no ha sido aún mencionada. Para la vista, el paso del tiempo sólo es percibido como un cambio o alteración en el mundo visible de las cosas; cambio sujeto a la causalidad propia del mundo observable a plena luz del día. Por ello, aquello que visiblemente no varía, se antoja como eterno, fuera del tiempo. En contraposición, el oído no necesita un cambio para saber que ha pasado el tiempo (el comienzo de un silencio no es igual a su final), y con ello se aleja de la causalidad luminosa del mundo de las apariencias. Él tiene la experiencia de sonidos que empiezan de cero y acaban, desligados de la causalidad, que emergen del silencio para volver a sumergirse en él, al igual que el mundo emerge de la nada contra toda la cosmogonía griega y cosmoteísta: “Bereshit barah Elohim”. Las famosas palabras testifican cómo el mundo deja de concebirse como un espacio cerrado, en el que todo lo que ocurre tiene su razón en la voluntad de algún dios, y se abre paso la novedad.

A la luz de estas interpretaciones, resulta curioso que varios momentos políticos que podríamos calificar como republicanos se hayan dado sin imágenes. Más allá del pacto del Éxodo tenemos el comienzo de la República romana, que, según cuenta un viejo historiador, estuvo sin imágenes durante sus primeros 170 años<sup>88</sup>. Es el caso también de la revolución americana, donde el calvinismo de los primeros colonos insistía en la prohibición de las imágenes divinas. Por supuesto, la conexión entre estos ejemplos es especulativa, si bien sugiere el profundo carácter político del oído —el sentido temporal que permite empezar de nuevo.

### *Conclusiones*

En definitiva, el monoteísmo niega la divinización del mundo de la naturaleza, la confusión entre creador y creación, porque da pie a la omnipotencia del ser humano, que no sólo es negativa para el que la sufre sino también para el que la ejerce (la idolatría al fin y al cabo es “andar con muletas”<sup>89</sup>). Ello supone un movimiento fuera de ese mundo que esclaviza a plena luz del día, tal

---

<sup>87</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p.29

<sup>88</sup> Freedberg, D.: *El poder de las imágenes*, pp.82, 83. El historiador es Plutarco, hablando sobre Numa.

<sup>89</sup> Elías 18:21

y como lo concibe la vista, con su principio de no contradicción propio de su espacialidad y su distancia noble que tiende hacia el control y la sexualidad indiferenciada. Pero esta retirada implica una *vuelta* hacia el mundo de los sentidos, como es magníficamente expresado en la historia de la travesía por el desierto, que comienza en “las ollas de Egipto” (que pedían los israelitas en medio del desierto), esa comida que venía a cambio de esclavitud, y termina en la tierra prometida, que mana leche y miel (no sólo simple alimento, sino el lujo del dulce) para aquellos que cumplan la Ley. Sólo si se olvida este tercer acto se puede considerar el momento monoteísta como una negación del mundo terrenal a favor de lo espiritual. Entre medias, por supuesto, esta la Ley, que exige una obediencia ciega a lo trascendente y un compromiso ético político con el otro, y que va a reemplazar a la imagen del Dios, y, en última instancia, al Dios mismo.

### Cap.3: Sobre lo que Dios da: la Ley.

En el Talmud se cuenta la historia de una discusión en torno a la ley entre un prestigioso rabino (Eliezer Ben Hurcanus, discípulo de Yohanan Ben Zakkai) y sus colegas. Tras defender con muchos argumentos su interpretación de un determinado pasaje de la Biblia sobre la limpieza ritual, Eliazar no consigue convencer a los otros sabios, y exclama: “si la ley está conmigo, que este algarrobo lo pruebe”. A continuación, el árbol sale disparado hacia arriba y cae a muchos metros del lugar. Pero los sabios concurren: no se puede extraer nada de un algarrobo. Eliazar repite la operación, cambiando la dirección del agua del río y sacudiendo una cabaña, sin mucho éxito. Finalmente, exclama: “si la ley está conmigo, que lo pruebe una voz del cielo”. Se oye entonces una voz tronante: “¿por qué discutís con Rabbi Eliezer? ¡la ley siempre está con él!”. Entonces un rabino exclama: “eso no es el cielo”, refiriéndose a Deuteronomio 30:12, donde se dice que la ley divina está en manos humanas y por lo tanto abierta a sus interpretaciones. La ley oral, argumenta, se decide por mayoría. Cuando, tras este incidente, se consulta al profeta Elías por la respuesta de Dios ante la contestación del rabino, afirma que éste respondió: “Se ríe con alegría y exclamó: mis hijos me han derrotado, mis hijos me han derrotado”<sup>90</sup>

Esta conocida historia, como suele pasar, presenta algún aspecto iluminador y otros tantos desconcertantes. Ejemplo de lo último es el hecho bastante insólito de que Dios se ría. Nos viene a la cabeza automáticamente el Génesis, donde Dios reprime a Sara por reírse del milagro que le

---

<sup>90</sup> Crawford, S.: “Babylonian Talmud” en *World Religions and Global Ethics*, Paragon House, 1989, p. 166 ( Bava Metzia 59a-b)

acaba de anunciar, la maternidad en la senectud (Gen 18:12). Parece como si ahora se hubieran cambiado las tornas: el milagro vuelve a ser gracioso, pero esta vez para Dios, que se ha vuelto completamente impotente. La acción sobrenatural ya no demuestra nada, no sorprende. La ley y el ser humano han sustituido cualquier resquicio del dios de la naturaleza. Dios puede descansar, el ser humano se ha independizado: es Su momento de pasárselo bien.

### *La exigencia ética y el vacío de autoridad*

Si Dios fue padre y esposo de Israel, ahora parece un anciano listo para terminar sus días tranquilo y confiado en su hijo. Pero éste puede afrontar momentos de angustia justificados. Una separación radical entre lo divino y lo humano como la que propone el monoteísmo judío sugiere una posición ética en relación al sufrimiento profundamente exigente. Allí donde la ciencia falla en dar un sentido a éste, el misticismo judío ofrece, tan sólo, un minúsculo consuelo: la confianza de un Dios completamente separado del ser humano (hasta el punto de ser irrepresentable y de no compartir su inmortalidad con éste), cuyos designios son desconocidos.

