
MONOTEÍSMO – COSMOTEÍSMO – ESOTERISMO

TERMINOLOGÍA

Monoteísmo

El monoteísmo (del griego *μovo-* mono-, que significa 'único' o 'uno solo', y *θεός* *theós* 'dios') cree en la existencia de un único Dios y excluye la existencia de otros dioses: *εἷς θεός* (uno) – *μόνος θεός* (solo, único, solitario).

El monoteísmo se diferencia del henoteísmo y del politeísmo en la creencia en un Dios único, que excluye la existencia de otros dioses y se comunica con los seres humanos por medio de un “profeta”. En el henoteísmo, el politeísmo y el cosmoteísmo la divinidad es immanente al mundo. Solo en el monoteísmo Dios es trascendente al mundo y, por su dimensión personal, se comunica con los humanos mediante la revelación. La revelación divina es codificada y canonizada por los humanos en un texto o libro, por lo que las religiones monoteístas se llaman “religiones del libro”. El Dios monoteísta bíblico es un Dios con el que el pueblo puede hacer una alianza: ejemplo, Israel.

«El credo cristiano se basa en la suposición de que el Dios incomprensible salió del encubrimiento y se reveló a sí mismo de una vez por todas en la historia.»
[Jan-Heiner Tuck]

Politeísmo

El politeísmo (del griego *πολυ-* poly- 'mucho' y *θεός* *theós* 'dios') es una concepción religiosa o filosófica basada en la existencia de varios seres divinos o dioses. En la mayoría de las religiones que aceptan el politeísmo, los diferentes dioses son representaciones de fuerzas de la naturaleza o principios ancestrales, y pueden verse como autónomas o como aspectos o emanaciones de una deidad creadora o principio absoluto trascendental (teologías monistas), que se manifiesta de manera immanente en la naturaleza (teologías panteístas y panenteístas).

Henoteísmo

Los politeístas no siempre adoran a todos los dioses por igual, ya que pueden ser henoteístas, que se especializan en la adoración de una deidad en particular, una divinidad suprema a la vez que otras inferiores a ella.

El término “henoteísmo” (del griego *ἐν* *hén* 'uno', *θεός* *theós* 'dios') fue acuñado por el filósofo idealista alemán Friedrich Schelling (1775-1854) y

Friedrich Welcker (1784-1868) que lo usaron para referirse al monoteísmo primitivo entre los antiguos griegos. El henoteísmo reconoce la existencia de muchos dioses, como el politeísmo, pero adora y rinde culto exclusivamente a uno, que suele ser el dios de la familia o del clan, aunque respeta también y tolera a otras deidades. En la antigüedad muchas religiones creían en la existencia de más de un dios, pero seguían rindiendo homenaje a un dios por encima de los otros.

El hinduismo es un ejemplo clásico de religión henoteísta o monolátrica en la práctica. Los hindúes adoran a un dios, pero reconocen la existencia de un sinnúmero de otros dioses también dignos de ser adorados. La religión de los antiguos griegos y su adoración de los dioses del Olimpo es otro ejemplo bien conocido, siendo Zeus el gobernante supremo de otros once dioses. Todos los doce eran venerados, cada uno de manera individual en su propio templo, con sus propios sacerdotes y sus propios altares.

Se dice que el zoroastrismo es una de las primeras religiones monoteístas del mundo, aunque es un henoteísmo, la creencia en la existencia de un dios principal pero que no es el único que existe. El henoteísmo representa un intento de unificación, bajo la adoración de un dios supremo, de las religiones politeístas comunes en aquellos tiempos y por tanto conserva rasgos de ambas corrientes (mono y politeístas). El zoroastrismo ejerció una clara influencia en otras religiones como el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Katenoteísmo

Algunas religiones politeístas pueden ser katenoteístas (del griego καθ' ἓνα, 'uno a la vez' y θεός, 'dios'), es decir, adoran a diferentes deidades en diferentes momentos. Es una forma más específica del henoteísmo y se refiere a la adoración sucesiva de dioses supremos y al hecho de que cada uno de ellos se encargue de una función determinada en el cosmos. El término fue acuñado por el filólogo Max Müller (1823-1900) para hacer referencia a la adoración de un dios cada vez. Está estrechamente relacionado con el henoteísmo, es decir, la adoración de un único dios sin negar la existencia de otros. Müller creó el concepto en referencia a los Vedas, en los que cada deidad es tratada como si fuera el dios supremo en cada himno.

Monolatría

El monolatrismo o monolatría (del griego: μόνος, monos, 'único', y λατρεία, latreia, 'adoración') es el concepto religioso por el cual el creyente cree en varias deidades (o no niega que otros creyentes puedan venerar dioses diferentes de igual validez), pero solamente una de estas divinidades es suficientemente digna de adoración por parte del fiel.

Panteísmo

El término "panteísmo" (del griego παν, pan, 'todo' y θεός, theós, 'dios') se le atribuye al matemático Joseph Raphson en su obra *De Spatio Reali seu Ente Infinito* (1697). La RAE define el panteísmo como el sistema filosófico de

quienes creen que la totalidad del universo es el único Dios. A lo largo de la historia, autores, como el irlandés, John Toland, han hecho referencia a este tema y se ha diversificado tanto que han sido creadas diferentes variaciones de la corriente filosófica.

Cosmoteísmo

Se trata de un nombre más adecuado para lo que se popularizó desde la Ilustración como “panteísmo”, la doctrina de los que creen que la totalidad del universo es el único Dios. En el cosmoteísmo, en contraste con el teísmo, el mundo mismo juega un papel central como fuerza creadora y ordenadora. No es el acto voluntario de un dios creador, sino que surgió por sí mismo o siempre ha existido. No hay separación entre lo natural y lo sobrenatural. El cosmoteísmo puede entenderse como ateo, politeísta o monoteísta. El elemento de conexión es la opinión de que existe una fuerza a la que están sujetos los dioses o dios. En el orden del cosmos hay una correspondencia del microcosmos humano con el macrocosmos del universo.

«Lo que el monoteísmo bíblico demoniza como idolatría era en última instancia el cosmoteísmo antiguo. Quien adora las imágenes destruye la vinculación con el dios trascendente y extramundano, porque concentra su adoración en un objeto perteneciente a este mundo y al hacerlo su veneración se dirige a lo dado y lo producido. A la inversa, el cosmoteísmo “pagano” demoniza el monoteísmo exclusivo en tanto que ateísmo, porque esa religión implicaba el rechazo de todos los demás dioses. Para el cosmoteísmo el cosmos es el arquetipo de las normas que también fundan la vida social y política de los hombres. De ahí que a sus ojos el acosmismo de los iconoclastas destruya la armonía social. Para el monoteísmo, por el contrario, el orden fundante de la convivencia de los hombres no es de este mundo, sino que procede de una fuente extramundana, de una revelación del exterior. Las imágenes cierran el paso a esa fuente y sujetan a los hombres a las esferas inferiores de la mundanidad. Las culturas judía, cristiana y musulmana trazan una frontera estricta entre dios y mundo. Precisamente esa frontera la ha combatido el antimonoteísmo antiguo en tanto que iconoclastia, o mejor, teoclastia. Por ello he sugerido hablar de cosmoteísmo en lugar de politeísmo.» [Assmann, Jan: *Monotheismus und Kosmotheismus*, 1993]

El monismo filosófico o el dios de los filósofos

El término “monismo” (del griego gr. *μovo*, mono, ‘único’, ‘uno solo’) se refiere a la concepción común a todos los sistemas filosóficos que tratan de reducir los seres y fenómenos del universo a una idea o sustancia única (*arjé*), de la cual derivan y con la cual se identifican. Se llama así por antonomasia el materialismo evolucionista de Haeckel. Para los filósofos monistas materialistas contemporáneos, la materia formada en la Gran Explosión dio lugar al universo y solo esta materia explica la realidad. Filósofos monistas son Tales de Mileto, Parménides, Anaximandro, Anaxímenes, Spinoza, Berkeley, Hume y Marx.

El monismo neutro fue introducido en el siglo XVII por el filósofo judío neerlandés Spinoza. En la actualidad una versión de esta teoría ha sido desarrollada por el filósofo estadounidense Donald Davidson. El materialismo tradicional, una variedad del monismo, considera que la sustancia primaria es material y física. El idealismo es una forma de monismo filosófico que sostiene que el principio básico del universo es espiritual.

Ante el dios de los filósofos no se puede cantar ni bailar, decía Nietzsche.

EL MONOTEÍSMO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Desde la perspectiva de la historia de las religiones, el monoteísmo aparece con cierta inevitabilidad como la forma más elevada de religión. El monoteísmo es el criterio con el que se miden todas las demás religiones.

Hasta finales del siglo XVIII prevaleció la teoría de la decadencia, según la cual el monoteísmo había sido la primera forma de religión en la historia de las religiones y que el politeísmo representaba un declive posterior de la verdad original. La teoría del monoteísmo como la forma originaria de la religión fue desarrollada por los deístas franceses durante el siglo XVII.

En esta teoría basó el filósofo idealista alemán Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) su *Philosophie der Mythologie* (1857), y el padre Wilhelm Schmidt (1868-1954) su monumental obra sobre el origen de la idea de Dios: *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*. Aschendorff, Münster, 1912-1955, 12 volúmenes.

Según Schmidt, el monoteísmo es la forma originaria de la religión, que se fue degradando y sustituyendo por las religiones no monoteístas como degeneración del monoteísmo originario: la veneración de los antepasados se fue convirtiendo en adoración; las fuerzas naturales se fueron personificando y terminaron siendo adoradas como divinidades.

Esta visión evolutiva del desarrollo religioso es diametralmente opuesta a otra visión evolutiva de la religión: la hipótesis de que la religión progresó de formas simples a complejas: primero formas primitivas de animismo, luego animismo, totemismo, politeísmo y finalmente el monoteísmo.

En el siglo XIX se impuso la teoría evolucionista: el monoteísmo sería la etapa tardía y madura del desarrollo de la historia de las religiones.

Frente a todas estas teorías científicas, las propias religiones monoteístas sostienen un tercer punto de vista desde la visión interna de su autodefinición: el monoteísmo no está ni al principio ni al final de ningún desarrollo, sino que fue revelado a la humanidad por Dios mismo, por un Dios transcendente, es decir, desde fuera.

EL MONOTEÍSMO COMO TÉRMINO DE REFERENCIA

El término "monoteísmo" (del griego μόνος, monos, 'solo' y θεός, theos, 'Dios') fue utilizado por primera vez en 1660, en inglés, por Henry More (1614-1687), filósofo inglés, representante teosófico de la escuela de Cambridge.

La historia general de las religiones como ciencia comenzó en la segunda mitad del siglo XVIII prácticamente con un debate sobre qué clase de religión fue la primera en la historia humana: el politeísmo o el monoteísmo.

El filósofo escocés David Hume y el filósofo francés Jean-Jacques Rousseau defendieron el politeísmo. Voltaire defendía al mismo tiempo la tesis opuesta. En el siglo siguiente, Auguste Comte amplió el enfoque de Hume y Rousseau a la teoría de un desarrollo religioso en tres etapas: primero fetichismo, luego politeísmo y finalmente monoteísmo. El antropólogo inglés Edward B. Taylor modificó ligeramente este esquema: animismo - politeísmo - monoteísmo. Fue el momento en el que se impuso la idea de la evolución y se llegó a cuestionar si estas tres etapas también habían tenido lugar en la historia de Israel.

El término "monoteísmo" es un hijo típico del pensamiento racionalista. No es una autocaracterización de una clase de religión. En contraste con el término politeísmo, redescubierto en 1580 por Jean Bodin para la tradición europea, que originalmente se remonta a Filón de Alejandría, el "monoteísmo" se utilizó en los siglos XVII y XVIII. Siglo de la discusión y especulación histórico-religiosa sobre el origen de la creencia en Dios. A partir de entonces, el surgimiento del monoteísmo se explicó en el contexto de los modelos evolucionistas como la culminación de una cadena de desarrollo de dos o múltiples eslabones (animismo > totemismo > fetichismo > politeísmo > monoteísmo) o en un modelo opuesto, el de la llamada teoría de la decadencia, para la que la forma primordial de religión de la humanidad fue el monoteísmo que con el tiempo se fue corrompiendo por intereses políticos hasta convertirse en politeísmo.

Desde un principio, la expresión "politeísmo" significó la veneración o adoración de dioses "falsos", en oposición al monoteísmo judío y cristiano. Así el término "politeísmo" adquirió connotaciones negativas. El término procede del griego πολυθεΐα (politheia), documentado en las obras del filósofo judío helenístico Filón de Alejandría (20 a.C.-45 d.C.). Filó emplea este vocablo en sentido negativo y polémico como "idolatría", forma de religión practicada por los no judíos.

Jean Bodin tomó este vocablo del griego y lo empleó en su *Démonomanie des sorciers* (1580). Algo más tarde se creó el término "monoteísmo" como antónimo de "politeísmo" para designar la forma de religión que cree en un dios único. Este vocablo está documentado por primera vez en el 1660 en los escritos de filósofo inglés Henry More, que lo empleo para referirse a su religión, el cristianismo.

A partir de la Ilustración, estos dos términos forman una dicotomía antitética, un vocablo excluye al otro. El término "monoteísmo" fue utilizado por la tradición judeocristiana para definirse a sí misma y adquirió un más alto prestigio que el término "politeísmo", que se aplicó a las religiones no judeocristianas y fue entendido como un desafío por y en oposición al monoteísmo.

Ambos constructos teóricos se asociaron con una valoración claramente más alta del monoteísmo en comparación con otras formas de religión, lo que a su

vez tuvo efectos considerables en la clasificación y discusión, principalmente en el seno de la teología, de las formas históricamente probadas de las ideas monoteístas de Dios. Por ejemplo, la justificación de la autodefinición del cristianismo como una forma monoteísta de religión ha sido cuestionada por las religiones monoteístas judías e islámicas y la crítica europea moderna de la religión con referencia a la doctrina de la Trinidad, la veneración de María y los santos. Por el contrario, los teólogos cristianos interpretan la figura de Jesús de Nazaret, interpretado como el Mesías e Hijo de Dios, como el cumplimiento del monoteísmo judío original en la historia de la salvación.

Los conceptos de monoteísmo y politeísmo son definiciones y clasificaciones que surgieron en el ámbito de la religión judeo-cristiana y no aplicables a otras religiones como, por ejemplo, al zoroastrismo (religión de origen persa elaborada por Zoroastro a partir del mazdeísmo) o a las formas de religión en Egipto, donde el monoteísmo no es incompatible con el politeísmo, ambos son dos aspectos complementarios de la misma forma de religión.

LA RELIGIÓN EGIPCIA Y EL MONOTEÍSMO

A partir del siglo XIX se impone el evolucionismo y los historiadores de las religiones se apresuran a establecer estadios de desarrollo y jerarquía de valores entre las diferentes formas de religión. Como referente máximo para la clasificación se toma el monoteísmo hebreo o bíblico. Este es el caso de la egiptología. La asiriología, por otra parte, se orientó más hacia el "monoteísmo filosófico", es decir, tomó más como referente el monismo filosófico de los antiguos griegos. Pero era inevitable que el péndulo girara pronto en la dirección opuesta y, en artículos más recientes se rechaza con poderosos y convincentes argumentos la existencia de un monoteísmo mesopotámico o egipcio.

«Hoy la religión del antiguo Egipto está clasificada como politeísmo, con pleno derecho, por supuesto, si se piensa en la abundancia de dioses que encontramos aquí. Sin embargo, la pregunta es qué se entiende realmente por tal denominación. El politeísmo solo tiene significado en contraposición con el monoteísmo, el tipo de religión que se aplica a un solo Dios y que, por lo tanto, insiste programáticamente en la unidad y unicidad de Dios.

El "monoteísmo" no es un término antiguo, pues fue acuñado por primera vez en el siglo XVII, pero al menos a partir de entonces puede considerarse como una autodefinición de las religiones resumidas bajo este término. Sin embargo, ningún politeísmo se define por el rechazo de la unidad y la afirmación de la pluralidad. La diversidad no es un problema en el politeísmo, al igual que la unidad y la singularidad son un problema en las religiones monoteístas. Al contrario: los textos del antiguo Egipto ponen constantemente el énfasis en la unidad. La idea de unidad, el "pensamiento del uno", juega un papel central y en constante crecimiento en los textos religiosos de los antiguos egipcios.

La pregunta que me preocupa es cómo abordar esta tematización de la unidad de Dios en el contexto de una religión politeísta. Tengo la impresión de que la

ciencia hasta ahora no abordado adecuadamente esta cuestión.» [Assmann, Jan: *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, p. 6-7]

Durante largos periodos los egiptólogos estaban desconcertados al comprobar el alto nivel cultural y ético de la religión egipcia, por un lado, y sus “indignas” imágenes de la divinidad, por otro. Ya en la Antigüedad, los autores mostraban aversión y el rechazo burlón ante los dioses aparentemente tan abstrusos de Egipto. La confusa abundancia de extrañas figuras, las desconocidas criaturas híbridas del cuerpo humano y la cabeza de un animal eran para algunos disfraces simbólicos de misterios ocultos, para otros una molesta contradicción con su supuestamente “sublime” idea de una deidad. Los egiptólogos del siglo XIX realizaron verdaderos esfuerzos por probar que la religión egipcia no representaba una idolatría primitiva, sino que más bien significaba un estadio temprano de desarrollo del monoteísmo.

«Desde mediados del siglo XIX, el gran erudito francés de la época, Emmanuel de Rougé, estaba firmemente convencido de que la religión egipcia era original y esencialmente monoteísta. Para él, “le fond sublime et persistant” de esta religión es la unidad de un Ser Supremo, su eternidad y omnipotencia, que nunca han sido “sofocadas” por el politeísmo. De Rougé se basa aquí en formulaciones literales de Egipto. Textos que indudablemente suenan a “monoteísmo” y que parecen anticipar las enseñanzas de los fundadores posteriores de la religión. Sus argumentos y la autoridad de su opinión confirmaron la creencia generalizada entre las personas cultas del siglo XIX de que el monoteísmo precedió al politeísmo» [Erik Hornung].

En el terreno de la religión egipcia el abigarrado y desconcertante mundo de las divinidades del Antiguo Egipto -extraños seres de cuerpo humano y cabeza animal que pueblan un complejo universo teológico y cultural- presenta una potencia simbólica que ha desafiado tenazmente a los egiptólogos de todos los tiempos. La egiptología ha estado caracterizada por la controversia entre aquellos que han considerado que la multiplicidad de los dioses egipcios resulta un fenómeno poco compatible con el alto nivel cultural y ético del Antiguo Egipto, y quienes, al contrario, intentan descubrir un «núcleo monoteístico» detrás de la enorme multiplicidad de deidades egipcias.

Para Jan Assmann es el egiptólogo de Basilea Erik Hornung quien mejor ha profundizado en la comprensión de la religión egipcia. Hornung aborda la discusión sobre el presunto politeísmo en Egipto en su obra: *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*. Darmstadt: WBG, 2005 (español: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta, 1999). Hornung opina que en Egipto nos encontramos con una lógica polivalente para la que el politeísmo y el monoteísmo son términos que no se excluyen entre sí. Más bien representan aspectos complementarios del mismo fenómeno religioso. Para el pensamiento egipcio no era una contradicción poner, por un lado, el acento en una deidad como la única existente sin dejar de reconocer la existencia de todas las demás. Eso no tiene nada que ver con el auténtico monoteísmo.

Erik Hornung rechaza tajantemente las teorías que ven en la concepción egipcia de *El Uno* un indicio de monoteísmo. En Egipto nos encontramos con divinidades que no se muestran tan claramente y tan bien definidas como los dioses de la antigua Grecia. La concepción egipcia de la divinidad tiene algo fluido, nunca acabado, siempre es susceptible de ser cambiado. Al parecer, a los dioses egipcios les repugna definirse. Su naturaleza permanece en un estado de imprecisión inusual para nosotros, se sustrae a cualquier determinación dogmática definitiva, puede ampliarse o diferenciarse continuamente. Las uniones que efectúan con otras divinidades son muchas veces inconstantes y se pueden disolver en cualquier momento. Aquí no queda espacio para un monoteísmo que vive de definiciones unívocas.

«El contacto con el mundo de los egipcios, desde la perspectiva que sea, hace callar una pregunta: aquella por la existencia y la realidad de estos dioses. La religión egipcia vive del hecho de que los dioses *existen* y esta seguridad penetra todos los ámbitos de la vida egipcia. Si eliminamos a los dioses del mundo de los egipcios, entonces queda una cáscara oscura y deshabitada que no vale la pena contemplar. Los dioses pertenecen a la realidad de Egipto y con ellos son para nosotros al menos una realidad *histórica*. Para reconocer las fuerzas operantes que determinan el mundo tan unitario y cerrado de los egipcios, tenemos que preguntar por sus dioses y utilizar todos los medios terminológicos para encontrarlos en su realidad, que no ha sido inventada por los seres humanos, sino vivida.

El intento apologético de ver en las concepciones egipcias de la divinidad precursores de una fe monoteísta obvia esta realidad y la alternativa demasiado estrecha monoteísmo/politeísmo no parece adecuada para aclarárnosla. También el concepto de panteísmo está demasiado lejos de la realidad del culto para encajar en las circunstancias egipcias. [...]

Para la característica y en un primer momento contradictoria existencia simultánea del Uno y los Múltiples, encontramos un primer acercamiento al problema en el concepto del henoteísmo, pero solo en el concepto de la complementariedad encontramos la clave, que quizá abra una nueva estructura lógica, en la cual ambas afirmaciones sobre la realidad de Dios puedan ser verdaderas, sin excluirse mutuamente.

Para el egipcio el mundo procede del Uno porque el no-ser es Uno. Pero en su obra el creador no solo diferencia su obra, sino también a sí mismo. Del Uno surge el dualismo de las “dos cosas”, surge la diferenciación de los “millones” de formas de la creación. Dios ha separado, la creación es separación y solo el ser humano vuelve a mezclarlo todo. Lo separado depende el uno del otro, pero permanece separado mientras exista. Solo el retorno del no-ser trae el colapso de lo separado y anula de nuevo la diferenciación.

Al convertirse en existente, lo divino pierde la unidad absoluta y exclusiva del principio. Peor en todo lugar donde se dirigen a ello venerándolo, donde es invocado y cuidado por medio del culto, se presenta como *una* forma claramente definida, que por un momento puede unir *toda* la divinidad en sí misma sin compartirla con ningún otro dios. También el ser humano que se

encuentra con Dios se convierte en ese encuentro con el Uno, que ya no tiene a nadie junto a él, sino que encarna *toda* condición humana. Pero esta unidad divina y humana siempre permanece relativa, sin excluir la pluralidad esencial que deja abiertos todos los demás accesos a la naturaleza de Dios. [...]

Sea lo que se lo que los dioses son o no son en su naturaleza, cualquiera que sea el sistema de relaciones o conceptos en los que los integremos, todos los intentos de "explicarlos" han sido intentos de expresar en un lenguaje distinto y más definitivo las informaciones que ellos nos dan.» [Hornung, Erik: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta, 1999, p. 231-237]

MONOTEÍSMO CONTRA POLITEÍSMO

Como apunta Assmann, monoteísmo y politeísmo son conceptos que proceden de los debates de controversia teológica de los siglos XVII y XVIII y que son completamente inadecuados para la descripción de religiones antiguas.

«Ni hubo jamás religiones que se definieran por el concepto de multiplicidad, es decir, que en lugar del lema *heis theos* (un dios único) hubieran elegido como lema la fórmula *polloi theoi* (muchos dioses), ni tampoco hubo nunca (quizás hasta el recrudecimiento del islam en el siglo XIII) una religión que sostuviese un monoteísmo puro y estricto, sin intervención de seres mediadores o angélicos. La unidad de dios no es sólo la invención del monoteísmo, sino también el tema central de las religiones politeístas. Esta tesis, que por ejemplo el neoplatónico inglés Ralph Cudworth ya había sostenido en el siglo XVII, se ve ilustrada por centuplicado en los himnos dedicados a los dioses del antiguo Egipto. La contraposición de unidad y multiplicidad es enteramente inapropiada como instrumento para la descripción y clasificación de religiones antiguas. El criterio no es la unidad de dios, sino la negación de «otros» dioses. Esta negación no atañe a la «religión», sino a la «teología», esto es, a la teoría de dios, tal como es sostenida por los teólogos y después trasladada de manera más o menos consecuente y duradera a la praxis religiosa.» [Assmann, 2003, p. 49]

Con estos términos (monoteísmo – politeísmo) se abordan dos esferas de la experiencia humana que Assmann incluye en lo que llama las dimensiones del mundo de los dioses.

«El politeísmo contempla un mundo de dioses en el que no reina el caos. Es un mundo bien estructurado. En la religión egipcia tres son los parámetros que estructuran este orden.

1. El lenguaje en forma de estructura narrativa en los mitos que pone a los dioses en relación de unos con los otros.
2. El cosmos que proporciona el modelo de una cooperación de muchos poderes diferentes.
3. La organización política de la comunidad que asigna a cada divinidad su dominio terrenal en sus templos y sus ciudades; los humanos ejercen el gobierno en representación del poder divino.

La comunidad política se realiza en esta dimensión como comunidad cultural. En estos parámetros o dimensiones de tres órdenes de un mundo politeísta de dioses, se puede reconocer fácilmente la teología tripartita de Varrón, de la que informa Agustín y que a su vez se basa en tradiciones estoicas más antiguas. Como es bien sabido, Varrón distingue entre una teología mítica, física y política o fabularis, naturalis y civilis.» [Assmann 1993, p. 10]

Marco Terencio Varrón (116-27 a. C.), polígrafo, militar y funcionario romano, en sus escritos sobre la antigua religión romana (*Antiquitates rerum divinarum*) formula un esquema de theologia tripartita que distingue tres tipos de teología (genera theologiae): theologia naturalis (dimensión cósmica) de los filósofos; theologia fabularis (teología poética: dimensión mítica) de los poetas; theologia civilis (dimensión política) de los sacerdotes y los ciudadanos. Aquí faltaría, según Assmann, la dimensión histórica.

Esta teoría fue objeto de fuertes críticas por parte de Agustín (especialmente en *De civitate dei* VI, 5-10. 12). Esta distinción entre la religión mítica, filosófica y estatal ya había sido formulada por Platón (*Nomoi*) y Aristóteles (*Metafísica* XII, 8 1074a38-b14) y más tarde por los estoicos. Con esta teoría se intentó abarcar el espectro de la religión en el mundo antiguo según las áreas de la mitología, la filosofía crítica y el bien común al servicio del culto público.

En opinión de Jan Assmann, no puede hablarse en sentido estricto de "tolerancia" en cuanto a los politeísmos de la Antigüedad. De tolerancia solo se puede hablar cuando hay incompatibilidad, por eso propone hablar más bien de "traductibilidad" en vez de tolerancia en el politeísmo: la traducción de nombres de dioses de una lengua a otra o de una religión a otra. La religión ajena es percibida como compatible con la propia. Sí existía violencia entre los pueblos y sus religiones, pero esta violencia no estaba fundamentada en la teología, no se trataba de convertir a los fieles de una religión considerada falsa.

«Cuando por ejemplo los asirios invocaban al dios Asur con sus crueles acciones punitivas sobre sus vasallos rebeldes, no era porque estos disidentes fueran partidarios de sus propios dioses falsos, sino porque habían faltado a las obligaciones de lealtad que habían jurado a Asur y, al hacerlo, se habían convertido en enemigos del dios.

La propia posibilidad de tomar a pueblos extranjeros bajo juramento se basaba en la convicción de que su religión y sus dioses eran conciliables con los dioses asirios. Los acuerdos con los otros Estados tenían que ser jurados, y los dioses por los que se juraba por ambas partes contratantes debían ser compatibles. Todos los acuerdos son jurados en nombre de los dioses de ambas partes contratantes. La religión hacía las veces de medio de comunicación, no de delimitación y segregación.

El principio de la traducibilidad de los nombres divinos sirvió con ese fin para superar el etnocentrismo primitivo de las religiones tribales y para poner a las culturas en relación unas con otras y hacerlas transparentes. Que esas relaciones también se desarrollasen ocasionalmente a través de la violencia

es harina de otro costal. Pero lo importante es que el principio de la distinción mosaica (entre religiones verdaderas y falsas) bloqueó esta traducibilidad. [...]

El monoteísmo es una idea regulativa, el politeísmo es la caracterización de una práctica religiosa a la que se opone esta idea. No ha habido religiones que hayan reconocido el politeísmo como una idea reguladora. El término politeísmo es un término de batalla polémico que no es adecuado para nada más que para una descripción del monoteísmo como religión excluyente.» [Assmann, 2003, p. 32-33 y 54]

ORIGEN DEL TÉRMINO "COSMOTEÍSMO"

«Cosmoteísmo: una visión filosófica para la que Dios y el mundo forman una unidad.» [DUDEN]

«Con el término "cosmoteísmo" me refiero a una comprensión del mundo basada en la traducción de la divinidad del cosmos, que inicialmente y naturalmente experimenta esta divinidad como multiplicidad, pero siempre piensa en la unidad del cosmos y finalmente puede incluso ver en ella el principio dominante. El término fue acuñado por F. H. Jacobi.» [Assmann, 1993, p. 26 n. 62]

El concepto de cosmoteísmo fue introducido por F. H. Jacobi (1743-1819) para criticar la idolatrización del mundo por los espinosistas, pero estos lo adoptaron con entusiasmo como el concepto más adecuado para describir el "panteísmo" de Espinoza.

Para Jacobi, el espinozismo es puro panteísmo y, como panteísmo conceptualmente consistente, es al mismo tiempo la forma más lógica de racionalismo. «Si uno caracteriza el panteísmo de Spinoza como cosmoteísta, acosmista o de otro modo, no importa en última instancia: su naturalismo racionalista es teísta, en cualquier caso. Suponiendo que se cambie el nombre y se hable de cosmoteísmo, la cosa sigue siendo la misma.» [JWA I / 1,346,36– 347,2]

La fecha julio de 1781 representa un punto de inflexión, ya que marca el comienzo de una serie de disputas sobre "cosas divinas" como el panteísmo, el ateísmo y el teísmo, que tuvieron lugar a propósito del discurso religioso.

En ese verano, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), visitó al condecorado poeta Gotthold Ephraim Lessing en Wolfenbüttel. Durante una conversación sobre un poema de Goethe, Jacobi le arrancó a Lessing una confesión que causaría sensación incluso años después y sobre la que hubo diversidad de opiniones tras la muerte de Lessing.

El poeta confesó con franqueza: "Los conceptos ortodoxos de la deidad ya no me sirven; no me agradan. Yo solo conozco una cosa: *¡En kai pan!*". [Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1786)]

Los spinozistas del siglo XVIII identificaron al *hen kai pan* con el "dios desconocido" del que habla san Pablo en el Areópago griego (Hechos 17.23). Lessing fue uno de ellos.

Hechos de los apóstoles 17,22-28 – Pablo en el Areópago de Atenas

«Puesto en pie Pablo en medio del Areópago, dijo: "Atenienses, veo que sois sobremanera religiosos; porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto, he hallado un altar en el cual está escrito: Al dios desconocido. Pues eso que sin conocerlo veneráis es lo que yo os anuncio.

El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano de hombre, ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo El mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas.

El hizo de uno todo el linaje humano, para poblar todo el haz de la tierra; Él fijó a los pueblos los tiempos establecidos y los límites de su habitación, para que busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de nosotros, porque en El vivimos y nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho: porque somos linaje suyo."»

MONOTEÍSMO CONTRA COSMOTEÍSMO

Para Jan Assmann, la distinción entre monoteísmo (creencia en un único Dios) y henoteísmo (creencia en una divinidad suprema a la vez que en otras inferiores a ella) tiene sentido, pero no es aplicable a la religión de Egipto, de Mesopotamia o de Grecia. Según Assmann hay dos clases de monoteísmo que no tienen nada que ver el uno con el otro: un monoteísmo de naturaleza política (creación exclusiva de Israel) y un monoteísmo cosmológico o cosmoteísmo.

Para el monoteísmo de Israel, Dios es un ser trascendente al mundo, un ser personal que ofrece una alianza con el pueblo de Israel revelando sus mandamientos y condiciones del pacto a los profetas que hablan al pueblo en su nombre.