El mejor exponente de las consecuencias de la exigencia de acabar con lo que Freud llamaría *omnipotencia de las ideas* (“porque quiero lealtad, no sacrificios, conocimiento de Dios, no holocaustos”<sup>91</sup>), que ya se manifiesta en varios profetas (especialmente en Jeremías), se encuentra en el final del libro de *Job*. Al término de la historia que narra las desdichas de un hombre justo y bueno, Dios clama directamente contra los amigos de Job, “por no haber dicho verdad sobre mí”<sup>92</sup>. Aquellos que, en el sufrimiento, ofrecen explicaciones y mitos, irremediamente armados desde el punto de vista humano, aunque promuevan una verdad asumida en casi toda la tradición judía (“a los justos les va bien, los injustos fracasan”), son en última instancia *condenables*, igual que los idólatras que buscan la ayuda de nigromantes desesperados<sup>93</sup>.

Ante tal perspectiva, ¿qué queda entonces? La ley, pero ¿qué es la ley?. Atendiendo al pasaje del Éxodo, encontramos de nuevo contenido difícil de escrutar. La primera perplejidad la sufrimos al advertir un “doble rasero”, basado en el hecho de que “los mandamientos de la ley de

---

<sup>91</sup> Oseas 6:5, 6:6.

<sup>92</sup> Treballe, J. y Pottecher: S. *Job*, Trotta, Madrid, 2011, p.83

<sup>93</sup> Como se inferirá después, los amigos de Job caen en una idolatría de la palabra de la ley. Una de las lecciones que promueve la versión del monoteísmo ejemplificada en Job, va en contra de la premisa que afirma que de las experiencias cercanas a la muerte se aprende ninguna “lección vital” que deba servir para el resto de la vida.

Dios no valen para Dios mismo, que está exento, fuera de la Ley”, lo cual potencialmente eliminaría la posibilidad de una reconciliación entre Dios y el ser humano (esa que se lleva a cabo en el paganismo a través de los sacrificios), como afirma F. Duque<sup>94</sup>. Moisés, cuya primera acción en la Biblia es asesinar a un egipcio opresivo, pasa a cuchillo a unos 3000 “idólatras” que habían apoyado la insurrección de Aarón. Violencia a la vez fundadora y conservadora de derecho, ejercida por una especie de comité revolucionario liderado por Josué, en nombre de un dios que no ve contradicción entre preceptos como “no matarás” y “el que sacrifique a algún dios que no sea el Eterno será exterminado”(Éxodo 22:19). La pregunta ante tal perplejidad es: ¿quién ha de ejecutar esa violencia divina?

El monoteísmo no da una respuesta convincente a esta pregunta. En términos políticos, puede hablarse por ello de un *vacío de poder ejecutivo* en la teología política judía. Se argumenta con frecuencia que el momento monoteísta vino a establecer la distinción entre sociedad y naturaleza, ausente en Egipto y en el cosmoteísmo. Lo cierto es que, en un principio, la distinción mosaica no parece haber disociado estas dos esferas, sino que las traspuso a lo trascendente a cambio de la Ley, creando una distinción en la naturaleza y *en la sociedad*. La separación en la primera no dista demasiado de la concepción griega del mundo: tras la “admiración” de los astros y figuras celestes existe una realidad invisible ordenadora, lo que en términos kantianos se denominaría el *noúmeno*. Quizá una diferencia sería que la tradición judía insista en una distancia insalvable entre creación y creador, concibiendo la primera como *ex nihilo*: sólo Dios, y no el mundo, es eterno. Por ello se esfuerza en declarar la imposibilidad última de llegar al conocimiento de la naturaleza (“¿Dónde estabas tú cuando Yo fundaba la Tierra?”<sup>95</sup>) y no muestra el interés científico de los áticos, aunque posibilita la ciencia.

Pero es la cualidad divina de gobernante absoluto, garantía contra la omnipotencia del ser humano y la injusticia opresora, la que apunta hacia una especie de división entre noúmeno/fenómeno *también* en la sociedad, siendo el contrato con Dios-rey de un estrato completamente distinto al humano: una relación política más allá de lo humano. El gobernante y creador de los seres humanos lo es también de la naturaleza, ¿pueden entonces compararse la (inexistente) divinidad que tienen los fenómenos naturales con la (inexistente) autoridad política

---

<sup>94</sup> Duque, F.: “Moisés y Pablo. El cumplimiento de la ley exime de la ley”, en *La palabra que falta*, CBA: Madrid, 2020, p. 110.

<sup>95</sup> Treballe, J. y Pottecher.S : *Job*, p. 74

que pueden tener los seres humanos entre ellos?. Sí, si esta se entiende como dominación esclavista. Esta ruptura (“explosión anárquica”<sup>96</sup>) deja sin duda un interrogante en términos de cómo establecer una autoridad efectiva entre los seres humanos, alguien que, en definitiva, se encuentre lo suficientemente vacunado de omnipotencia para ejecutar las leyes.

Ella se magnifica si tenemos en cuenta la insistencia del judaísmo en relegar toda la vigilancia a Dios al plano trascendente. El capítulo séptimo de la sección dedicada a las conductas humanas de la recopilación de las obras de Maimónides titulada *Obras filosóficas y morales* está dedicado enteramente a esta cuestión. El sefardí cita Levítico 19:16 (“no permitirás que haya chismería entre tu pueblo”) y declara que el hablar de los demás es un pecado que iguala a la idolatría, el adulterio y el asesinato juntos<sup>97</sup>. Chismear (רכילות) significa renegar de la creencia en Dios: aquel que habla mal de los demás (sea verdad lo que diga o no) o aquel que se presta a escuchar al que chismea, están “destruyendo el mundo”<sup>98</sup>. Sin duda, Maimónides está aquí mostrando una sabiduría política profunda. Como han intuido pensadores desde Montesquieu, para quién la libertad política es “esa tranquilidad de espíritu que deriva de la opinión que cada uno tiene de su seguridad”<sup>99</sup> hasta Hannah Arendt, que teoriza sobre la necesidad de la existencia del mundo *entre* los seres humanos sobre la base de una confianza común en las percepciones que los otros tienen del mundo<sup>100</sup>, Maimónides nos sugiere que la *sospecha*, que puede ser una fértil crítica del poder, no puede servir de base para una comunidad política. Es decir, la sospecha generalizada no puede ser fundadora del vínculo político; en todo caso puede ser reformadora o destructora del poder dominante. En otras palabras, la vigilancia (de nuevo un rechazo al ojo en el Dios que observa sin ser visto) debe quedar en lo trascendente.

Este desplazamiento, a pesar de recuperar el suelo fértil para la política que es la confianza en la realidad y en el prójimo (en línea con la voz monoteísta), no va en beneficio de resolver la cuestión de la autoridad humana, pues adicionalmente inaugura una relación *personal* con lo divino. Es cierto que tenemos a Josué, a Otoniel, Ehud, a Deborah, Sansón y Samuel, liber(t)adores casi todos, pero elegidos sin excepción misteriosamente por Dios. No hay propuesta política, ni

---

<sup>96</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p. 289.