Para el cosmoteísmo no existe un ser supremo fuera del mundo, es decir, trascendente. El Uno o lo que sea el ser supremo tiene que ser inmanente al mundo. Según Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918), el sentido del mundo no tiene sentido fuera del mundo, no puede un ser fuera del mundo dar sentido al mundo:

6.41 Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert –und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert:

Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er außerhalb alles Geschehens und

6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor.

Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así.

So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

Was es nicht-zufällig macht, kann nicht *in* der Welt liegen; denn sonst wäre dies wieder zufällig.

Es muss außerhalb der Welt liegen.

Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales.

Lo que hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual.

Debe quedar fuera del mundo.

La expresión "Cosmo-theismus" fue acuñada por el filósofo alemán Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), ligado a Herder, Hamann y Goethe, y discípulo de Rousseau. En 1793 comenzó una famosa polémica, llamada la polémica sobre el espinosismo, que empieza con una serie de cartas de él a Moses Mendelssohn sobre una conversación que mantuvo con Gotthold Ephraim Lessing, en la que este le confesaba, poco antes de morir, que era espinosista, confesión por la que Jacobi sostenía que toda la Ilustración era, en el fondo, espinosista, es decir, racionalista. Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo neerlandés de origen sefardí hispano-portugués, se oponía al dualismo de mente y cuerpo cartesiano e identificaba una única realidad («sustancia») que llamaba «Dios» o «Naturaleza»: realidad eterna, infinita y perfecta, pero muy distinta del dios personal del teísmo clásico. Para Spinoza todas las cosas en el universo son simples «modos» de Dios. «Jacobi calificaba el espinosismo como "Cosmo-theismus" en el sentido negativo de "idolatría del mundo", pero la crítica de Jacobi a Spinoza fue mal interpretada por sus contemporáneos, que la entendieron en un sentido positivo, y la recibieron con entusiasmo como un nuevo evangelio panteísta» (Jan Assmann).

El monoteísmo político dice que todos los pueblos tienen sus dioses, pero solo Israel tiene al Dios único verdadero: Jahveh. A ninguno de los otros pueblos, fuera de Israel, se les ocurriría pensar que reconocer a dioses extranjeros significaba renegar de los propios dioses o de su propio dios y provocar los celos entre los dioses. Esta idea era exclusiva de Israel y representaba una singular concepción del poder político y de la sociedad. según Assmann.

La argumentación del monoteísmo cosmológico o cosmoteísmo era otra. El cosmoteísmo argumenta con la unidad del mundo y la unicidad de su origen y el principio de su mantenimiento. Esa es una línea de razonamiento completamente diferente. Es perfectamente compatible con el reconocimiento de muchos dioses. Estos son entonces vistos como componentes del mundo. Para Jan Assmann, estas dos clases de monoteísmo no tienen nada que ver la una con la otra. El monoteísmo político es creación exclusiva de Israel; el cosmológico o cosmoteísmo se puede encontrar en todas partes en las formas más variadas: en Mesopotamia, en Egipto y en Grecia. No hay una evolución de un monoteísmo cosmológico al monoteísmo político de Israel. Hablar de dos monoteísmos lleva a la confusión. No es lo mismo hablar de la unidad de la divinidad cósmica que de la unicidad de un Dios que excluye la existencia de otras divinidades.

Habría que distinguir con los griegos entre el εἷς θεός (dios uno) y el μόνος θεός (Dios solo, único). Según Jan Assmann lo mejor sería hablar de monoteísmo solo referido a las "religiones del libro" o religiones reveladas (judaísmo, cristianismo e islam) que creen en un Dios transcendente al mundo

y definir el "monoteísmo" cosmológico como cosmoteísmo o "idea y veneración del Uno". Recordemos que el término "monoteísmo" no es antiguo, se comenzó a emplear en la edad moderna.

El término "monoteísmo" para designar estas dos tradiciones (el monoteísmo político y el cosmológico o cosmoteísmo) no es antiguo, pero sí lo es su indistinción. Para los apologetas judíos y cristianos el monoteísmo cosmológico, o mejor, el monismo filosófico es un monoteísmo aún no del todo desarrollado. Según ellos Moisés enseñó lo mismo que los más grandes filósofos de los griegos, solo que lo formuló mucho antes y de manera más terminante y clara. Aunque posiblemente no haya sido la intención directa de los apologetas identificar el "motor inmóvil" de Aristóteles (πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον, "prôton kinoûn akíneton", 'el primer motor inmóvil', ὃ οὐ κινούμενος κινεῖ, "ho ou kinoúmenos kineí", 'el que mueve sin ser movido' con Jahveh, el Dios del monoteísmo hebreo. Es probable que esta haya sido su profunda convicción.

Los Oráculos Sibilinos, una colección de 15 libros que pretenden poner en la boca de la Sibila, adivina de la antigüedad, una serie de profecías intencionadas, recogen textos desde el siglo II a. C. hasta el siglo V d. C., y posiblemente fueron confeccionados por judíos helenísticos y cristianos. En el Libro I (137-140) de estos oráculos se cita la autodenominación de Yahweh: "Yo soy el que soy" (Éxodo 3,14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, *ehyeh asher ehyeh*) y se interpreta en un sentido cosmoteísta: "Yo soy el ser (ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὢν – *egó eimí ho on*), reconoce esto en tu espíritu: me pongo el cielo como una prenda, me visto con el océano, la tierra es la planta de mis pies, el aire me rodea como un cuerpo y las estrellas orbitan a mi alrededor". Esta es una prueba de cómo el monoteísmo judío se mezcló con el helenismo judío en la época helenística (336-31 a.C.).

«Así habla un dios cósmico. No dice "soy quien soy", sino más bien: soy el universo. "Yo soy quien soy", en cambio, dice un Dios completamente diferente, un Dios que no se refiere a nada fuera de sí mismo, y que está despojado de todas las identificaciones cósmicas. Esta frase es el rechazo, la negación de tal inmanencia cósmica. Solo cuando esta distinción categorial se difumina, se puede integrar a Moisés y Egipto o a Moisés y Grecia en un mismo contexto evolutivo. Y esa es la intención manifiesta de esta concepción.

Para algunos era importante demostrar que Moisés ya había formulado con toda claridad todo lo que los filósofos griegos enseñaron en forma más o menos cifrada.

Los otros querían probar que Moisés había expresado con validez universal y de forma comprensible para todos todo lo que los sacerdotes de Egipto habían guardado como un saber arcano.» [Assmann, Jan: *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, p. 13]

COSMOTEÍSMO O LA VISIÓN HERMÉTICO-HELENÍSTICA DE EGIPTO

Período helenístico (o alejandrino) es un término acuñado a mediados del siglo XIX por el historiador alemán Johann Gustav Droysen (1808-1884) en su obra *Geschichte des Hellenismus* (1836/43) para designar el período histórico comprendido entre la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.) y la de Cleopatra y Marco Antonio tras su derrota en la batalla de Accio (30 a. C.).

El ámbito geográfico en el que se desarrolló el período helenístico comprende el extenso territorio conquistado por Alejandro Magno, que a su muerte se fragmentó en diversas entidades políticas regidas por dinastías de origen griego o macedónico.

En el Antiguo Egipto, en esta etapa histórica, que sucede al llamado periodo tardío, reinaron dos dinastías de origen helénico: la Macedónica (332 a. C. a 309 a. C.) y la ptolemaica (305 a. C. a 30 a. C.).

Para los egipcios, los ptolomeos se presentaban como los herederos de los faraones y aparecen así representados a nivel ceremonial e iconográfico con sus títulos y símbolos en los numerosos templos construidos a lo largo de este periodo. Cuidaron especialmente sus relaciones con el clero egipcio y realizaron grandes concesiones a los templos en forma de donaciones de tierras o de exenciones de impuestos. Los sacerdotes y las gentes asociadas con los templos constituyeron el grupo dominante en las transacciones de riqueza cuya principal fuente de ingresos era el desempeño de los oficios y cargos relacionados con los templos.

La religión helenística era sincrética, es decir, mezclaba y hacía convivir el panteón clásico griego con dioses y deidades provenientes de oriente, como Tique, Serapis, Isis o Cibeles.

En cuanto a la filosofía, fue un período de alejamiento de las ciencias formales y preocupación teórica por la naturaleza del mundo, en el que florecieron las escuelas cínica, cirenaica, epicúrea, escéptica, estoica y megárica. Muchos de los inventos de los sabios helenísticos fueron empleados en el estudio científico hasta la llegada del Renacimiento.

En el terreno de la religión egipcia el abigarrado y desconcertante mundo de las divinidades del Antiguo Egipto –extraños seres de cuerpo humano y cabeza animal que pueblan un complejo universo teológico y cultural– presenta una potencia simbólica que ha desafiado tenazmente a los egiptólogos de todos los tiempos. La egiptología ha estado caracterizada por la controversia entre aquellos que han considerado que la multiplicidad de los dioses egipcios resulta un fenómeno poco compatible con el alto nivel cultural y ético del Antiguo Egipto, y quienes, al contrario, intentan descubrir un “núcleo monoteístico” detrás de la enorme multiplicidad de deidades egipcias. Esta es, en definitiva, la dialéctica en la que se mueve la obra de Erik Hornung: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta, 2021.

«Desde la antigüedad hasta finales del siglo XVIII dominó como ideal un Egipto hermético-helenístico, que influyó prácticamente en todas las personas cultas. El Renacimiento fue un renacimiento de la Antigüedad tardía, no del período clásico, incluido su fuerte componente egipcio.

Sería una tarea valiosa elaborar el cambio de paradigma alrededor de 1800 que determinó el siglo XIX y, en su mayor parte, nuestro siglo. Bajo la doble impresión del redescubrimiento de lo "clásico" y la lucha griega por la libertad contra Oriente, el centro de interés se desplazó hacia la antigüedad clásica. Egipto quedó relegado a lo exótico.» [Erik Hornung: *Das geheime Wissen der Ägypter*. München: DTV, 2003, p. 304-305]

Los autores helenistas de la Antigüedad tardía escribían sobre religión considerando que estaban exponiendo la teología egipcia y no unas formas tardías de un platonismo orientalizado. Esta imagen de un Egipto hermético-helenístico fue asumida por la tradición occidental hasta el siglo XVIII, dominó como ideal entre las personas cultas durante la Ilustración y es la que tenía Friedrich Schiller al escribir su ensayo *La misión de Moisés* (*Die Sendung Moses*, 1790). El poeta y ensayista alemán Friedrich Schiller (1759-1805) era un gran admirador de Moisés como gran legislador. Schiller resume en su ensayo la recepción en el siglo XVIII de la filosofía y de la teología de Egipto tal como había sido expuesta y comentada por autores helenistas.

Friedrich Schiller: *La misión de Moisés*

«Estas ceremonias, conectadas con esas misteriosas imágenes y jeroglíficos, y las verdades ocultas escondidas en estos jeroglíficos fueron agrupadas bajo el nombre de los Misterios. Tenían lugar en los templos de Isis y Serapis y fueron el modelo según el cual se formaron los misterios en Eleusis y Samotracia, y en tiempos más recientes la orden de los masones.

Parece fuera de toda duda que el contenido de los muy antiguos misterios de Heliópolis y Menfis, antes de corromperse, era la unidad de Dios y la refutación del paganismo, y que allí se declaraba la inmortalidad del alma. Quienes compartían estas importantes conclusiones se llamaban a sí mismos espectadores o epoptes, porque el reconocimiento de una verdad previamente oculta se puede comparar con el paso de la oscuridad a la luz, quizás también porque veían real y correctamente las verdades recién reconocidas en imágenes sensibles.

Pero no pudieron llegar a este punto de vista de una vez, porque primero había que limpiar el espíritu de muchos errores y pasar por varios preparativos antes de poder soportar la plena luz de la verdad. Así que había grados, y solo en el santuario interior se le caía al iniciado la venda de los ojos.

Los epoptes [los iniciados en grado más elevado en los misterios egipcios] reconocían una sola causa suprema de todas las cosas, una fuerza primordial de la naturaleza, la esencia de todos los seres, que era la misma que los demiurgos de los sabios griegos. Nada es más sublime que la simple grandeza con la que hablaron del creador del mundo. Para distinguirlo claramente, no le dieron nombre. Un nombre, dijeron, es simplemente una necesidad de distinción; el que está solo no necesita un nombre, porque no hay nadie con quien pueda confundírsele. Debajo de una vieja estatua de Isis se leían las palabras: "Yo soy lo que está

allí", y en una pirámide en Sais se encuentra la antigua y extraña inscripción: "Soy todo lo que es, lo que era y lo que será; ningún mortal ha levantado mi velo". [...]

Moisés quería sacar al pueblo israelita de Egipto y ayudarle a obtener la independencia y una constitución estatal en su propio país. Pero como conocía muy bien las dificultades que surgirían en esta empresa; porque sabía que no se podía contar con la propia fuerza de este pueblo hasta que no se les diera confianza en sí mismos, coraje, esperanza y entusiasmo; porque previó que su elocuencia no tendría ningún efecto sobre la esclavitud deprimida de los hebreos: entonces entendió que tenía que anunciarles una protección superior y sobrenatural, que tenía que reunirlos, por así decirlo, bajo el estandarte de un divino general.

Así que les da un dios para que los libere de Egipto por el momento. Pero porque ese no es el final, porque tiene que darles otro país por la tierra que les está quitando, y porque primero tienen que conquistar este otro país con mano armada y mantenerse en él, es necesario unir sus fuerzas en un organismo estatal, por lo que debe darles leyes y una constitución.

Sin embargo, como sacerdote y estadista, sabe que el apoyo más fuerte e indispensable de toda constitución es la religión. Por lo tanto, debe usar al Dios, que inicialmente solo les dio para su liberación de Egipto, como un mero general, también en la futura legislación. Pero necesita al Dios verdadero para la legislación y para la fundación del estado, porque es una persona noble que no puede basar en una mentira una obra que se supone que debe durar. De hecho, él quiere hacer felices a los hebreos a través de la constitución que él diseñó para ellos, y esto solo puede lograrse basando su legislación en la verdad.

Pero la capacidad de comprensión del pueblo es todavía demasiado limitada para esta verdad. Por eso tiene que dar al Dios verdadero, que les anuncia, características que lo hagan comprensible y recomendable para las mentes débiles; debe cubrirlo con un atuendo pagano. Todos los demás estados de esa época y también de las siguientes se basan en el engaño o el error, en el politeísmo, aunque había un pequeño círculo en Egipto que albergaba conceptos correctos del Ser Supremo. Moisés, que perteneció él mismo a este círculo, es el primero que se atreve a hacer que el secreto de los misterios sea la base de un estado. Entonces, por el bien del mundo y la posteridad, se convierte en un traidor a los misterios egipcios y deja que toda una nación participe de una verdad que hasta ahora estaba reservada solo a unos pocos sabios.

Por supuesto, con esta nueva religión no podía al mismo tiempo darles a sus hebreos el entendimiento para comprender los misterios, y en esto los epoptes egipcios tenían una gran ventaja sobre ellos. Los epoptes reconocieron la verdad a través de su razón; los hebreos solo podían creer ciegamente en él.»

La misión de Moisés apareció por primera vez en 1790 en el décimo número de la revista *Thalia* y se basa en una conferencia impartida por el francmasón Carl Leonhard Reinhold el año anterior en la Universidad de Jena. En él describe el desarrollo del judaísmo con respecto al concepto de Dios. Debido a su repercusión en Ludwig van Beethoven y Sigmund Freud, es este uno de sus escritos teóricos más influyentes.

Es conocido el interés de Beethoven por el esoterismo masónico. Copió tres antiguas inscripciones egipcias procedentes del *Corpus Hermeticum* que leyó en un ensayo de Schiller (*La Misión de Moisés*, 1790), las enmarcó y las puso en su mesa de trabajo. Estas frases formaban parte de los rituales masónicos inspirados en la inscripción en el Templo de Isis en Sais, delta del Nilo: *Yo soy todo lo que es, lo que fue y lo que será. Ningún mortal me ha arrancado el velo.*

El ensayo de Schiller está en el contexto de un discurso de antisemitismo en toda Europa, en el que Schiller participa. Es la única obra de Schiller en la que el judaísmo juega un papel importante.