<sup>97</sup> Maimónides.: *Obras filosóficas y morales*. 1ª ed. Obelisco: Barcelona, 2006, p. 128

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Montesquieu.: *El espíritu de las leyes*. ISTMO: Madrid, 2002, p.246.

<sup>100</sup> Para Arendt, la duda cartesiana lleva a la destrucción del mundo en común (como espacio intersubjetivo), quedando solo la mera actividad mental como común denominador. Esto se trata en el capítulo “La *vita activa* y la época moderna” del libro *La condición humana*.

mucho menos sistema, en una ley meticulosa y concreta para otros aspectos<sup>101</sup>. Solo la Ley: un conjunto de deberes que otorga derechos de forma negativa (derecho a no ser matado, derecho a no ser robado, etc.) que posee un origen no democrático, aunque se aplique por igual a todos los seres humanos.

### *La Ley*

Dicha Ley, mucho antes de que Freud lo expusiera, posee un fundamento infundado, anti-natural: funda una especie de segunda naturaleza contra la naturaleza en tanto que existe la posibilidad de cumplirla o no<sup>102</sup>. Ezequiel ya apunta al origen impuro del pueblo de Israel (“tu padre era amorreo y tu madre era hitiita”<sup>103</sup>). El Señor se lo encuentra literalmente “chapoteando en su tu propia sangre”, y le concede la vida exclamando: “vive a pesar de tu sangre”. Abraham y Moisés tuvieron que abandonar a sus familias (el primero destruyó los ídolos familiares, según cuenta el Talmud) pues “una creencia digna de serlo es aquella que enfrenta a los creyentes con la prueba de separarse completamente incluso de sus antiguas creencias y aferrarse a la gran verdad”<sup>104</sup>.

Pero al mismo tiempo se encuentra el quinto mandamiento, cuya posibilidad de cumplimiento es también paradójica. Encontramos que, en el judaísmo, la tradición puede ser ella misma causa de error idolátrico. A primera vista podemos atisbar ya que ella invita a una reactualización y reinterpretación constante. En este sentido, la Ley judía se contrapone al *Nomos* griego, en tanto la primera llama al exilio y no está ligada a la tierra ni a la sangre: es “raíz errante”<sup>105</sup>, eterno vagar, en palabras de Franz Rosenzweig. El salto más allá de lo familiar, explicitado en el hecho de que la figura fundadora sea la separación misma, disloca cualquier posibilidad de arraigo, destacando una comprensión de la política como desplazamiento de cualquier naturaleza.

Por supuesto, la Ley se impone, debe imponerse utilizando la violencia. Un nuevo tipo de violencia, de acuerdo con Assmann, fundada en la distinción verdadero/falso, que designa a los

---

<sup>101</sup> Según se afirma en el comentario de la Biblia (p. 359 de la edición usada), el sistema de los Jueces tenía serias deficiencias administrativas, entre las que se encuentra el hecho de que no se recaudasen impuestos de una forma regular.

<sup>102</sup> Duque, F.: “Moisés y Pablo. El cumplimiento de la ley exime de la ley”, en *La palabra que falta*, pp. 94-103.

<sup>103</sup> Ezequiel 16:3.

<sup>104</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p. 160.

<sup>105</sup> Cacciari, M.: *Iconos de la ley*, Ed. La Cebra: Buenos Aires, 2009, p. 73

partidarios de otros dioses como peligrosos paganos o idólatras, y que se expresa en el Antiguo testamento por lo menos literariamente, si bien no necesariamente como verdad histórica. En ello se distingue dicha *violencia religiosa*<sup>106</sup> (aunque poco, admite el autor) de la *violencia ritual*, así como en la noción de la primera de seguir la *voluntad de un Dios*. La violencia monoteísta es más peligrosa e intransigente en tanto trasgrede la antigua traducibilidad de los dioses, argumenta Assmann, en contra de lo defendido por René Girard, quien ve el monoteísmo (particularmente en su síntesis cristiana) como esencialmente pacificador .

Sin embargo, comparando sus propuestas, y teniendo en cuenta que Assmann describe la violencia monoteísta como una enfocada principalmente hacia el interior (hacia los propios israelitas), que cae en las mismas prácticas de los paganos que purgaban mediante el rito del chivo expiatorio según Girard (devorar niños, propagar una violencia indiscriminada, etc.) no queda muy clara la diferencia *factual* entre ambos tipos de violencia. Parece más bien, como señala Lluís Duch, que la defensa del cosmoteísmo que hace Assmann y la que perpetra Girard del cristianismo carecen del presupuesto antropológico de la ambigüedad de los seres humanos en la mayoría de sus creaciones y empresas<sup>107</sup>. En lo que sin duda tenemos que coincidir con Girard (y que Assmann no llega a formular así, aunque se puede casi confirmar que estaría de acuerdo) es en que el monoteísmo da voz al chivo expiatorio, “se configura desde el punto de vista del chivo expiatorio”<sup>108</sup>, lo cual le otorga un potencial liberador que el paganismo no posee.

En tanto que Dios se encuentra al margen de esta, *fuera de la ley*, la violencia requerida para instaurarla está por tanto en espera de la ley, en ese instante que nos recuerda que bajo dicho

---

<sup>106</sup> Assmann, J.: *Violencia y monoteísmo*, p. 34

<sup>107</sup> Duch, L.: “Prólogo” en Assmann, J.: *Violencia y monoteísmo*, p. 14

<sup>108</sup> Girard, R.: “The distinctiveness of the Biblical Myths: Cain”, en *The Girard Reader* Ed. By James G. Williams, The Crossroad Publishing Company: NY, 2000), p.149. Algunos pasajes de la Biblia indican la existencia de una sensibilidad extraña de Dios que favorecería la tesis de Girard. Ella apunta a la preocupación de que los “otros” hablen mal de Él, profanen su nombre, y se rían de su supuesto poder. Aparece varias veces en la Biblia (Malaquías 1:14, Josué 4:14), pero de forma clara en Ezequiel 20, donde Dios hace una reconstrucción de toda su relación de amor/odio con el pueblo de Israel: “Entonces pensé en derramar mi cólera contra ellos para agotar en ellos mi ira en territorio egipcio. Pero actué por respeto a mi Nombre, para que no fuera profanado ante los paganos con los que vivían, y en cuya presencia me manifesté a ellos para sacarlos de Egipto”. Durante toda este pasaje, como un estribillo, se repite la idea de que Dios no destruyó al pueblo de Israel para no ser “profanado entre los paganos”. ¿Qué puede significar este miedo a ser profanado? Esta extraña sensibilidad parece mostrar a un dios más vulnerable, pendiente de la opinión de los demás, que se alzan incluso capaces de cuestionar su decisión de haber escogido a Israel y no a otro pueblo para llevar a cabo su misión. En efecto, *el otro* parece expectante: si fracasa Israel, fracasa su dios con él, se vuelve objeto de burla y de mofa. Este elemento sirve para confirmar la tesis de Girard si tenemos en cuenta la teoría de la identificación freudiana con el líder: Dios, a pesar de ser omnipotente y vigilante, es también vigilado, es también de alguna forma impotente, expuesto a críticas. El dios judío refleja *también* al individuo débil, expuesto a ser un chivo expiatorio.

concepto se encuentra siempre algún tipo de violencia. Remitiéndonos al clásico ensayo de Jacques Derrida ( y a sus predecesores, Montaigne y Pascal) , de la relación de la ley con la idea mucho más abstracta (infinita, indefinida) de “justicia”, se infiere que la ley es deconstruible, que no es estable, que posee un fundamento místico. La justicia le da al derecho un punto ciego, un signo de interrogación siempre activable, lo convierte en aporía<sup>109</sup>. Debido a ese fundamento místico y antinatural de la autoridad, y, como ocurre por otro lado en todo lo místico, aparecen dos voces, una silenciosa y una muy habladora: “hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador”<sup>110</sup>, pero también es un momento en el que la performatividad de la palabra adquiere gran importancia, en el que la mera dicción ya crea realidad, como ocurre al principio del Génesis.

### *Performatividad y silencio (I): el caso de Kafka*

De hecho, de acuerdo con Assmann, el paso al monoteísmo no se podría haber dado sin un nuevo tipo de escritura que surge con él, expresada en los mandamientos de la Ley. No es meramente *informativa*, como pueden ser los antiguos códigos de leyes (Hammurabi), que explicitan el castigo en caso de infringir la norma ( “Si un hombre ha ejercido el bandidaje y se le encuentra, será condenado a muerte”), sino que es *performativa*, dicta la prohibición de manera que “si no sigo la Escritura, no es por mi propia cuenta y riesgo, sino que caigo inevitablemente en el pecado”<sup>111</sup>. Este novedoso carácter performativo de la Ley es también indicado en la interpretación que Derrida hace del cuento de Kafka *Ante la ley*, que inspiró a Judith Butler en su concepción del género: “la anticipación de una revelación fidedigna de significado es el medio a través del cual esa autoridad se instala: la anticipación conjura su objeto”<sup>112</sup>.

Esta dimensión introduce la cuestión de qué tipo de lectura se debe hacer de la Ley y de si pueden darse lecturas idolátricas de ella. Margalit y Halbertal sostienen que en base a su carácter puramente performativo, los mandamientos son difíciles de concebir como alegorías, y son menos propicios a interpretaciones erróneas que otros escritos sagrados, como los paganos<sup>113</sup>. Sin embargo, como hemos mencionado más arriba, si los observamos desde el punto de vista del principio de no contradicción, encontramos grandes discrepancias, a pesar de su literalidad.

---

<sup>109</sup> Derrida, J.: *Fuerza de ley*, Tecnos: Madrid, 2018, p.51

<sup>110</sup> Ibid., p.33

<sup>111</sup> Assmann, J.: *Violencia y monoteísmo*, p. 105.

<sup>112</sup> Butler, J.: *El género en disputa*, Paidós: Barcelona, 2007, p. 17

<sup>113</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenar*, p.115

Éste parece ser uno de los mayores problemas en la vida y obra de Franz Kafka. Su particular manera de concebir el mundo se podría formular como una mala digestión de lo griego en un intestino judío que ha perdido buena parte de las bacterias de su tradición. Ello queda particularmente de relieve si comparamos el relato talmúdico que inspiró *Ante la ley* (que Scholem atisbó en una página de Orígenes<sup>114</sup>) con el conocido relato kafkiano. En el primero, un maestro talmúdico enseña que el Libro es como una gran casa con muchas habitaciones, cada una con su llave. Cada letra de la Ley tiene miles de puertas, y a cada miembro de Israel le corresponde una sola llave para entrar por su respectiva puerta. Pero están todas cambiadas de sitio y desordenadas, de modo que la duración de la vida humana no da para encontrarlas, a pesar de que su búsqueda constante sea el modo de vida adecuado.

En el relato de Kafka, las puertas están *abiertas* y la verdad es ciertamente accesible, deslumbra, y en última instancia paraliza a aquel que buscaba la revelación del secreto, la verdad como *a-letheia*, y se encuentra con el vacío. Como afirma Cacciari, éste se encuentra sumido en una paradójica *lethe*: “K. está obsesionado con la verdad como desvelamiento de lo oculto, de lo escondido en primer lugar, de lo olvidado” y ello precisamente “parece definirlo en el dominio de la *lethe*, obligarlo a una dimensión de olvido”<sup>115</sup>. En esta dimensión onírica, K. busca una lógica universal del principio de no-contradicción, que paradójicamente sólo parece seguir él: “K. está sólo en su principio universal”<sup>116</sup>.

Apenas le queda el consuelo, manifestado a través del mecanismo narcisista de la paranoia (justificable dada su historia familiar) de la ilusión de que el mundo funciona por la causalidad absoluta, que no existen la responsabilidad o la duda que propias de la libertad. Pero el malestar se atisba al sentir la falta de salida en tal sistema cerrado, la incapacidad de empezar de nuevo que otorgan las primeras palabras del Génesis. La puerta está abierta, pero tras ella hay miles de puertas, con guardianes cada vez más celosos y por ello la palabra plena de sentido y clara nunca es posible ni accesible. Y, sin embargo, algo queda de la tradición: se atisba una luz justo cuando el campesino va a fallecer, que Juventino Caminero identifica como el iluminado Sancta

---

<sup>114</sup> Cacciari, M.: *Iconos de la ley*, p. 89

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>116</sup> *Ibid.*

Sanctorum <sup>117</sup>. El sonido del Nombre parece aún oírse a través del entramado de la muralla en la que se ha custodiado la Ley.