Según Schiller, desconocedor aún de los conceptos de "monoteísmo" y "politeísmo", la idea de la unidad de Dios proviene de Egipto y fue transmitida a los hebreos por Moisés, un hebreo iniciado en los misterios egipcios, algo reservado solo a la gente de "mente clara" (ilustrados).

«Uno de los principales temas de discusión en los círculos intelectuales, especialmente en los francmasónicos, de finales del siglo XVIII lo constituían los misterios antiguos y, en su contexto, el antiguo Egipto. Bajo el epígrafe "misterios" se trataba de la cuestión de la verdad religiosa y su conocimiento por los hombres. En la época de la Ilustración el "misterio" se desarrolló hasta convertirse en el concepto opuesto a revelación. La religión recibida de Dios por Moisés e impuesta a los hijos de Israel es una religión revelada, en oposición a las religiones premosaicas, que presentan la estructura de religiones místicas. Pero la que se consideraba la madre de todos los misterios era la religión egipcia. Así como en cuanto a revelación se apoyaba en los hombros de los profetas bíblicos, en cuanto a misterio Occidente descansaba sobre los hombros de los antiguos egipcios. El siglo de la Ilustración se distanció cada vez más decisivamente de la idea de la relevación en favor de la idea de una teología natural, accesible al hombre gracias a la razón de este. La religión de la razón se buscaba en el antiguo Egipto, y el dios de los filósofos, en los misterios egipcios.» [Jan Assmann: *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*. München: Carl Hanser Verlag, 2005]

La idea del carácter esotérico del monoteísmo extrabíblico la encontramos ya en el historiador judeorromano del siglo I Flavio Josefo (37-100 d.C.):

Flavio Josefo: *Contra Apionem*, II, 167-169:

«Moisés representó a Dios como único, increado, eternamente inmutable, más bello que cualquier forma mortal; nosotros podemos conocerlo por su poder, pero no en su esencia.

No explicaré por ahora por qué esta concepción de Dios fue la que sostuvieron los sabios griegos más importantes, que se inspiraron en los principios expuestos por primera vez por Moisés; pero ellos testimoniaron formalmente que aquella concepción es justa y propia de la naturaleza de Dios y de su majestad. Pues Pitágoras, Anaxágoras, Platón y los filósofos estoicos que aceptaron las enseñanzas de Platón, y casi todos los restantes, estuvieron de acuerdo con esta noción de la naturaleza divina. Pero mientras que éstos no filosofaban sobre estos tópicos sino con unos pocos y temían llevar al vulgo –atado a las antiguas ideas– la verdad de esta enseñanza, en cambio, nuestro legislador, conformando la acción con sus preceptos, no sólo persuadió a sus contemporáneos, sino que infundió también a sus descendientes y su posteridad una firme y constante fe en la divinidad.»

Los sacerdotes egipcios habrían cifrado su saber oculto en los jeroglíficos, cuyo descifrado estaría reservado solo a los iniciados. En tiempo de Schiller aún no se habían descifrado los jeroglíficos egipcios, obra de Jean-François Champollion en 1822, que descifró la piedra de Rosetta. Tampoco se conocía la religión de Tell el-Amarna, ciudad ordenada construir por el faraón Akenatón a mediados del siglo XIV a. C. como centro de la nueva religión que reconocía como único dios al Sol. Akenatón fue un desconocido de la historia egipcia hasta el descubrimiento de Amarna y la revolución religiosa de Akenatón en el siglo XIX.

«Egipto fue el primer estado cultivado conocido en la historia, y los misterios más antiguos proceden originalmente de Egipto, fue aquí con toda probabilidad donde la primera idea de la unidad del Ser Supremo se introdujo por primera vez en una mente humana. [...]

El historiador Filón dice que Moisés fue iniciado por los sacerdotes egipcios en la filosofía de los símbolos y jeroglíficos, así como en los secretos de los animales sagrados. Varios autores confirman este mismo testimonio, y, si echamos un vistazo a lo que se llamó los misterios egipcios, descubrimos una notable semejanza entre estos misterios y lo que Moisés hizo y decretó más tarde.» (Friedrich Schiller).

Esta semejanza la ve Schiller en la idea de la unidad de dios y en el rechazo del paganismo. Para Schiller, el verdadero Dios de la razón es el Dios de los deístas y, por tanto, este Dios había que adaptarlo a la "estupidez y maldad" de los hebreos. Sin embargo, es de destacar que, a pesar de este antisemitismo, Moisés es visto como el "padre de la Ilustración moderna". El Dios encontrado por Moisés en los misterios es incluso más antiguo que el Dios de la Biblia y, por lo tanto, también más antiguo que el dios adorado en las iglesias en la época de Schiller. Para evitar la crítica directa a las iglesias y en particular para evadir las leyes de blasfemia, Schiller relacionó la crítica directamente con el judaísmo. La tradición en la que se encontraba es, por tanto, la crítica kantiana del judaísmo: ni siquiera es una religión porque no tiene una creencia en el más allá.

Schiller no hace mención de las fuentes en las que se ha basado para su teoría porque eran conocidas para sus contemporáneos y eran ideas muy debatidas en el siglo XVIII. El que Moisés fue instruido en la sabiduría egipcia no está consignado en el Éxodo, aunque sí en el Nuevo Testamento.

Hechos de los apóstoles, 7,22:

«Y fue Moisés instruido en toda la sabiduría de los egipcios y era poderoso en palabras y obras.»

La idea de que esta sabiduría egipcia tenía el carácter esotérico de misterios para iniciados la pudo sacar Schiller de la lectura de Yámblico (250-330 d.C.) y de otros autores neoplatónicos egipcios, así como del *Corpus Hermeticum* (colección de 24 textos sagrados escritos, entre el 100 y el 300 d.C., en lengua griega que contienen los principales axiomas y creencias de las tendencias herméticas), pues Schiller desconocía aún los antiguos textos egipcios y los jeroglíficos fueron descifrados un cuarto de siglo más tarde por el historiador, lingüista y egiptólogo francés Jean-François Champollion (1790-1832), considerado el padre de la egiptología por haber conseguido descifrar la escritura jeroglífica gracias principalmente al estudio de la piedra de Rosetta (antigua estela egipcia de inscrita con un decreto publicado en Menfis en el año 196 a. C. en nombre del faraón Ptolomeo V; en el decreto aparece el texto en jeroglífico, en egipcio demótico y en griego antiguo).

La frase de Schiller “lo que se llama misterios egipcios” se refiere a un escrito de **Yámblico** (250-330 d.C.), Yámblico de Calcis o Yámblico (en griego antiguo: Ἰάμβλιχος, en latín, Iamblichus Chalcidensis), filósofo griego neoplatónico, también considerado neopitagórico. Se le atribuye a Yámblico la autoría o recopilación llamada en latín *De Mysteriis Aegyptiorum* (*Sobre los misterios de los egipcios*, título dado por Marsilio Ficino a la obra en su paráfrasis, cuyo verdadero título es: *Respuesta del maestro Abamón a la Carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea*, donde Abamón es un sacerdote egipcio bajo cuyo nombre Yámblico responde a su maestro Porfirio las objeciones que presentara contra la religión y los rituales teúrgicos en una carta a su discípulo Anebo).

Yámblico (250-330 d.C.): *Sobre los misterios egipcios*. Libro VIII, 1-2

«Quieres que se te aclare qué es lo que los egipcios consideran causa primera, si es un intelecto o superior al intelecto, sola o con otras, y si es incorpórea o corpórea, y si todo deriva de un principio único o de muchos. [...]

Antes de los seres verdaderos y los principios universales hay un dios, el Uno, primero absoluto también respecto al dios y rey primero, que permanece inmóvil en la soledad de su unicidad. En efecto, ningún inteligible ni ningún otro se entrelaza con él; se erige como paradigma del dios que es en sí mismo padre e hijo y es padre único del verdadero Bien, pues es más grande, primero, fuente de todo, fundamento de los seres que son las primeras ideas inteligibles. A partir de este dios Uno irradia el dios autosuficiente, por lo que también es en sí padre y

principio, pues él es principio y dios de dioses, mónada a partir del Uno, anterior a la esencia y principio de esta.

De este derivan, en efecto, la substancialidad y la esencia, por lo que es llamado también padre de la esencia; él es, en efecto, el ser que precede al ser, principio de los inteligibles, por eso es llamado Primer Inteligible. Estos son, pues, los principios más antiguos de todas las cosas, los que Hermes pone delante de los dioses etéreos, empíreos y celestes, habiendo transmitido cien tratados sobre el estudio de los dioses empíreos, igual número sobre los dioses etéreos y mil sobre los dioses celestes.»

Dios es único, inmóvil en la soledad de su unicidad, es padre y generador de sí mismo, es el principio, dios de dioses, anterior al ser y origen del ser. De este Uno surgió el mundo y con él todos los otros dioses.

Esta teología clásica del ἕν καὶ πᾶν (hen kai pan – ‘Uno y Todo y ambos lo mismo’), de la unidad indivisible de todo en el Universo, ya la encontramos en Heráclito: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι – ouk emou, alla tou lógou akoúsantas omologuein sofón estin en panta einai – “no a mí, sino escuchando al logos lo sabio es decir conforme a él: Uno es Todo”.

La misma idea se encuentra en los neoplatónicos egipcios, especialmente en Plotino (205-270 d.C.), natural de la provincia romana Egipto, así como en el **Corpus Hermeticum**. En el Egipto helenístico, los griegos reconocieron la semejanza de su Dios Hermes con el dios egipcio Thoth. Posteriormente, los dos dioses fueron adorados como uno en lo que había sido el Templo de Thoth en Khemnu, que los griegos llamaron Hermópolis. Tanto Thoth como Hermes eran dioses de la escritura y de la magia en sus respectivas culturas. Ambos dioses eran psicopompos: tenían el papel de conducir las almas de los difuntos hacia la ultratumba, cielo o infierno. La mayoría de los griegos, y más tarde romanos, no aceptaron a Hermes Trismegistos en sustitución del Hermes griego.

El *Corpus hermeticum* o *Los diecisiete libros de Hermes Trismegistus* es una colección de 24 textos herméticos escritos en lengua griega. El texto trata sobre las enseñanzas impartidas por Hermes en Egipto. Contienen tratados sobre el origen del mundo, sobre la forma del cosmos y sobre la sabiduría humana y divina. El legendario Hermes Trismegistus siempre ha sido considerado el autor. Hermes Trimegisto fue una figura mitológica vinculada al dios Thoth de los antiguos egipcios a quien se atribuye la invención de las letras del alfabeto y de la escritura, escriba de los dioses y, en consecuencia, revelador, profeta e intérprete de la sabiduría y del logos divino. Cuando los griegos entraron en contacto con los egipcios pensaron que mostraba muchas analogías con su dios Hermes, intérprete y mensajero de los dioses, y por ello lo calificaron como Hermes Tri-megistos, tres veces máximo.

En la fase final de la época antigua, durante los primeros siglos de la era imperial (II y III), algunos teólogos y filósofos paganos redactaron una serie

de escritos bajo el nombre de este dios con la manifiesta intención de contraponer a las Escrituras divinamente inspiradas de los cristianos y de los judíos (Biblia) otras escrituras que, según ellos, eran también revelaciones divinas, anteriores a Moisés, y representaban la primera religión (*prisca theologia*) universal de la humanidad.

Los Padres de la Iglesia, los filósofos de los primeros siglos, hallaron en estos escritos menciones a doctrinas bíblicas y se mostraron muy impresionados. Convencidos de que se remontaban a la época de los patriarcas bíblicos los consideraron como obra de una especie de profeta pagano. Los escritos de Hermes Trismegisto fueron ampliamente leídos en los últimos siglos de la Antigüedad clásica y algunos Padres de la Iglesia, como el apologista cristiano Lactancio (245-325) citan algunos fragmentos. Todavía en el siglo V, San Agustín de Hipona argumentaba contra la doctrina contenida en el *Corpus*. Más tarde, muchos escritores cristianos, entre ellos Giordano Bruno, Marsilio Ficino, Campanella y Giovanni Pico della Mirandola, consideraron a Hermes Trismegisto como un sabio profeta pagano que previó la llegada del cristianismo.

El texto del *Corpus hermeticum* fue recuperado por Cosme de Médici en 1463, que adquirió un manuscrito bizantino que contenía los primeros XIV libros, que fueron traducidos ese mismo año al latín por el humanista florentino Marsilio Ficino (1433-1499), artífice del renacimiento del neoplatonismo, primer traductor a una lengua occidental de Platón, y fundador de la Academia Platónica de Florencia en 1462, por gracia y favor de Cosimo de Medici. El *Corpus hermeticum* se convirtió muy pronto en el texto básico para el pensamiento humanístico-renacentista. En 1488, en la catedral de Siena, Hermes fue acogido con toda la solemnidad y su efigie fue grabada en el pavimento con la siguiente inscripción: "Hermes Mercurius Trimegistus Contemporaneus Moysi".

El *Corpus Hermeticum* contiene una mezcla de antiguas enseñanzas griegas y antiguas enseñanzas del Cercano Oriente. Tuvo influencias en la gnosis cristiana de los siglos III y IV. En el siglo XVIII se creía que el *Corpus Hermeticum* contenía las enseñanzas de la teología egipcia, y que eran más antiguas que Moisés, lo cual significaba que tenían un grado de verdad superior a la ley mosaica hebrea. Se atribuía la autoría a Hermes Trismegistus, autor de una serie de escritos filosóficos, astrológicos, mágicos y alquímicos, que fueron valorados como evidencia de conocimiento antiguo debido a la identificación de Hermes con el dios egipcio Thoth, el dios de la sabiduría, la escritura jeroglífica, la ciencia, la magia, las artes, el juicio y los muertos.

Los textos afirmaban ser meras traducciones griegas de originales egipcios, hasta que, en 1614, Isaac Casaubon (1559-1614), en su obra *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI* (1614, Londres), analizó el *Corpus Hermeticum* y llegó a la conclusión de que estos textos corresponderían total o parcialmente a una posterior redacción griega original que surgió probablemente entre los siglos II y III de nuestra era.

A pesar de este descubrimiento, muchos ilustrados del siglo XVIII no abandonaron la creencia, que había inspirado a muchos de los grandes humanistas del Renacimiento (desde Marsilio Ficino a Giordano Bruno), de que el *Corpus Hermeticum* contenía la *prisca theologia* o teología primigenia que era la teología natural y universal, base de todas las teologías posteriores, una sabiduría anterior a la bíblica y a la ley mosaica.

Friedrich Schiller reduce el monoteísmo hebreo a la doctrina egipcia de la Unidad del Todo, suprimiendo la diferencia entre el monoteísmo bíblico de la revelación de un Dios transcendente y el monoteísmo de una sabiduría arcana para la que la divinidad es immanente al mundo: el Uno que es lo mismo que Todo (ἓν καὶ πᾶν).

La divisa ἓν καὶ πᾶν / ἓν καὶ τό πᾶν (hen kai pan / hen kai to pan – Uno y Todo y ambos lo mismo), está sacada del *Corpus Hermeticum*:

Corpus Hermeticum, Tratado XVI, 3

De Asclepio al rey Ammón: Definiciones. Dios uno y todo.

«Comenzaré, pues, el discurso invocando al Dios, soberano, creador, padre y envoltura de la totalidad, que siendo todas las cosas es Uno y siendo Uno es todas las cosas: porque la Plenitud de todas las cosas es una y en Uno, no que el uno se desdoble, sino que ambos son Uno. ¡Mantén viva esta idea en tu memoria, oh rey!, a lo largo de toda la exposición de mi discurso. Porque si alguien intentara contradecir lo que se muestra como Uno y Todo y ambos lo mismo, separándolo del Uno, y tomara la palabra "Todo" como una pluralidad y no como una plenitud, lo que es imposible, desligaría el Todo del Uno y destruiría el Todo. Porque es necesario que todas las cosas sean Uno, si el Uno existe, - y claro que existe y nunca deja de ser Uno - para que no se destruya la Plenitud.»

La divisa ἓν καὶ πᾶν (hen kai pan) remite a la filosofía y a la religión del antiguo Egipto y es el lema de la filosofía panteísta que se inspiró en la filosofía del filósofo neerlandés de origen sefardí hispano-portugués Baruch Spinoza (1632-1677). La corriente panteísta, inspirada en Spinoza, era tomada a finales del siglo XVIII como la concepción religiosa más defendible y la más adecuada a la filosofía de la Ilustración. La idea de la Unidad es un elemento de la idea de Dios de Spinoza.

El filósofo alemán Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) dio a conocer la fórmula ἓν καὶ πᾶν (hen kai pan) en su libro *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) – *Sobre la enseñanza de Spinoza en cartas al señor Moisés Mendelssohn*. Jacobi había tomado la fórmula del crítico de arte de la Ilustración alemana Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), a quien visitó poco antes de la muerte de este en 1780. Fueron muchos los autores que adoptaron después la fórmula ἓν καὶ πᾶν (hen kai pan): Herder, Hölderlin, Goethe, Schelling. Esta fórmula ἓν καὶ πᾶν (hen kai pan) se convirtió en el lema del nuevo cosmo-theísmo, expresión con la que Jacobi criticaba la filosofía de Espinoza como "idolatrización del mundo", pero

que pronto se convirtió en el evangelio para los panteístas. Este nuevo cosmoteísmo reclamaba la vuelta al origen, a Egipto, considerado como el origen de todos los cultos y de la teología natural o “religión universal”.

Otra de las fuentes a las que se remite Friedrich Schiller es el historiador, biógrafo y filósofo moralista griego **Plutarco** (46-120 d.C.), autor de *Cuestiones: Cuestiones romanas* (Αἰτία Ρωμαϊκά), y, sobre el mismo tema en Grecia, *Cuestiones griegas* (Αἰτία Ἑλληνικά). *Isis y Osiris* es el principal documento extenso sobre el culto de Osiris e Isis y además es posiblemente la última obra de Plutarco, por lo que de alguna manera sintetiza su pensamiento.

Gran influencia tuvo la inscripción en el templo de Isis en Sais, que recogen Plutarco y Proclo, y a la que alude Schiller en su *La imagen velada de Isis* (1795), donde presenta a un joven “cuya sed ardiente por el conocimiento le había incitado a viajar a Sais en Egipto para aprender la sabiduría secreta de los sacerdotes”. La Isis velada fue fuente de inspiración para los románticos y Novalis la usó como tema central para una de sus composiciones, un viaje iniciático titulado *Los discípulos en Sais*.

Schiller interpreta “la imagen velada de Isis” como la “verdad velada”, cuando el levantar el velo, en la versión más detallada del neoplatónico Proclo (410-485) en su comentario al *Timeo*, se refiere claramente a la unión sexual, como indica Erik Hornung (*Das geheime Wissen der Ägypter*. München: DTV, 2003, p. 139). Proclo reproduce la misma inscripción que Plutarco, pero introduce dos modificaciones: en vez de “ningún mortal”, habla de “nadie”, lo que incluiría a los dioses; y al acto de “mirar bajo” (*apokalypt*) le confiere una connotación sexual al añadir algo que omite Plutarco: «Lo que es, y lo que será y lo que fue, yo soy; nadie me ha levantado todavía la túnica. El fruto que di a luz se convirtió en el Sol, es el fruto de mi cuerpo.» Así, la frase no se refiere a la imposibilidad de desvelar la verdad, sino a la partenogénesis del Sol que brota de una divinidad maternal originaria. Proclo no copió de Plutarco, sino que debió de usar otra fuente.

Immanuel Kant dice, en su *Crítica del juicio* (1790): «Nunca se dijo nada tan sublime ni se expresó una idea más sublime que la que aparece en la inscripción en el templo de Isis (la Madre Naturaleza): *Soy todo cuando ha sido, todo cuando es y todo cuanto será, y mi velo no ha sido nunca levantado por mortal alguno.*» Para Beethoven, que tenía esta inscripción encuadrada sobre su mesa, y para muchos de sus contemporáneos era esta inscripción la suma de la sabiduría del antiguo Egipto. En la *Flauta mágica* de Mozart, a Papageno la pregunta de si ha visto a “la diosa de la noche” le saca de quicio, y cae en un lenguaje sublime extraño en él: “¿Verla? ¿Ver a la reina radiante de estrellas? ¿Qué mortal puede jactarse de haberla visto jamás? ¿Qué ojos humanos podrían atravesar su velo entreverado de negro?”. «Nos estamos aquí moviendo en la esfera de la “imagen velada de Sais”, que desempeña un papel central en los misterios de Isis y en las imágenes francmasónicas de ellos.» [Jan Assmann (*Die Zauberflöte. Oper und Mysterium* (2005))].

En el siglo XVIII se creía que los jeroglíficos egipcios era una forma inteligente que tenían los sacerdotes egipcios para ocultar ante la masa supersticiosa y politeísta los secretos de su sabiduría sobre la unidad divina.

Plutarco: *Isis y Osiris. Los misterios de la iniciación*, capítulo 9-10

«Cuando el rey proclamado procedía de la clase de los guerreros, entraba, tan pronto había sido elegido, en la de los sacerdotes; entones se le iniciaba en aquella filosofía en la que tantas cosas estaban ocultas, encerradas en fórmulas o mitos que velaban con oscura apariencia la verdad y la manifestaban por transparencia. Eso es, sin duda, lo que quieren darnos a entender los egipcios erigiendo gran número de esfinges ante sus templos, como para indicar que la sabiduría de su doctrina sagrada es completamente enigmática.

Además, en Sais, sobre el frontón del templo de Athena, que creen es la misma divinidad que Isis, se leía esta inscripción: *Soy todo cuando ha sido, todo cuando es y todo cuanto será, y mi velo no ha sido nunca levantado por mortal alguno*. También, según dicen algunos, el nombre propio de Zeus en lengua egipcia es *Amón*, palabra que nosotros los griegos hemos alterado pronunciando Ammón. Manetón el Sebenita opina que este vocablo significa 'cosa oculta', 'acción de ocultar'. Hecateo de Abdera añade también que los egipcios se servían de este vocablo para llamar a alguien, ya que esta voz es interpelativa. Así, dirigiéndose al primer Dios, el mismo según ellos que está en el universo, como ser invisible y oculto, le invitan y exhortan, llamándole *Amón*, a mostrarse ante ellos y a descubrirse. Ya veis hasta qué punto llegaba la circunspección de la sabiduría egipcia en lo referente a las cosas divinas.

Esto es lo que testifican los griegos más ilustres: Solón, Tales, Platón, Eudoxio, Pitágoras, y, según algunos, también Licurgo. Fueron a vivir a Egipto y llegaron a gozar intimidad con los sacerdotes. Por eso se dice que Eudoxio escuchó las lecciones de Conufis de Memfis; que Solón prestó oídos a las del saíta Sonchis, y que Pitágoras ...»

Clemente de Alejandría (siglo II-III d.C.), en su obra *Stromata* (palabra griega que significa 'tapicerías' y se traduce por 'Misceláneas'), da a las esfinges el mismo sentido simbólico que les atribuye Plutarco. En realidad, su función consistía en guardar los templos, los dioses, los muertos, apartando de ellos a sus enemigos. Los egipcios no solo rendían culto a los animales visibles, sino también a los fantásticos.

La idea de que Moisés fue un egipcio que introdujo el monoteísmo entre los judíos remite a una tradición anterior a Yámblico y Plutarco, y a los Padres de la Iglesia: a Manetón.

Manetón de Sebennitos fue un sacerdote egipcio, así como un destacado historiador, que vivió en la primera mitad del siglo III a. C. y escribió *Aegyptiaca* (Αἰγυπτιακά), *Historia de Egipto*, con la intención de establecer

una historia nacional hasta entonces inexistente y alternativa a la visión que ofreció de Egipto el historiador griego Heródoto.

La obra se vio envuelta en una polémica entre semitas y antisemitas. En aquel entonces, las disputas versaban sobre cuáles eran las civilizaciones "más antiguas", de forma que la crónica de Manetón fue muy probablemente alterada deliberadamente. Existe material semejante al de Manetón en Lisímaco de Alejandría (siglo I a.C.), y se supone que se insertó dentro del de Manetón. Parece que esto aconteció antes del siglo I d. C., cuando Flavio Josefo (37-100 d.C.) comenzó a escribir.

Pese a ser egipcio y escribir sobre temas egipcios, usó exclusivamente el griego, como era habitual durante la dinastía helenística de faraones ptolomeos en Egipto. Ninguno de los escritos originales de Manetón ha llegado a nuestros días. La referencia más antigua a Manetón es la de Flavio Josefo en *Contra Apión* (*Contra Apionem*), en la que está claro que Josefo no difiere de los originales.

Flavio Josefo: *Contra Apionem* I, 26-31, §§ 227-287

«Mencionaré especialmente a uno que poco antes presenté como testigo de nuestra antigüedad. Me refiero a Maneto, que afirma exponer la historia de Egipto de acuerdo con sus libros sagrados. [...]

Según el autor los reinados subsiguientes abarcaron un lapso de trescientos noventa y tres años hasta llegar a los hermanos Setón y Hermeo. A este último lo expulsó Setón, y luego lo hizo su hijo mayor Rampsés. Luego dice que el rey Amenofis anhelaba poder contemplar a los dioses, como lo había hecho Oro, uno de sus predecesores y que comunicó este su deseo a un hijo de un tal Paapis. Y éste habría dicho al rey, que podría contemplar a los dioses, si limpiaba al país de los leprosos y de todos los impuros. El rey, muy satisfecho con esto, afirma que congregó a todos los afectados por alguna enfermedad corporal que se encontraban en Egipto; se reunió una multitud de ochenta mil. Los envió a las canteras, a la parte oriental del Nilo, para que trabajaran igual que los otros egipcios enviados allí. Dice que entre ellos habla algunos sacerdotes eruditos enfermos de lepra. Pero aquel sabio y mago Amenofis temió concitar la ira de los dioses contra él y el rey, si pareciera que se les hubiese hecho violencia. [...] Luego escribe textualmente:

"Después de estar mucho tiempo trabajando en las canteras, pidieron al rey que les diera para su descanso y seguridad una ciudad. Les otorgó la ciudad de Avaris, que había sido abandonada por los pastores. Esta ciudad, según la antigua teología, era la de Tifón. Una vez en la misma, consideraron que el lugar era adecuado para revueltas; nombraron jefe a Osarsif, uno de los pontífices heliopolitanos y juraron que lo obedecerían en todo. Este les puso como primera ley que no adoraran a los dioses, y que no se abstuvieran de aquellos animales que entre los egipcios eran considerados especialmente sagrados, sino que mataran y consumieran animales de toda clase; además que no tuvieran relación sexual con nadie que no fuera de su misma secta. Ordenó estas cosas y

muchas otras contrarias a las costumbres de los egipcios; luego ordenó que con la cooperación de muchos se levantaran los muros de la ciudad y se prepararan a guerrear contra el rey Amenofis. Osarsif, habiendo tomado consigo otros sacerdotes y algunos de los manchados, envió legados a los pastores que, habiendo sido expulsados por Tutmosis, se retiraron a la ciudad denominada Jerusalén. Después de exponer la manera ignominiosa como los habían tratado, les pidió que emprendieran una expedición a Egipto. Les prometió que primeramente los llevaría a su antigua patria Avaris y les proporcionaría en abundancia todo lo necesario, y cuando fuera necesario pelearían con ellos; y que podrían someter fácilmente al país. Ellos se alegraron sobremanera y muy gozosos, en número de doscientos mil, salieron y poco después llegaban a Avaris. Amenofis rey de los egipcios, así que oyó hablar de la invasión, se sintió muy desanimado, porque recordó lo que había predicho Amenofis hijo de Paapis. Primeramente, congregó al pueblo y celebró asamblea con sus príncipes, y se hizo traer los animales sagrados, especialmente aquellos que se adoraban en los templos; ordenó a cada uno de los sacerdotes que ocultaran bien los simulacros de los dioses. [...]

Estas son las cosas que acontecieron en Etiopía. Cuando vinieron los solimitanos con los egipcios manchados trataron tan mal a los hombres, que causaron una impresión pésima, en todos los que observaron su impiedad. No satisfechos con incendiar las ciudades y los poblados, y con cometer sacrilegios y derribar los simulacros de los dioses, usaron los mismos para asar la carne de los animales sagrados a los que se tributaba culto divino, y obligaron a los sacerdotes y profetas a que los mataran y luego los expulsaron desnudos del país. Se dice que el gobernante era legislador, sacerdote, de origen heliopolitano; se llamaba Osarsif, por Osiris, dios de la ciudad de Heliópolis, pero cambió de nombre y se llamó Moisés.”

Nos concede y reconoce que nuestro pueblo no es de origen egipcio, que nuestros antepasados procedían de otra parte y que ocuparon Egipto y luego salieron de allí. [...]

Reunidos en Avaris eligieron como jefe a uno que fuera en otro tiempo sacerdote en Heliópolis. Y éste fue el que les enseñó a que no rindieran culto a los dioses, ni se abstuvieran de los animales adorados en Egipto, sino que los mataran y consumieran, y que no se unieran sino con los que fueran de la misma secta. Por intermedio de un juramento los obligó a perseverar en estas leyes. Luego de fortificar a Avaris, declaró la guerra al rey. [...]

Debemos agradecer a Maneto el que diga que los jefes de esta trasgresión fueron, no los que vinieron de Jerusalén, sino los mismos egipcios, y entre ellos especialmente fueron los sacerdotes quienes lo imaginaron todo y obligaron a la multitud con juramento. [...]

Me resta refutar lo que dice de Moisés. A este hombre los mismos egipcios lo consideran admirable y divino; con increíble malignidad quieren hacerlo suyo, diciendo que era de Heliópolis, uno de los sacerdotes del lugar, expulsado con los demás a causa de la lepra. Consta en sus anales que vivió quinientos dieciocho años antes y que condujo a nuestros padres de Egipto hacia la región donde ahora estamos. Sus propias palabras prueban que no sufría de esta enfermedad. [...]

Maneto, además, le muda el nombre de la manera más inverosímil. Dice que se llamaba Osarsif, nombre nada semejante al que reemplaza. Su verdadero nombre, Moisés, significa salvado de las aguas; pues los egipcios llaman *moy* al agua. Espero haber demostrado suficientemente que Maneto, cuando se atiene a los anales de los antiguos, no se aleja mucho de la verdad; pero cuando acude a las fábulas de autores desconocidos, las combina, de un modo poco verosímil, o presta fe a aquellos que las narraron por odio a nuestro pueblo.»

Según Manetón, Moisés era un sacerdote egipcio de Heliópolis que se llamaba Osarsif, que se puso al frente de un grupo de rebeldes que se habían atrincherado en la ciudad de Avaris, la capital de los hicsos al este del delta, tomó el nombre de Moisés y les dio leyes que prohibían todo lo que era costumbre en Egipto, y los prescribió todo lo que en Egipto era tabú.

Una de estas prescripciones se refería a la prohibición adorar a otros dioses, incluyendo representaciones de ellos en imágenes o ídolos. Manetón conocía bien los fundamentos de la religión judía por la traducción de la Biblia al griego, comúnmente llamada Biblia Septuaginta o Biblia de los Setenta (ἡ μετάφρασις τῶν ἑβδομήκοντα, abreviada LXX), una recopilación en griego koiné de los libros hebreos y arameos del Tanaj o Biblia hebrea y otros libros. Los cinco libros del Pentateuco (la Torá llamada también "La Ley") fueron traducidos bajo el reinado de Ptolomeo II (285–246 a. C.), los otros libros hebreos y arameos más tarde.

En *Contra Apionem*, Flavio Josefo utiliza como fuente dos presuntas obras de Hecateo de Abdera, (*de los Judíos* y *de Abraham*), aunque se duda de que fueran realmente de su autoría.

Hecateo de Abdera (siglo IV a.C.) o Hecateo de Teos fue un historiador y filósofo griego de la escuela escéptica. Discípulo de Pirrón y contemporáneo de Alejandro Magno, Hecateo acompañó a Ptolomeo I Soter en una expedición a Siria, y remontó con él el Nilo hasta Tebas. Como resultado de sus viajes escribió *Egipciaca* (de la Filosofía de los Egipcios).