El relato de Kafka y el resto de su obra expresan bien las dificultades y los peligros de acercarse a la Ley desde el principio de no contradicción, creyendo firmemente en la mera literalidad. Mientras que los ídolos están obligados a responder cuando se les llama, el Libro no se deja idolatrar: el tipo de amor que pide implica siempre riesgo, se compromete a una respuesta siempre inacabada ante el silencio. El judío no está en la Ley, sino que es “la criatura que hace la Ley, justamente interrogándola-comentándola”, como diría Rosenzweig<sup>118</sup>. En definitiva, “el pueblo que vive en los vastos intersticios de la Muralla, está confinado en la interpretación interminable de esta misma ausencia, en la lectura de su vacío y en la espera de la presencia”<sup>119</sup>. A las puertas del silencio, no cabe la palabra idólatra de los amigos de Job, sino el cuestionar, preguntar, interpretar. El canto, ya sea de lamento o alegría, se produce también colisionando con esta ausencia.

#### *Performatividad y silencio (II): la ópera Moisés y Aarón, de Arnold Schönberg.*

Ese conflicto entre la performatividad de la palabra y el silencio de la ley está a su vez muy presente en la obra de Schönberg. En ella tenemos a dos hermanos caracterizados algo libremente por el autor. Moisés es el innovador, completamente convencido de la existencia de un dios invisible, irrepresentable e inefable, que otorga la Ley al ser humano. Pero, desde el principio de la obra, Moisés se encuentra con la dificultad de aplicar esa ley, pues no sólo basta con poseerla ni con saber que existe dicho dios invisible. Para ello necesita convencer a un pueblo que no termina de digerir su innovación, de fiarse de un dios al que no puede representar e idolatrar. Las “dificultades de habla”, lo que Freud atribuye a su extranjería, y Thomas Mann a su doble naturaleza de egipcio y judío, Schönberg lo representa magistralmente a través del dodecafonismo, en una forma de discurso semi-canto muy distinto a la armónica y acompañada voz de Aarón. Éste posee lo que su hermano carece, la capacidad de convencer al pueblo a través de la palabra y de los milagros. Está convencido de que el pueblo necesita algún tipo de prueba en este mundo, una

---

<sup>117</sup> Caminero, J.: *Literatura Europea del siglo XX. Corrientes, teoría, sistema y glosa*, Universidad de Deusto: Bilbao, 1992, p. 96

<sup>118</sup> Cacciari, M.: *Iconos de la ley*, p. 48

<sup>119</sup> *Ibid.*, p.137

constatación, en definitiva, del *amor* (no sólo el de Dios hacia el pueblo, sino también el del pueblo hacia Dios), más allá del puro intelectualismo de la Idea y del pensar.

El Moisés de Schönberg no sólo es torpe de lengua, sino que prefiere no hablar, siguiendo el famoso dicho de Wittgenstein. Su personaje cuestiona con ello las capacidades del lenguaje y sus limitaciones, contraponiendo la (in)capacidad de su función comunicativa a la importancia del *nombre* expresada en el tercer mandamiento<sup>120</sup>. Con ello, Schönberg pasa a formar parte de una corriente que encontró voz en Karl Krauss, Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein, Hugo von Hofmannsthal, entre otros, críticos del uso lenguaje de la modernidad. Pero también enlaza de lleno con Maimónides, quién aclaró que los nombres de Dios no son adjetivos, sino títulos, y que “el nombre propio de Dios es la única referencia segura independiente de esa(su) descripción”<sup>121</sup>.

Para Assmann, el Moisés de Schönberg encarnaría “la iconoclastia de la modernidad, rígida, desmitificadora y rodeada de prohibiciones”<sup>122</sup>, mientras que la figura de Aarón sería muy crítica con el “etno-teísmo” nazi, con su divinización del poder de tintes idólatras. De nuevo tendríamos un conflicto entre Egipto y Amarna, tesis y antítesis que en la ópera inacabada no culminan en una síntesis comprensiva. F. Bayón concluye que Moisés y Aarón representan, cuando se dan por separado, dos riesgos políticos, “el fundamentalismo de la Idea y el esteticismo de la Imagen”<sup>123</sup>. La interpretación de Freedberg, por cierto, es completamente opuesta a las anteriores, e identifica el Moisés que rompe las tablas con el nacionalsocialismo supuestamente iconoclasta<sup>124</sup>.

Sin embargo, hay que decir que los peligros del rigor ético absolutista (la intolerancia monoteísta) que Schönberg, Bayón y Assmann prevén en las consecuencias de una abstracción total predicada por Moisés, en una Idea sin ningún tipo de correspondencia en la tierra, ¿no están mas relacionados con una negación del mundo de raigambre cristiana? ¿No devalúa más el mundo una divinización de éste, a pesar de (o precisamente a causa de) la recuperación de las imágenes, no ya (sólo) politeísta, sino orientada más a un ascetismo en pos de una vida más allá del mundo?

La vieja idea de que el judaísmo dificulta la creación de una comunidad política efectiva al retirar del mundo de los humanos la autoridad de Dios (defendida por el donosiano Carl Schmitt

---

<sup>120</sup> Cacciari, M.: “Schönberg: ética y estética”, en *La palabra que falta*, p. 60

<sup>121</sup> Margalit, A. Halbertal, M.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p. 195

<sup>122</sup> Assmann, J.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, p. 27

<sup>123</sup> Bayón, F.: “Iconos de la ley, literaturas del desastre. La figura de Moisés en la obra de Schönberg y Thomas Mann”, en *Arbor*, 2009, vol. 185, no 739, p. 938

<sup>124</sup> Freedberg, D.: *El poder de las imágenes*, pp.433, 434

entre otros) tiene sin duda algo de sentido. Pero esta se centra en eliminar la omnipotencia entre ellos, una ilusión narcisista que implica la desaparición del mundo en común de los seres humanos y la devaluación de la realidad, y su erradicación constituye el primer paso para formar cualquier tipo de autoridad política humana. La vuelta a ella siempre se configura como forma de evitar el interrogante de la Ley, de no escuchar el silencio de Dios, de imponer la naturaleza sobre la anti-naturaleza de la Ley. La omnipotencia no se puede dar ni entre los seres humanos ni en el mundo físico, algo que queda por cierto brillantemente reflejado en la obra cumbre de Tolkien, en la cual ella implica literalmente la desaparición de quién la ejerce. El silencio también es musical, también se oye, especialmente cuando sustituye al sonido en el *tiempo fuerte* del compás, como ocurre en el flamenco. Él llama a una constante y cautelosa interpretación/creación de la Ley. Por decirlo de nuevo con Cacciari: “la palabra que falta es el nombre, aquel sonido, falta la palabra capaz de decir el silencio sin traicionarlo, de decir el Silencio como Silencio, capaz de oír lo inaudible, de oírlo verdaderamente en tanto verdadero inaudible.”<sup>125</sup>

El Moisés de Schönberg no apuesta necesariamente por el silencio: exclama que le falta la palabra justo después de haberla hecho trizas. Tenía la palabra, la cuestión era aplicarla. Antes de romper las tablas, no se puede decir que Moisés abogue por el silencio nihilista, reflejado por ejemplo en la *Carta a Lord Chandos*. En todo caso, su silencio sería el silencio musical de la Ley que le otorga a ésta su lenguaje siempre equívoco e interpretable, siempre desajustado. Pues en el principio *no* hubo verbo, y fue su aparición en Gén 1:3 la que, inmediatamente después (Gén 1:4), dislocó la correspondencia entre la palabra y lo creado. Así, la palabra *luz* (or) se adscribe exclusivamente a la luz; pero la palabra bien (tov), puede decirse de la luz, de la creación del hombre, o del oro de Havilá (Gén. 2:12). El hombre iba a llegar a esta perplejidad tarde o temprano: si estaba hecho a imagen de Dios, él también tendría que nombrar más allá de la naturaleza lo que es bueno y malo.