La narración del Éxodo que refiere Hecateo tiene muchos puntos en común con la de Manetón, pero para Hecateo Moisés no era egipcio y su monoteísmo cosmológico no tenía relación alguna con la teología egipcia. Friedrich Schiller, sin embargo, toma como fuente principal a Manetón y no a Hecateo de Abdera.

Estrabón (64 a. C.-24 d. C.), geógrafo e historiador griego conocido principalmente por su obra *Geografía* (29 a.C.), relaciona el monoteísmo

explícitamente con la iconoclastia o iconoclasia (del griego bizantino εἰκονοκλασία eikonoklasía), corriente religiosa que prohíbe el culto a las imágenes sagradas, las destruye y persigue a quienes las veneran. Ser monoteísta significa actuar con justicia y ser verdaderamente piadoso hacia Dios.

Estrabón: *Geographica* (γεωγραφικά). Libro 16, capítulo 2, sección 35

«Moisés, fue uno de los sacerdotes egipcios, y trabajó en la parte Baja de Egipto, como se le llama, pero se fue de allí a Judea, ya que él estaba disgustado con el estado de cosas allí, y fue acompañado por muchas personas que adoraban el Ser Divino.

Porque él decía, enseñando, que los egipcios se equivocaron en la representación del Ser Divino por las imágenes de las bestias y el ganado, como también estaban equivocados los libios; y según él los griegos también se equivocaron en modelar a los dioses con forma humana; porque, según él, Dios es una cosa sola que a todos nos abarca y engloba, la tierra y el mar - la cosa que llamamos cielo, o el universo, o la naturaleza de todo lo que existe.»

«μωσῆς γάρ τις τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων ἔχων τι μέρος τῆς κάτω καλουμένης χώρας, ἀπῆρεν ἐκεῖσε ἐνθένδε δυσχεράνας τὰ καθεστῶτα, καὶ συνεζῆραν αὐτῷ πολλοὶ τιμῶντες τὸ θεῖον. ἔφη γὰρ ἐκεῖνος καὶ ἐδίδασκεν, ὥς οὐκ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ Αἰγύπτιοι θηρίοις εἰκάζοντες καὶ βοσκήμασι τὸ θεῖον, οὐδ' οἱ Λίβυες: οὐκ εὖ δὲ οὐδ' οἱ Ἕλληνες ἀνθρωπομόρφους τυποῦντες: εἴη γὰρ ἐν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν.»

Publius Cornelius Tacitus (55-120), político e historiador romano de época flavia y antonina, también caracteriza el concepto judío de Dios como monoteísta y anicónico, es decir, que rehúye hacer imágenes de seres divinos.

Publius Cornelius Tacitus: *Historiarum liber quintus*, § 1

«Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum.»

«Adoran los Egipcios muchas efigies de animales y estatuas fabricada por los hombres: los Judíos con sola la lumbre del entendimiento adoran a un solo Dios. Tienen por profanos y, excomulgados a los que forman y pintan a los dioses en figura humana y en materias mortales; porque dicen que aquella deidad suma, incorruptible y eterna, ni recibe mudanza, ni puede en manera alguna tener fin.»

En resumen:

«Manetón y Estrabón no hablan de encubrimiento y ocultación de la verdad. Lo que Moisés transmitió a los hebreos no fue una tradición egipcia secreta, sino algo nuevo y revolucionario, que en el propio Egipto no tenía pasado ni futuro. Obviamente, no se trata de un monoteísmo evolutivo y esotérico, sino de algo nuevo: un revelador monoteísmo revolucionario.

La opinión de que Moisés transmitió una religión egipcia a los judíos también se puede encontrar en Apión. También para Apión, Moisés es un egipcio de Heliópolis que sacó a los judíos de Egipto.

Por tanto, podemos distinguir entre dos líneas de tradición que hablan de un monoteísmo egipcio y ambas se remontan a la antigüedad. Una se conecta principalmente con Plutarco y Yámblico: la de un monoteísmo esotérico de la verdad oculta. La otra, por Estrabón y Manetón: la de un monoteísmo revolucionario impuesto por la fuerza, no asociado con el secretismo y el esoterismo.» [Assmann, 1993, p. 24-25]

LA REVOLUCIÓN “MONOTEÍSTA” DE AKENATÓN EN EGIPTO

Akenatón fue un desconocido para la historia hasta el descubrimiento de Amarna o Aketatón a fines del siglo XIX, la nueva ciudad capital que construyó para el culto de Atón.

En 1887, una mujer local descubrió un alijo de más de 300 tabletas cuneiformes (ahora conocidas comúnmente como las Cartas de Amarna). Estas tablillas registraban correspondencia diplomática del faraón. Este descubrimiento llevó al reconocimiento de la importancia del sitio y condujo a un mayor aumento en la exploración.

Entre 1891 y 1892, Alessandro Barsanti limpió la tumba del rey. Casi al mismo tiempo, Sir Flinders Petrie excavó en la Ciudad Central, investigando el Gran Templo de Atón, el Gran Palacio Oficial, la Casa del Rey, la Oficina de Correspondencia del Faraón y varias casas privadas. La publicación de los resultados de Petrie estimuló el interés de los investigadores por una etapa desconocida de la historia de Egipto.

El Periodo amarniense (1353-1336 a. C.) designa una etapa de la historia de Egipto durante la cual el faraón Akenatón reinó en su nueva capital, Aketatón (Amarna).

Este periodo estuvo marcado por un conjunto de reformas únicas en la historia del anciano Egipto: "el rey herético" proclamó la supremacía del dios solar Atón, cerró los templos del dios tebano Amón, prohibió el culto de los dioses tradicionales y confiscó los bienes del clero a favor del Estado.

La dinastía XVIII la integraban el conjunto de faraones que gobernaron Egipto entre los años 1550 y 1295 a. C.

Esta época se considera el periodo de máximo esplendor de la civilización faraónica, así como un momento de gran expansión territorial. Es el comienzo del período denominado por los historiadores Imperio Nuevo de Egipto.

El sucesor de Amenofis III (1390-1353 a. C.) era Tutmosis, su hijo mayor; sin embargo, la muerte prematura de este hizo que subiera al poder Amenofis IV (1353-1335 a.C.), más conocido como Akenatón. Se casó cuando aún era príncipe con Nefertiti. Pertenece al periodo denominado Imperio Nuevo.

Akenatón es conocido como el faraón hereje, por la revolución religiosa que inició. En el año cuarto de su reinado, Amenofis IV cambia su nombre por el de Akenatón ('el que es agradable a Atón'), y se declara único interlocutor de Atón, al que declara dios único para eliminar todo tipo de injerencia de la clase sacerdotal.

Construyó una nueva capital en el desierto, Aketatón ('el Horizonte de Atón'), la actual Tell el-Amarna, a mitad de camino entre Tebas (Alto Egipto) y Menfis (Bajo Egipto), las dos ciudades más importantes del Antiguo Egipto.

Akenatón instauró el culto a un dios único, Atón, representado como el disco solar. Akenatón era el único profeta del dios e intermediario entre los hombres.

Se consideraba, en la mitología egipcia, que era la fuerza vital que animaba todo lo que había en la Tierra. En la época de Amarna, Atón era un dios de bondad infinita, el que vivificaba la Justicia y el Orden cósmico, *Maat*, que favorecía a todos los hombres por igual.

El soberano era su enviado, y su profeta en la tierra, el único digno de inmortalidad.

Akenatón se preocupó más de las cuestiones religiosas que de la política. Egipto era entonces una potencia próspera. Akenatón dedicará la riqueza de la corona y toda su energía personal a imponer un nuevo sistema religioso basado en el culto a un solo dios, Atón.



Atón se representaba como un gran disco solar, del que salían brazos que terminaban en manos con el signo *anj* de la vida (☥) con las que recogía las ofrendas, dando a cambio luz y vida.



El disco solar del dios Atón despliega sus rayos solares que acaban en manos con el símbolo *anj* (☥) de la vida.

No se han conservado imágenes antropomórficas del dios Atón. (que significa 'todo' o 'completo', en egipcio), deidad solar del Antiguo Egipto.

El disco solar será el centro del culto religioso durante este período (1353 y 1335 a.C.). Esta revolución religiosa causó tal impacto en la religiosidad y las estructuras socio-culturales de Egipto que tras su muerte su nombre fue eliminado sistemáticamente de todas las representaciones oficiales, y su nueva religión fue erradicada y borrada de la historia.

Para iniciar su revolución Akenatón buscó apoyo del clero de Heliópolis. Ordenó cerrar todos los templos. Eliminó los privilegios de los sacerdotes y confiscó todas las posesiones de los templos. Cerró los templos del dios tebano Amón, prohibió el culto de los dioses tradicionales y confiscó los bienes del clero a favor del Estado.

Se declaró sumo sacerdote de Atón y no aceptó la autoridad del sumo sacerdote de Amón. También suprimió el culto a Osiris, ya que el destino en el Más Allá dependía ahora de la lealtad al faraón. Sin embargo, el pueblo seguía adorando a los dioses antiguos. Atón era un dios universal, creador de todas las cosas y anterior al mundo. Su culto no echó raíces en el pueblo.

El sentir religioso de la religión egipcia es la simultaneidad: la existencia de multitud de seres divinos no suponía un problema teológico, al contrario, esta diversidad formaba un sistema perfectamente coherente e integrado en la cultura egipcia.

El cambio que impuso Akenatón fue radical, pues afectó a la iconografía tradicional, a las prácticas religiosas y a la vida en general. Tras la muerte de Akenatón las cosas volvieron a su cauce.

Entre los mayores enemigos del nuevo régimen impuesto Akenatón hay que situar a la poderosa clase sacerdotal tebana, privada del poder que ahora recaía en manos del faraón, único interlocutor e intermediario del dios Atón.

Gran parte del clero, al perder sus privilegios, se opuso al culto preferente a Atón y los egipcios siguieron venerando a sus antiguos dioses para pedirles protección de las enfermedades o la resolución de sus necesidades más acuciantes. Se trató de crear un nuevo culto más sencillo al Atón, pero no dejó de ser más abstracto e intelectual.

El nuevo culto se centraba en la superioridad del dios Atón por encima de los demás dioses egipcios, dejando al resto del panteón egipcio fuera de todo culto. La instauración de Akenatón de la nueva religión se debió tanto a motivos políticos como religiosos, dimensiones inseparables en Egipto.

La intención de Akenatón es la de eliminar al clero como único intermediario entre el dios Atón y el pueblo fiel. Akenatón se posiciona como único intermediario, declarando así el poder real como única autoridad tanto política como religiosa.

Hubo fuertes discrepancias entre la sociedad, ya que se había eliminado de cuajo el culto a los antiguos dioses, muy arraigado entre la población que hasta ese momento era politeísta. Es el primer reformador religioso del que se tiene registro histórico.

Tras la muerte de Akenatón se volvió paulatinamente a la situación anterior y, posteriormente, se abandonó Aketatón (Amarna) y, a la ascensión de la Dinastía XIX, con la que se inicia la Época Ramésida, se procuró borrar todo vestigio de la aventura teocrática de Amarna.

Akenatón fue borrado de la lista de reyes egipcios. No quedó huella en Egipto de este *intermezzo* revolucionario que durante veinte años había puesto patas arriba toda la estructura política y religiosa tradicional de Egipto.

GRAN HIMNO AL SOL (ATÓN)

*¡Apareces resplandeciente en el horizonte del cielo,
oh Atón vivo, creador de la vida!
Cuando amaneces en el horizonte oriental,
llenas todas las regiones con tu perfección.
Eres hermoso, grande y brillante.
Te elevas por encima de todas las tierras.
Tus rayos abarcan las regiones
hasta el límite de cuanto has creado.
Siendo Ra alcanzas sus límites,
y los dominas para este hijo bienamado por ti.
Por lejos que te encuentres,
tus rayos siempre están sobre la tierra;
aunque se te vea, tus pasos se desconocen.
Cuando te ocultas por el horizonte occidental,
la Tierra se oscurece como si llegara la muerte.
Se duerme en los aposentos,
con las cabezas cubiertas,
y lo que un ojo hace no lo ve el otro.
Aunque fueran robados sus bienes,
que están bajo sus cabezas,
los hombres no se percatarían.
Todos los leones salen de su guarida,
todas las serpientes muerden,
la oscuridad llega, la Tierra reposa en silencio,
cuando su Creador descansa en el horizonte.
La Tierra se ilumina cuando te elevas por el horizonte,
cuando brillas, como Atón, durante el día,
disipas la oscuridad y lanzas tus rayos.
¡Cuántas y qué diversas son tus creaciones!
Imposible le es al hombre desvelarlas.
¡Oh Dios único, que no tienes igual!*

*El mundo cobró el ser por tu mano,
y las criaturas, fieles a tu deseo,
reciben la vida cuando apareces,
y cuando te pones, entran en la muerte.
Tú mismo eres el tiempo de la vida,
porque se vive sólo a través de ti.
Mientras brillas, puede verse la belleza,
pero toda labor se abandona cuando caes.
Vuelves de nuevo para alzarte por oriente,
y todo prospera otra vez para el rey;
y así es desde que cimentaste la tierra
y creaste las cosas para tu hijo,
hijo tuyo que brotó de tu cuerpo:
el Rey de ambos Egiptos, Akenatón,
y su primera esposa, Nefertiti,
viva y joven para la eternidad.*

El texto del Himno al Sol se encuentra reproducido en multitud de tumbas de Tell el-Amarna y se han conservado diferentes versiones, más o menos amplias, del mismo. Se atribuye la autoría al mismo Akenatón. El himno expresa el fuerte impulso místico que movía a Akenatón. Para algunos autores los Salmos bíblicos podrían haber encontrado aquí su fuente de inspiración. El himno habla de la creencia en un Dios Único, que no tiene igual y que creó el mundo, sin ayuda de otros dioses y que es fuente de toda vida. El himno no transmite ninguna idea del más allá. El himno pone de manifiesto que solo el rey y su familia más directa adoraban a Atón, mientras que los súbditos adoraban al rey.

El himno comienza con una descripción del curso solar. No hay ninguna figura mítica: no hay una madre que da a luz al dios de la mañana, no hay ninguna nodriza que lo amamanta, ningún enemigo que haya que vencer, ningún mundo de los muertos al que desciende el dios por las noches. El dios no habla, solo emite su resplandor. No hay ningún misterio ni sentido oculto en imágenes míticas, solo la descripción de un fenómeno natural: el resplandor solar. La segunda parte del himno alaba la creación.

El gran descubrimiento del Akenatón es que el Sol no es solo la fuente de la vida y de la luz, sino también del tiempo:

*El mundo cobró el ser por tu mano,
y las criaturas, fieles a tu deseo,
reciben la vida cuando apareces,
y cuando te pones, entran en la muerte.*

*Tú mismo eres el tiempo de la vida,
porque se vive sólo a través de ti.*

El dios Sol es para Akenatón solamente luz y tiempo. No es un dios que supera la muerte o el mal, dos cosas que no tienen lugar en la concepción del mundo atonista. Akenatón es en el fondo un racionalista que fracasa en su intento de fundar una nueva religión (lo mismo que los racionalistas de la Ilustración y de la revolución francesa en su intento de fundar una religión racional).

El "monoteísmo" que instaura en Egipto Akenatón no tiene nada que ver con el monoteísmo bíblico. El hecho de declarar la unicidad de dios no es razón suficiente para hablar de "monoteísmo" en el sentido bíblico. Al "monoteísmo" de Akenatón le falta el elemento esencial del monoteísmo bíblico: el concepto de revelación, que implica la manifestación de una verdad secreta u oculta con carácter de mensaje. Solo se puede revelar lo oculto y el Sol es pura luz. Normalmente el contenido de una revelación es la manifestación de la voluntad divina: por ejemplo, los Diez Mandamientos de Moisés. También se puede revelar el futuro: por ejemplo, el Apocalipsis de San Juan (en griego ἀποκάλυψις *apokálypsis* significa 'revelación').

Como dice Jan Assmann, en el gran Himno al Sol de Akenatón no aparecen dos ideas que eran centrales en la religión egipcia: la idea de la inmortalidad y la idea de la justicia.

La visión tradicional del ciclo diario del sol es la "historia de salvación" de los antiguos egipcios: todos esperan convertirse en Osiris después de la muerte y participar en la vida cósmica en la unión de medianoche con el sol, todos esperan ser "Ba", el dios del sol para seguir su curso y ocupar un lugar en la barca de millones. Las esperanzas de los egipcios en este mundo se basan en la justicia. Así como el dios Sol lucha contra el mal en el cielo, también asistirá a los afligidos en la tierra.

«Nada de esto se puede encontrar ni siquiera insinuado en fuentes egipcias. Pero también existe un concepto egipcio de revelación. Aparece en los textos transmitidos bajo el título "Piedad personal" y se puede traducir como "hallazgo". Según el punto de vista egipcio, Dios no se revela, a Dios se le "encuentra", lo que, por supuesto, requiere un acto previo de automanifestación divina.» [Assmann, 1993, p. 31]

Como señala Assmann, el "monoteísmo" de Akenatón solo tiene un punto de semejanza con el monoteísmo bíblico: su gran ímpetu antipoliteísta, que en Akenatón se manifiesta de forma racionalista, mientras que en la Biblia tiene un sentido político: la fidelidad a la alianza con el único Dios.

«El monoteísmo de Akenatón es cosmológico [cosmoteísmo], una filosofía natural interpretada religiosamente. El monoteísmo bíblico es histórico, político y moral; encuentra su expresión central en la narración histórica, la legislación y la constitución.

Ambos monoteísmos son revolucionarios. No evolucionan a partir de niveles religiosos más antiguos, sino que se deben, en palabras de Erik Hornung, a un "cambio completo de pensamiento". En ambos casos lo nuevo se aplica con

violencia revolucionaria. En Egipto, las huellas de esta violencia todavía se pueden leer hoy en los monumentos, en Israel podemos leer su eco en el informe de la reforma del culto del rey Josías, rey de Judá (639-608 a. C.). Esta violencia es expresión del impulso antipoliteísta.» [Assmann 1993, p. 35]

Trasfondo político de la revolución religiosa de Akenatón

Tutmosis III (1483-1450 a.C.) realizó multitud de campañas en Asia, llegando a recibir tributos de los reinos asirios, hititas y babilonios. Fueron años felices para Egipto; Amón, su dios supremo, se convirtió en el dios de la victoria. Gracias a estas riquezas, el templo del dios en Karnak (Tebas) se erigió en la viva imagen del enriquecimiento desmedido de su clero.

Había en Egipto dos concepciones religiosas. Estaba el clero de Amón, dios identificado con Re, un dios oculto en el que residían las esperanzas de una vida en el más allá, tras la muerte: el mito de la pasión de Osiris. La otra concepción religiosa residía en los cultos de los sacerdotes de Heliópolis, para quienes el Sol (Re) era el dios absoluto.

La riqueza de la casta sacerdotal de Amón durante la dinastía XVIII les facilitó enormes prerrogativas, lo que los llevó a influir cada vez más en las decisiones políticas de los gobiernos. Con el tiempo se creó un gobierno "en la sombra" o poder paralelo que limitaba la capacidad de decisión del mismo faraón como autoridad suprema. Durante el reinado de Amenofis III (1408-1370), padre de Akenatón (Amenofis IV), se hizo patente el conflicto entre el poder real y la casta sacerdotal. Se cree que el choque entre el clero de Amón y el faraón llevó a Amenofis III a abdicar en favor de su hijo Amenofis IV (futuro Akenatón).

Poco se conoce de Amenofis IV (Akenatón) antes de su llegada al poder en el 1370 pero, tras asumir el poder, pronto dio muestras de su interés por la filosofía, la espiritualidad y la mística. Por una iluminación divina cambió su nombre (Amenofis IV) por el de Akenatón ('El que es grato a Atón') y se constituyó en el único profeta y mediador de Atón como dios supremo, identificado con la Luz del Sol, cuya energía es la fuente de toda vida. El nuevo y único dios sería el "Sol viviente".

El faraón se distanciaba así claramente del clero de Amón y en la otra margen del Nilo, frente a Tebas, hizo instaurar como alternativa al culto de Amón-Re el culto al Sol, en su acepción de Ra-Horajty, Ra-Harajte o Re-Horajty, un antiguo dios de Heliópolis, nacido del sincretismo del dios Ra con Horajty ('Horus del horizonte'), es decir, 'Ra (que es el) Horus del Horizonte'.

En Egipto ya existía una tradición de un dios solar, que mantiene al mundo en movimiento a través el curso diario de Oriente a Occidente. Pero para esta vieja tradición, se trataba de una acción colectiva junto con otros dioses: El Sol nace por las mañanas como un niño del vientre de la divinidad celeste, al que vuelve a la noche como un anciano. A mediodía, se encuentra en el punto culminante de su fuerza, en su cenit. Por la noche se reúne en la profundidad de la Tierra con Osiris, el dios de los muertos y del pasado, para enlazar el nuevo día con los días anteriores y garantizar así la continuidad del tiempo.

Pero con esta concepción del dios Sol no tiene nada que ver la nueva religión solar de Akenatón. El "Sol viviente" de Akenatón ejerce su actividad solo, sin la colaboración ("constelación") de otras divinidades.

En los textos de la nueva religión atonista no hay lugar para ninguna imagen mítica: no hay enemigos, no hay una madre del cielo, ni padre en los infiernos.

El curso solar no tiene nada que ver con el nacimiento y muerte, con la justicia o con el dominio u otras representaciones. Akenatón rompe radicalmente con estos mitos. La nueva imagen del "Sol viviente" es contraria a todo mito, a todo antropomorfismo y cualquier constelación de dioses.

«Acerca de este Dios sólo se dice lo que el ojo puede ver y el espíritu pensante del rey pueden discernir como los efectos de la luz y el movimiento del Sol: por lo tanto, una teología estrictamente heliomórfica.

Como primer fundador de la religión, Akenatón fue un racionalista e iconoclasta. La policía y los militares recorrieron el país para borrar en todas las inscripciones el nombre del proscrito dios Amón.

Otros nombres de dioses, así como el plural de la palabra "Dios", fueron perseguidos. El objetivo era silenciar y olvidar la religión tradicional, tal como más tarde sucedería con la nueva religión.

Lo que se pone en lugar de una inmensa abundancia de ritos y festivales tradicionales, mitos, himnos, imágenes son un puñado de himnos con la nueva idea del único dios, el Sol, un culto puritano sin magia ni simbolismo y una presencia masiva de la familia real.» [Assmann, 1993, p. 28]

Desde el comienzo de la religión egipcia hasta la teología temprana de Amón-Ra, la trascendencia del creador se había afirmado diciendo que preexistió antes de creación. Atón era manifiesto, físico y luminoso. Ningún rastro de misterio o magia rodeaba a Atón. Amarna propuso un monoteísmo solar universal sin sombras, velos, nubes ni cortinas.

Esta idea de un dios sin mediadores (el resplandor de Atón era la única manifestación divina) y la desaparición de los dioses de los templos, provocó una profunda crisis en la concepción de la religión egipcia, pero impulsó nuevas intuiciones sobre la divinidad como unicidad: "el Uno que se hizo millones".

LA TEOLOGÍA DEL "UNO Y MÚLTIPLE" EN LA ÉPOCA RAMÉSIDA

Aunque Akenatón fue olvidado, ciertos aspectos de su revolución permanecieron. A pesar de la restauración del dios Amón, las ideas que habían dado origen a la revolución de Akenatón seguían aún latentes. El monoteísmo cosmológico de Akenatón implicaba la eliminación de todos los dioses antiguos de Egipto. Es restaurado el dios Amón, pero ahora se atribuyen los aspectos humanos del dios Atón (Sol) de la religión de Amarna: Amón será un dios benefactor y protector de los humanos.

Según Jan Assmann, la revolución de Akenatón, es decir, la religión de Amarna cambió temporalmente la religión egipcia, pero impulsó la idea de lo Uno en

el Todo, que encontró su expresión en nuevos conceptos teológicos. Esta idea no se expresa en obras filosóficas en el Egipto ramésida, sino en himnos al Sol, cientos de los cuales se han conservado hasta hoy. El *Himno de Amón* era muy parecido al *Himno de Atón*.

Se llama ramésida a un periodo del *Reino Nuevo* que abarca el desarrollo histórico de las dinastías XIX y XX. Se le llama así porque la mayoría de los reyes egipcios de estas dos dinastías se harán llamar Ramsés.

Con el nombre de *Imperio Nuevo* se conoce al periodo histórico que comienza con la reunificación de Egipto bajo Amosis I (1550 a. C.) y que termina hacia el 1070 a. C. con la llegada al trono de los soberanos de origen libio. Lo componen las dinastías XVIII, XIX y XX.

Las dos últimas dinastías, XIX (1295-1186) y XX (1186-1069), se agrupan bajo el título de *Período Ramésida* o *Época Ramésida*, por el nombre de sus más importantes faraones. Hay un total de ocho reyes en esta dinastía, aunque solo destacaron los cuatro primeros. Después, la monarquía egipcia comenzaría a perder poder e influencia internacional. Nunca más recuperaría aquella situación privilegiada.

La cultura egipcia se caracteriza por los llamados "imperios", concatenados unos con otros haciendo referencia siempre los unos a los otros. Según Jan Assmann, la cultura egipcia siempre fue continuista, "su identificación cultural le permitía conectar con un pasado varias veces milenario.

El Imperio antiguo se mantiene presente, en los momentos esenciales de su lenguaje de las formas y de su mundo de representaciones, a través de todos los cambios e invocaciones hasta la Época grecorromana. Los conceptos, textos y pensamientos que eran válidos en el Imperio Antiguo, siguieron siendo válidos casi hasta el final cultural de Egipto" (Jan Assmann).

En el Imperio Antiguo (2700-2150 a.C. – dinastías III-VI) el faraón era un dios con poder supremo. La construcción de las pirámides es el punto culminante de esta época. Primer Período Intermedio (2150–2050 a.C. – dinastías VII-XI): Declive del poder del faraón y control del funcionariado.

Imperio Medio (2050–1700 a.C. – dinastías XI-XIII): recuperación del poder del monarca bajo el título de "hijo de Dios", lo que le asegura el poder, pero le merma su legitimidad religiosa al ir ganando poder la casta sacerdotal. Termina la concepción del Dios-Faraón.

A finales del Imperio Medio se produjo una erosión estatal, que aprovecharon los hicsos para invadir Egipto. Los hicsos llegaron a Egipto hacia el s. XVIII a. C., en una época de crisis interna, conquistaron la ciudad de Avaris, luego tomaron Menfis y fundaron las dinastías XV y XVI.

Pero los hicsos no erradicaron la cultura tradicional egipcia, sino que hicieron un sincretismo de sus dioses con los dioses locales. Con los hicsos la cultura egipcia se mantiene hasta que comienza el Imperio Nuevo (1550–950 a.C. – dinastías XVIII-XXI) como el mayor periodo de conquistas y expansión territorial.

La revolución de Akenatón proclamando como único dios el disco solar (Atón) representó un enfrentamiento directo con los sacerdotes de Amón. Pero la revolución que significó el atonismo (la idea de que solo había un dios, Atón, y que Akenatón y Nefertiti eran sus hijos), en la que el faraón era depositario de todo el poder central, quitado a los sacerdotes, evidenció también la imposibilidad de cambiar toda la tradición religiosa y cultural, heredada desde el Imperio Antiguo.

La tradición del Imperio Antiguo seguía viva en el Imperio Medio y por igual en el Imperio Nuevo. Aunque en el Imperio Nuevo el faraón tenía plena legitimidad estatal, el pueblo ya no veía a su monarca como dios o hijo de dios, los creyentes mismos podían dirigir sus oraciones y súplicas a dios a través de su corazón.

Hubo una cierta democratización de la relación del pueblo llano con el dios. Los fieles ya podían relacionarse con su dios sin la intercesión del faraón, pudiendo orar en silencio en la intimidad.

Por otra parte, Amón-Ra no negaba a las otras deidades; sólo el iniciado entendía que, de algún modo, esta suprema deidad las comprendía a todas. La teología de Amón-Ra era una superación de un politeísmo práctico que nunca combatió, al contrario de lo que había hecho Akenatón al eliminar a todos los dioses y admitir una única divinidad, Atón.

Además, al expresarse de forma visible, icónica, fue accesible a amplias capas de la población.

Durante el *Imperio Nuevo* de Egipto (1550-1070 a. C.; dinastías XVIII, XIX y XX), Amón-Ra conservó su estatus de dios principal en el panteón egipcio (excepto durante el periodo de Amarna y la revolución de Akenatón). Amón-Ra en este período ocupaba la posición de divinidad creadora de sí misma, era el dios de los pobres y de la piedad personal.

HISTORIA DEL DIOS AMÓN

Amón ('El Oculto') fue un dios egipcio celeste, dios de la creación. Está documentado desde el *Imperio Antiguo* junto con su esposa y paredros ('que está sentado al lado', 'asesor') o doble femenino Amonet. Durante el reinado de la XI dinastía (siglo XXI a. C.), fue patrono de Tebas sustituyendo a Montu.

La historia de Amón como el dios patrón de Tebas comienza en el siglo xx a. C., con la construcción del recinto de Amón-Ra en Karnak. Antes de la XI dinastía la ciudad de Tebas no parecía tener relevancia.

Al comienzo del siglo XVI a. C. la denominada dinastía XVII gobernaba en Tebas. Los miembros de esta familia emprendieron la guerra que acabó con la expulsión de los hicsos del territorio egipcio (1550 a. C.).

Tebas se convirtió en la ciudad más importante de Egipto, la capital de la nueva dinastía. La deidad local de Tebas, Amón, por lo tanto, se hizo importante a nivel nacional. Los faraones de esa nueva dinastía atribuyeron

todas sus campañas exitosas a Amón, y prodigaron gran parte de su riqueza en la construcción de templos y capillas dedicados a Amón.

La victoria lograda por los faraones que adoraban a Amón contra los hiscos («gobernantes extranjeros»), convirtió a Amón en el dios protector de los derechos de justicia para los pobres. Amón mantenía los principios de *Maat* (verdad, justicia y bondad). Después de la expulsión de los invasores hicsos, durante el reinado del tebano Amosis I (siglo XVI a. C.), Amón adquirió importancia nacional, expresada en su fusión con el dios del Sol, Ra, como Amón-Ra o Amón-Re.

Posteriormente, cuando Egipto conquistó Kush, los egipcios identificaron a Amón con la principal deidad de los kushitas: una deidad representada con una cabeza de carnero. Amón quedó asoció así con el carnero, animal considerado como símbolo de la virilidad.

Así comenzó Amón a fundirse con la identidad de Min, convirtiéndose en Amón-Min, y adoptando el epíteto de Kamutef, que significa Toro de su madre. En algunos templos de Karnak, Amón fue representado con un falo.

A medida que el culto de Amón crecía en importancia, Amón se identificó con la deidad principal que era adorada en otras áreas durante ese período, el dios del sol Ra. Así Amón se convirtió en Amón-Ra.

En el *Himno a Amón-Ra* se le describe como: “Señor de la verdad, padre de los dioses, creador de los hombres, creador de todos los animales, Señor de las cosas que son, creador de la fuente de la vida”.

«Egipto utiliza frecuentemente un apelativo para referirse al dios Amón, que en realidad es un juego de palabras en torno a su nombre (*jmm*, ‘estar oculto’ – *mn*, ‘permanecer’). En su forma primitiva el epíteto era *Jmm mn jh.t.nb.t*: ‘Amón, el que permanece con todas las cosas (es decir, el que todo lo posee).

En su forma tardía de época ramésida se convierte en *Jmn mn m jh.t nb.t* o sea, ‘Amón, el que permanece en todas las cosas’, lo que parece referirse a la idea de un presente que todo lo permea.» [Assmann, Jan: *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010. (En español: *Religio duplex. Misterios egipcios e Ilustración europea*. Madrid: Akal, 2017, p. 97 n. 46)]

Al final de la dinastía XVIII, el faraón Akenatón (Amenhotep IV), que no veía con buenos ojos el gran poder que habían adquirido los sacerdotes de Amón, declaró a Atón, el disco solar, como el único dios para los egipcios. Ordenó desfigurar los símbolos de muchas de las viejas deidades. Trasladó su capital lejos de Tebas.

Pero este cambio abrupto enfrentó a Akenatón con los sacerdotes de Amón, que ahora se encontraban sin poder. La religión egipcia estaba inexorablemente ligada a la dirección del país, siendo el faraón el líder de ambos.