Es esa misma independencia del mundo la que otorga a la palabra su peligrosidad. Pero el silencio no es sólo una precaución de carácter reflexivo, sino que constituye y antecede a la misma ley. Ésta no se rige por un lenguaje anclado en la no-contradicción y el principio de identidad, sino que es pura espera que exige actualización y toma de partido: interpretación y *speech act*. Pero cada interpretación es un momento en el tiempo. La justicia se mueve (a distintas velocidades), de manera que es imposible conocer su posición y su velocidad al mismo tiempo. El derecho que se

---

<sup>125</sup> Cacciari, M.: *Iconos de la ley*, p.191

aplica es la ilusión de una justicia parada, fotografiada, en la que las balanzas miden y pesan correctamente —aquí se conoce la posición. Pero la justicia tiene una velocidad, que cuando se mide, todo derecho queda excluido y aparece precisamente aquello que está fuera de la ley.

Mas las tablas de la ley no están fuera de la naturaleza: siguen siendo irremediabilmente materiales. Algo que no pasa en la oralidad, por lo que entendemos la apuesta por la escritura del judaísmo como extremadamente difícil. La lógica de Aarón parece implacable: “también son imágenes” las tablas de la ley, y ella misma es una especie de milagro<sup>126</sup>, una compensación frente a los exigentes requisitos de la Idea. Sin duda, para Schönberg, Aarón está mas dentro del mundo que Moisés: apela al amor (pero , ¿al de Tamino o al de Don Quijote?) a la tierra prometida, a la columna de humo que les protegerá. Y cuando Moisés se da cuenta de que las tablas son también imágenes y forman parte del mundo, las rompe.

En este último pasaje de la obra se debate una tensión que está en el seno del monoteísmo, entre la idea hecha imagen y la idea irrepresentable. ¿Es la tabla escrita la única imagen legítima y permitida que representa la alianza entre el ser humano y Dios? ¿Acaso la escritura supone un intento de que la palabra pierda su poder de arrastre (su peligro idólatra)? Uno podría argumentar que la palabra no es imagen, que en sí misma abre la posibilidad de un plano más allá del mundo físico: en todo caso es una imagen que no se agota en sí misma, reproduce y no ahoga la contingencia. Quizás el escrito de la Antigüedad más profundo sobre este tema sea el *Fedro* platónico, donde se salva a la escritura a condición de que ella conserve esa capacidad de la palabra oral para entusiasmar y persuadir, vaya unida a la verdad (dialéctica y retórica juntas) y actúe como un recordatorio capaz de evocar el recuerdo divino en el alma.

Pero, ¿dónde encontrar esa verdad en el conjunto de enigmas y contradicciones que es la ley del Sinaí? ¿cómo evitar el peligro de que se “idolatre” (que se la ame, por reconocer la insistencia del *amor* frente al pensar del Aarón de Schönberg) a la palabra huérfana, que ya no tiene un padre para responder por ella (como sí ocurre en la oralidad), cuya interpretación depende exclusivamente de los seres humanos? Sin duda la vía monoteísta insta a respetar el silencio de Dios, que no deja instrucciones sobre este problema, sólo un conjunto de leyes, y ríe satisfecho cuando el ser humano se ha independizado y lo ha sustituido por las interminables interpretaciones legales cuya validez ya no depende de Él. Parece que la Ley se asemeja entonces a ese hijo-de,

---

<sup>126</sup> Cacciari, M.: “Schönberg: ética y estética”, en *La palabra que falta*, p. 67

Moisés, o Dios, sin origen último ni padre, descentrado y problemático, que apela a la esencia de lo político.

## CONCLUSIONES Y COMENTARIO

En este trabajo hemos partido de la propuesta teórica de Jan Assmann en torno al monoteísmo. Hemos problematizado una de sus tesis principales, según la cual la distinción mosaica supuso una negación del mundo fenoménico y de los sentidos a favor de lo estrictamente espiritual. Para ello, hemos matizado dos aspectos que consideramos presentes en la voz monoteísta originaria pero algo diluidos en su argumentación. En primer lugar, la negación de la vida después de la muerte como precaución ante la omnipotencia de los reyes y a favor de la recuperación de lo corporal. En segundo lugar, la prohibición de las imágenes, entendida como una precaución frente a la idolatría y en defensa de lo político que busca recuperar el mundo de los sentidos. En la sección final, hemos reflexionado sobre la Ley y sus paradojas, destacando que ella y la tarea interminable de su creación/interpretación por parte del ser humano sustituyen a Dios.

La intención original de Assmann era llamar la atención sobre un nuevo tipo de *verdad* que inaugura el monoteísmo, basada en la diferenciación entre lo verdadero y lo falso en el ámbito divino, que se puede comparar con la distinción parmenídea en la ciencia griega. La diferencia crucial entre las dos radica en que la distinción mosaica no trata a la verdad en términos de conocimiento (se asume la existencia del mundo que todos vemos y oímos) sino de significado. En otras palabras, adorar a ídolos no está mal porque éstos carezcan de realidad, o estén vacíos — numerosos pasajes de la Biblia apuntan a que son incluso efectivos— sino porque debilitan el potencial político de la idea monoteísta, que expulsa la omnipotencia del mundo y prohíbe que, en la desesperación del silencio, sustituyamos el inestable suelo del sentido por el cielo de la verdad y la naturaleza.

La afirmación de Hannah Arendt, citada al comienzo de este trabajo, es significativa en tanto da cuenta de un problema de nuestro tiempo, que se puede expresar en términos psicoanalíticos. Según Freud, el ser humano alberga en sí una tendencia hacia la omnipotencia (consecuencia de situaciones de impotencia y de limitación en la etapa infantil) y otra hacia el sentimiento de impotencia, provocada por la conciencia y dichas limitaciones, que pueden provenir de los otros o de la naturaleza. Condicionado por estas dos tendencias, se debate entre la realidad

y la ficción, ya que tanto la omnipotencia absoluta como la impotencia paralizante constituyen dos fantasías de lo inconsciente; ambas, en última instancia, eluden la responsabilidad hacia los otros, ya sea al situarse por encima de ellos y fuera de sus restricciones, o totalmente condicionado por ellas, sin capacidad de actuar. La labor del psicoanalista es la de acompañar al paciente por el camino de la realidad, de abrir una posibilidad sin mutilaciones entre las sensaciones de omnipotencia e impotencia. Entre ellas se sitúa tradicionalmente la política en el sentido republicano, caracterizada por la *mesura*. Así lo manifiesta, por ejemplo, Helmuth Plessner, para quién a) actuar de forma espontánea y confiada, en base a un poder ilimitado y creador y b) reflexionar a través de la razón, que establece límites, impedimentos y dificulta la acción, son las dos tendencias del ser humano, que debe intentar trazar un camino entre el orgullo y la inseguridad a través de la presencia y el juicio de los otros<sup>127</sup>.

Hoy en día, esa omnipotencia, expresada en forma de narcisismo, se revela no sólo contra los presupuestos bajo los que se configuró el mundo occidental (y los países de su influencia) tras la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial y la Shoá, sino contra la misma realidad, ya sea en su vertiente política (el espacio *entre-los-seres-humanos*, del que habla Arendt) y/o científica. No es difícil advertir en esta corriente la sombra de Descartes, quién, al darse cuenta de lo que suponían sus supuestos descubrimientos (en realidad divagaciones de la razón especulativa motivadas por determinados avances científicos como el telescopio, que supusieron un golpe al narcisismo humano), tuvo que rescatar al mismo Dios de las ascuas. La premisa de que el conocimiento es accesible meramente por la razón individual, unida a la desconfianza última de los sentidos (y de lo que otros perciben), se manifiesta hoy en el sector que ha conseguido identificarse en buena parte con el “pueblo” en varios países del mundo.

Ella se configura, sin embargo, en torno a un *doble discurso* según el cual, por un lado, sólo la realidad que percibimos con nuestros propios ojos es válida (desacreditando al nómeno científico) y, por el otro, no podemos fiarnos en última instancia de la realidad percibida, porque existe un grupo “in the dark shadows”<sup>128</sup> moviendo los hilos, evitando que podamos advertir lo que *realmente* está ocurriendo. En este sentido, cabe notificar un aumento del antisemitismo (esta vez no necesariamente relacionado con los judíos en sí), en tanto su presupuesto clásico, que

---

<sup>127</sup> Plessner, H.: *Límites de la comunidad*, Siruela: Madrid, 2012, p. 155.

<sup>128</sup> A la pregunta de quién movía los hilos detrás de la marioneta Biden, Trump respondió “people that are in the dark shadows, people that you’ve never heard of”, en la entrevista de Fox News el 1 de septiembre de 2020. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=N7mDddUjZx8>, min 15:20 para la pregunta.

contempla una alianza entre los poderosos “sin patria” que dominan el mundo (invisibles) y los alborotadores de la moral al nivel de la calle (visibles)<sup>129</sup>, está omnipresente en los movimientos de extrema derecha, que claman por su derecho de *dudar* de toda la realidad, y de que exista incluso tal cosa si es contraria a sus deseos.

Conviene mencionar que, en la existencia de este tipo de movimientos, se manifiestan las debilidades del supuesto momento monoteísta europeo de la posguerra, que no supo despegarse del *Nomos* del estado-nación, y se contentó con las libertades individuales en lugar de aspirar a una *libertad política colectiva*<sup>130</sup> propia de un momento constituyente. Este último factor apuntó a que la democracia se asociara a una libertad entendida como “hacer lo que uno quiera” y, en ocasiones, configuró la felicidad como la satisfacción de los “instintos” más corporales sin ningún tipo de restricciones (fue el caso de la Transición española, ejemplificada en Enrique Tierno Galván). Por lo general, los sentimientos religiosos fueron apartados del espacio público, tratados como un lastre irracional por el sistema, la política siguió su tendencia de convertirse en mera administración<sup>131</sup> (“más *acá* del bien y del mal”, que diría Plessner) y los movimientos ideológicos coincidieron en presentarse como distintas configuraciones de la redistribución económica.

Se podría decir que los fundamentos fueron, en este sentido, algo endeble, y que la máxima “actúa para que el Holocausto no se vuelva a repetir”, supuso algo menos que un débil impulso monoteísta, que no pudo golpear con suficiente fuerza el orgullo de la humanidad. En este contexto, ¿sería demasiado arriesgado afirmar que la producción masiva y descontrolada de imágenes, especialmente en el último decenio, puede ser una de las causas de dicha crisis política, y de la consecuente pérdida de la realidad y debilitamiento del espacio público? En otras palabras, si el mercado se ha configurado como el sucesor natural de la Iglesia<sup>132</sup> también en la dotación de sentido, la religión “secular” que ha instaurado apuesta abiertamente por las imágenes y lo visual sin reparar en el daño político que esto pueda provocar, en tanto potencia el narcisismo y destruye la contingencia propia de la realidad no-virtual.

Estas imágenes se *divinizan* (y ello no supone necesariamente que se conviertan en fetiches capitalistas en el sentido marxista clásico) y se acercan quizá más a la imagen cosmoteísta que a

---

<sup>129</sup> Estoy pensando especialmente en las imágenes de manifestantes en EEUU contra Trump.

<sup>130</sup> Esta distinción es del jurista y filósofo político Antonio García Trevijano, en *Teoría pura de la república*, El Buey Mudo, Madrid, 2010.

<sup>131</sup> Crítica desarrollada por varios autores y autoras de procedencias tan diversas como Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt y Wendy Brown.

<sup>132</sup> Como teorizan algunos, entre ellos Antonio Valdencantos, *Teoría del súbdito*, Herder: Madrid, 2016.

la intermediaria griega-cristiana. De alguna forma, secuestran la realidad, en tanto se configuran como su *causa*: hoy se llega al punto de cuestionar la existencia de lo que carece de imagen. Ésta parece albergar el privilegio casi exclusivo de determinar lo real: mientras que las palabras dependen de un “contexto”, lo que se ve claramente es innegable e indiscutible. Al recibir la imagen tal poder de motivar el acuerdo entre seres humanos —paradójicamente, en la cúspide histórica de la manipulación de lo audiovisual— ella sustituye a la confianza en la palabra propia de los acuerdos políticos.

La consecuencia de tal desintegración de la realidad y de lo político es un mundo carente de espiritualidad política, donde las relaciones entre los seres humanos se tornan idolátricas, y ellos vacilan entre la omnipotencia y la impotencia, entre los que van dando órdenes por la vida y los que buscan obedecerlas acogiéndose en la ausencia de culpa o responsabilidad. De esta forma se da hoy en día una militarización de la vida, y la noción de la misma como una guerra constante a menudo termina las frases comenzadas con “en el fondo...”<sup>133</sup>. El tiempo verbal imperativo de las leyes sagradas, así como la vigilancia última, se infiltran en la cotidianidad, apenas cuestionados: *just do it, carpe diem*, etc.

Para contraponer a esta fuerte corriente, quizá sea necesario un nuevo momento monoteísta que expulse la omnipotencia del ámbito humano y promueva una vuelta de lo político, esta vez sin violencia verbal o real, ni siquiera esa *divina no sangrienta* que se deja sugerir en el ensayo de Benjamin. Ello no implica, sin embargo, que el narcisismo abierto y sin prejuicios que se da hoy en día no sea, en cierto modo, una consecuencia de la confección de un sujeto político demasiado encorsetado, preso de la ilusión de la independencia, propio del republicanismo y la tradición filosófica convencional. La metáfora del paso del niño (dependiente, mítico, sin límites) al adulto (independiente, varonil, razonable), que ha acompañado a pensadores tan diversos como Platón, Kant, y Freud, quizá sea insuficiente para una ciudadanía que realmente quiera incorporar figuras a las que el monoteísmo da voz, como los y las dependientes, los y las depresivos, los y las infantes, apartados y marginados: “derramaré mi espíritu sobre todos: vuestros hijos e hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, vuestros jóvenes verán visiones” (Joel 3:1).

Puede que el adulto no sea tan adulto, al fin y al cabo, y que quepa asumir plenamente las consecuencias del descubrimiento de lo inconsciente a nivel político, que tanto enriquece la vida,

---

<sup>133</sup> La militarización de la vida es una tesis desarrollada en Roiz, J. *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008,

pero que acarrea una falta de auto-gobernabilidad y la existencia de fuerzas incontrolables por parte de nuestro yo consciente. Quizá el reconocimiento de esta dimensión en el mundo de la política sea un paso a dar para intentar pacificar a aquellos que, ante una impotencia en ciertos ámbitos nunca antes experimentada, ansían la omnipotencia en lugar de renunciar a privilegios patriarcales y epistémicos.

## Bibliografía

### Libros:

- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Paidós: Barcelona 2002,
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Paidós: Barcelona 2016
- ASSMANN, CACCIARI, DUQUE, PONS, VELA DEL CAMPO, *La palabra que falta*. CBA: Madrid, 2020.
- ASSMANN, Jan. *Moisés el egipcio*. Anaya: Madrid, 2003
- ASSMANN, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Akal: Madrid, 2006,
- ASSMANN, Jan. *Violencia y monoteísmo*. Fragmenta Editores: Barcelona, 2014.
- ASSMANN, Jan. *Poder y salvación. Teología política en el Antiguo Egipto, Israel, y Europa*, Abada Editores: Madrid, 2015
- BERNSTEIN, Richard. *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge University Press, 1998
- CACCIARI, Massimo. *Iconos de la ley*, Ed. La Cebra: Buenos Aires, 2009
- CAMINERO, Juventino. *Literatura Europea del siglo XX. Corrientes, teoría, sistema y glosa*, Universidad de Deusto: Bilbao, 1992
- DERRIDA, Jacques: *Fuerza de ley*, Tecnos: Madrid, 2018
- DERRIDA, Jacques. *La diseminación*. 3ª Ed. Espiral/Fundamentos; Madrid, 2007.
- DERRIDA, Jacques, *Mal de archivo: una impresión freudiana*. Trotta: Madrid, 1997.
- DUQUE, Félix.: *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Abada: Madrid, 2015.
- FREEDBERG, David. *El poder de las imágenes*, Cátedra: Madrid, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza; Madrid, 2001

- FREUD, Sigmund. “El porvenir de una ilusión”, en *Psicología de las masas*. Alianza: Madrid, 2010
- FREUD, Sigmund. *An outline of Psycho-analysis. The standard edition*. Norton: NY, 1989.
- GIRARD, René. *El chivo expiatorio*, Anagram: Barcelona, 1986
- GIRARD, René,. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama: Barcelona, 1995.
- GIRARD, René y James G. WILLIAMS. *The Girard Reader*. Crossroad: New York, 1996.
- KAFKA, Franz. *El proceso*. DeBolsillo: Barcelona, 2003
- KAFKA, Franz. *Carta al padre*. DeBolsillo: Barcelona, 2004.
- KATZNELSON, Moisés (ed.). *Tora con Haftarot*. Sinaí: Tel Aviv, 2005.
- KUNG, Hans. *El judaísmo: pasado, presente y futuro*. Trotta: Madrid, 1991.
- LANCEROS, Patxi. *Fuera de la ley: poder, justicia y exceso*. Abada Editores: Madrid, 2012.
- MAIMÓNIDES. *Guía para perplejos*, Obelisco: Barcelona, 2011
- MAIMÓNIDES. *Obras filosóficas y morales*. 1ª ed. Obelisco: Barcelona, 2006
- MANN, Thomas. *Las tablas de la ley*. Ed. Siglo Veinte, 1952.
- MARGALIT, Avishai. HALBERTAL, Margalit.: *Idolatría: guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Editorial Gedisa: Barcelona, 2018.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *El moisés de Freud: judaísmo terminable e interminable*, 1ª ed. Trotta: Madrid, 2014.
- PLATÓN. *República*, Alianza; Madrid, 2013.
- PLATÓN. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos: Madrid, 1986
- ROIZ, Javier. *El experimento moderno*, Trotta: Madrid, 1992.
- ROIZ, Javier. *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense: Madrid, 2008.
- SCHÖKEL, Luis Antonio (ed.) *La biblia de nuestro pueblo*. Mensajero: Bilbao, 2011
- TREBOLLE, Julio. y POTTECHER, Susana. *Job*, Trotta: Madrid, 2011
- TREVOLLE, Julio.: *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*. Akal: Madrid, 1996

- ZARETSKY, Eli. *Political Freud. A History*. Columbia University Press; New York, 2015
- GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Editorial Trotta: Madrid, 2005.

#### **Artículos**

- BAYÓN, Fernando. “Iconos de la ley, literaturas del desastre. La figura de Moisés en la obra de Schönberg y Thomas Mann”, en *Arbor*, 2009, vol. 185, no 739.