A la muerte de Akenatón, los sacerdotes de Amón recuperaron de nuevo el poder. El nombre de Akenatón fue borrado de los registros egipcios, todos sus

cambios religiosos y gubernamentales fueron suprimidos, y la capital fue devuelta a Tebas y fue restaurada la adoración a Amón-R.

Los sacerdotes de Amón persuadieron al joven hijo de Akenatón, Tutankatón, cuyo nombre significaba 'la imagen viva de Atón' a cambiar de nombre y pasar a llamarse Tutankamón, 'la imagen viva de Amón'.

Los sumos sacerdotes de Amón en Tebas se convirtieron en los auténticos gobernantes de Egipto desde el 1080 al 943 a. C. El sacerdocio de Amón ejerció un poder efectivo sobre la economía de Egipto. Los sacerdotes de Amón eran tanto o más poderosos que el faraón.

Durante el siglo X a. C., el abrumador dominio de Amón sobre todo Egipto empezó gradualmente a declinar. En Tebas, sin embargo, su adoración continuó, especialmente bajo la dinastía XXV de Egipto, de origen nubio y que hizo que los nubios llegaran a considerar a Amón como dios nacional.

El templo de Amón en Gebel Barkal, fundado durante el Imperio Nuevo, llegó a ser el gran centro religioso del Reino de Kush. Tanutamón o Tanutamani (murió en 653 a. C.), el último faraón de la XXV dinastía, aún llevaba un nombre teofórico que se refería a Amón en la forma nubia de Amani.

La posición de Amón como rey de los dioses se desarrolló hasta el punto de un virtual monoteísmo donde los otros dioses se convirtieron en manifestaciones de él. Junto con Osiris, Amón-Ra es el más ampliamente registrado de los dioses egipcios. Amón-Ra también llegó a ser adorado fuera de Egipto. En Grecia llegó a ser identificado con Zeus y con Júpiter en Roma.

AMÓN COMO DIOS ÚNICO Y ESCONDIDO

Según la concepción del dios supremo, desarrollada en el período ramésida, Amón es un dios único y escondido, cuyo verdadero nombre es desconocido. Amón habita en el mundo que ha creado en cuerpo y espíritu, subyace en todas las cosas, sosteniendo la vida.

Él rige el destino del mundo y es su referencia ética suprema.

En el papiro 3292 del Louvre se puede leer:

*Dios te salve, a ti,
que se produjo como uno solo
y que ha creado millones en su abundancia.*

Siendo el que dio origen a todos los dioses y el que constituye la fuente de toda pluralidad de cosas, no deja de ser Uno. Como dice el papiro 1344 de Leiden:

Él solo Uno, cuyo cuerpo son millones.

Según Jan Assmann la teología tardía de Amón-Ra apunta a un concepto de la divinidad que se puede expresar en la fórmula *unus qui est omnia* ('el que es todo'). El mundo no es ilimitado, el propio Amón-Ra lo es, en virtud del hecho de que se transformó en millones y los millones no lo agotaron ni dejó por ello de ser Uno.

Amón es el primero que creó a todos los dioses y al mundo, y es la fuente de toda pluralidad; no obstante, no deja de ser el Uno. Todos los dioses están en el Uno.

Esta será más tarde la idea central que inspiraría todo el hermetismo, todas las filosofía y teologías esotéricas del período helenístico (336 a.C.-30 d.C.): la unión del Uno y el Todo. Como todo dios podía ser considerado como un aspecto de Amón, todos los dioses eran en realidad Uno.

El himno del papiro de Leiden anticipa la noción cristiana de la Trinidad:

*Todos los dioses son tres:
Amón, Ra y Ptah, sin un segundo.
Su identidad está oculta en Amón,
Su cara es Ra, su cuerpo es Ptah.*

Himno a Amón-Ra

*Honor a ti, Amón-Ra, que en Waset resides
Y recorres dichoso el cielo al orto;
De bienaventurados mil seguido vas
En pos de las ácueas cimas celestiales.
Tú eres el Uno oculto, desconocido,
El que no tiene igual, Señor de los dioses,
Rico en nombres que no podría enumerar
Aun si mis torpes horas fueran las tuyas.
Tu poder se crece mientras Tu Majestad,
Segura, avanza hasta dar fin a las horas;
Penetrando incluso en la Tierra de Manu
Para volver al lugar que ayer ocupó.
Ten para ti nuestra adoración, Anciano,
Puesto que Tú creaste a dioses y a hombres todos
Y les concediste ser bajo las formas
Que Tu Majestad consideró precisas.
Tú eres aquel cuyo ser todo lo abarca,
Entre todos aquel que creó lo que existe,
Aquel a quien acuden todos los hombres
Y de cuya belleza se regocijan.
Dondequiera me encuentre a mi lado estás;
No hay extensión de la tierra, altura del
Cielo ni profundidad del mar en que tu
Ba no haya dejado huella sempiterna.*

*Tus fotones son capaces de excitar en
Los más lejanos parajes del espacio
Moléculas tan necesarias para la
Vida de los seres que Tú mismo creaste.
Cuando Tú brillas son felices los hombres,
Las plantas toman de tu energía y nos brindan
La hierba para el ganado y los frutos
Para los seres, contigo agradecidos.
Yo te adoro cuando traes sobre Tu frente
La corona Ureret, Señor de ambas
Riberas abarcadas por siempre por Tu
Luz que recorre inexpressables distancias.
Eres Khepera, que te creaste a ti mismo,
Gran Escarabajo Sagrado creador de
Los dioses; Tú, que te alzaste al principio
Sobre los ácueos abismos celestiales.
Tú, Heru-juti-Temu Heru-Khepera,
Fortísimo halcón, portador eviterno
De su propio rostro, bello, a causa de
Tus dos plumas –altas y sacras diademas.*

Como apunta Jan Assmann, no hay que perder de vista que Akenatón con su revolución "monoteísta" no fue totalmente original, sino que existieron diversos antecedentes de sus creencias que han de buscarse, sobre todo y según ya comentamos, en los antiguos "Libros de Sabiduría", en los que las mentes más sensibles reconocían la existencia de un Dios supremo y se aproximaban a un modelo de monoteísmo filosófico que se enfrentaba al aparente politeísmo de la religión egipcia. Para los hombres que elaboraron esos textos dios era solo uno, si bien de hecho ofrecía luego múltiples manifestaciones.

Tras un análisis de los numerosos himnos al Sol de la época ramésida, se pudo constatar que se sitúan en el contexto de una "nueva teología solar" que ya comienza antes de la religión de Amarna, es decir, antes de la revolución religiosa de Akenatón, se sigue desarrollando después de Amarna y que es expresión de una profundísima "crisis de la visión del mundo politeísta".

«En el transcurso de la XVIII dinastía (1550-1295 a. C.) crece la distancia y, por tanto, la tensión entre Dios y los dioses, el Uno y los Múltiples. La Nueva Teología Solar desarrolla una idea radicalmente diferente del "curso del sol". Ahora ya no se interpreta como una cooperación del mundo politeísta de los dioses, sino solo como un acto del dios solar, dios creador. Los otros dioses todavía forman parte de este dios creador. Más tarde, la religión de Amarna da el paso final y destierra a los dioses del mundo. Tras la muerte de

Akenatón, no se vuelve simplemente a la tradición. La religión tradicional ha sufrido un cambio radical.

El descubrimiento del tiempo, que había descubierto Akenatón condujo a un concepto de destino e historia, que ahora se imagina emergiendo de la voluntad planificadora del dios sol. Esto da como resultado formas completamente nuevas de creencia en el destino y la teología de la historia. Es el auge de los oráculos. Al final de este desarrollo se encuentra el establecimiento del Estado teocrático tebano en el que el dios Amón se hace cargo por completo de los asuntos terrenales del gobierno a través de los oráculos.

Los textos del inmediato período posterior a la revolución de Akenatón se basan en el Dios Único de la Nueva Teología Solar que, como creador y gobernante, garantiza la marcha del mundo. Aquí, la tensión entre unidad y multiplicidad todavía se concibe según las formas tradicionales de creación y dominio.

Serán los teólogos ramésidas los que adoptarán un término de la antropología egipcia para expresar la tensión entre unidad y pluralidad de una manera completamente nueva. Se llama *ba* en egipcio, que traducimos como "alma". El dios supremo ahora se considera el *ba* de los múltiples dioses, o los múltiples dioses se consideran el *ba* del Uno. *Ba* denota el poder invisible en un fenómeno visible.

El término *ba* proviene del culto real a los muertos al menos en el Antiguo Imperio y ya se usa en textos de ataúdes con referencia a los dioses. El *ba* de los dioses es su manifestación cósmica, que puede ser percibida por los sentidos. *Ba* es la expresión de una teología de la inmanencia. Los humanos no perciben la presencia de los dioses mismos, sino solo su manifestación en forma del *ba*. En los textos de la religión de Amarna no aparece este concepto: el mundo visible es la transformación del dios, pero no es en sí divino. La teología ramésida descubre ahora el concepto del *ba* para reflejar la divinidad del mundo y la experiencia politeísta.» [Assmann, 1993, pág. 36-39]

Según la mitología egipcia, el *ba* es una fuerza anímica, un componente de la parte espiritual del hombre, que supone la fuerza animada de cada ser fallecido, o la personalidad espiritual manifestada una vez acaecida la muerte. El *ba* era una especie de mediador entre el mundo de los dioses y la Tierra, pues tenía movilidad y hacía posible que ambos mundos se relacionaran. Era el medio que tenía el difunto para desplazarse y reunirse con su *ka* (cuerpo) que permanecía en la tumba.

El *ba* abandonaba el cuerpo en el momento de la muerte del individuo y ascendía al mundo celeste, pero cada noche debía acudir al sepulcro para alojarse en el cuerpo del difunto, iba y venía del mundo de los dioses a la tumba. El *ka* y el *ba* eran componentes indisociables, se necesitaban uno a otro, y la destrucción del cuerpo implicaba la eliminación del *ba*.

Esto hizo necesario embalsamar el cuerpo, y que en las tumbas se esculpieran estatuas del difunto y "falsas puertas", para que el *ba* reconociera su soporte

material. Para el caso en el que el cuerpo se corrompiera, se incluían en las tumbas estatuas de los fallecidos, para que pudieran servir de soporte al *ba*.

El *ba* de las divinidades se manifestaba en encarnaciones terrenales, como animales, en estatuas sagradas, y en otras entidades divinas asociadas: Osiris era considerado el *ba* del dios Ra. También tenían *ba* ciertos objetos, tales como las pirámides.

Para los antiguos egipcios los componentes del espíritu humano eran: *ib* (el corazón), *ka* (la fuerza vital), *ba* (la fuerza anímica), *aj* (fuerza espiritual), *ren* (el nombre/la identidad) y *sheut* (la sombra).

Un papiro de Leiden (I 350) del siglo XIII a.C. contiene un ciclo de himnos al dios Amón. En uno de ellos se sitúan uno junto al otro los aspectos de manifestación y ocultación, se alaban las manifestaciones mundanas de dios:

*Secreto en transformaciones,
brillante en cualquiera de las formas en las que aparece.*

Se compara la teología de la inmanencia con la teología del dios oculto:

*Amón, el que se ha ocultado de ellos, es único.
Se esconde de los dioses para que no se conozca su ser.
Es más alto que el cielo, más bajo que el inframundo.
Ningún dios conoce su auténtica figura,
su imagen no se despliega en los papiros,
no se enseña nada sobre él.
Demasiado misterioso como para desvelar su majestad,
demasiado inmenso para investigarlo,
demasiado fuerte para reconocerlo,
todos caen al suelo aterrorizados
cuando se pronuncia su nombre secreto,
consciente o inconscientemente,
pues no hay dios que pueda llamarle por él.
El portador del Ba oculta su nombre como un secreto.*

[Leiden I 359 IV, 17-19]

Estos textos fueron interpretados en los siglos posteriores como un monoteísmo esotérico. Se trata de la teología del dios del mundo Todo-Unidad, desarrollada por los teólogos en la época ramésida como respuesta a la revolución monoteísta de Amarna. Como señala Assmann, en el centro de esta teología del Todo-Unidad está el concepto del *ba*. El dios del mundo es un dios oculto.

«La idea de ocultación media entre la multiplicidad y la unidad, el politeísmo manifiesto y el monoteísmo subyacente. En su inmanencia y evidencia, lo divino es politeísticamente imaginable, invocable y culturalmente accesible. Pero está escondido en su unidad subyacente.

El concepto de *ba* es uno de los instrumentos utilizados para formular esta dialéctica. El secreto de su teología surge del ocultamiento del dios universal. Estos textos pertenecen al lado exotérico de la teología [accesible para el vulgo].

También hay escritos esotéricos [oculto, reservado] en los que la imagen del Dios oculto está plenamente desarrollada. Estos son los textos mágicos. [...] En la fase final de la religión egipcia, esta teología del dios Uno-Todo del mundo se transfiere a la diosa Isis. Ahora ella es "la que se convierte en millones", *una quae es omnia*, *ποῦνῃ εἰ οὐ ἄνασσα*, como es invocada en los textos.

Pero lo que tenemos frente a nosotros no es una religión secreta. Más bien, lo que es misterioso es la deidad misma. Su secreto radica en su ocultamiento. Porque la realidad visible es diferenciada, es decir, politeísta. Para una religión que piensa de forma monoteísta y politeísta al mismo tiempo, la realidad se constituye en dos estratos: un primer plano y un trasfondo, lo patente y lo oculto.» [Assmann, 1993, pp. 41ss.]

Como señala Assmann, en los círculos greco-egipcios de la Antigüedad tardía se atribuía a los sumos sacerdotes egipcios una religión propia: la adoración de un dios oculto, invisible y omnisciente. Este sería el monoteísmo esotérico de la religión egipcia de la época tardía que mencionan los autores de la Antigüedad y que representaba para Friedrich Schiller el secreto de los misterios egipcios. Se trata de un monoteísmo que Assmann califica de "cosmoteísmo".

«Algunos autores creen que detrás de todos los decorados históricos, perpendicular a la historia, está el Dios singular y único de la Revelación. Esto está magníficamente pensado desde la perspectiva occidental, pero tiene poco en común con el modo de ver y pensar egipcio.

El egipcio no conoce decorados ni profundidad espacial; detrás de un dios está, en todo caso, su séquito, y el fondo del mundo puede ser divino para él, pero no un dios. Es fascinante ordenar el panteón egipcio de forma tridimensional o poner al Uno como punto de fuga, ¿pero no está tras esto el antiguo esfuerzo apologético de hacer a los dioses egipcios más creíbles para nosotros?» [Erik Hornung: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta, 1999, p. 20]

Jan Assmann está de acuerdo con esta opinión de Erik Hornung, pero cree que el egiptólogo de Basel se está refiriendo a la religión egipcia anterior a la revolución religiosa de Amarna y que, después de la revolución de Akenatón, a la religión egipcia se le agregó toda una dimensión de profundidad.

«Plutarco (46-120 d.C.), Yámblico (250-330 d.C.) y los autores del *Corpus Hermeticum* escribieron con la conciencia de estar exponiendo la teología egipcia y no, por ejemplo, formas tardías de la filosofía platónica ajenas a Oriente. Esta conciencia pasó a Occidente y determinó la imagen de Egipto hasta el siglo XVIII, hasta Friedrich Schiller. Con el lema "hen kai pan" (ἓν καὶ

πᾶν), vuelve en el siglo XVIII el cosmoteísmo de la antigüedad egipcia que había sido reprimido hasta entonces.» [Assmann, o.c., p. 48]

«Lo contrario del monoteísmo no se llama politeísmo, ni siquiera paganismo e idolatría, sino cosmoteísmo, la religión del dios inmanente y de la verdad velada, que se muestra y se oculta en miles de imágenes, imágenes que no se excluyen lógicamente, sino que se aclaran y se complementan unas a otras.

Ahora vemos con mayor claridad a favor de qué y contra que ha tomado partido Occidente con su opción por el cristianismo y el monoteísmo; pero ante todo vemos que la alternativa excluida, el cosmoteísmo reprimido en el monoteísmo, acompaña como una sombra a la religión y a la historia intelectual de Occidente, y la acecha una y otra vez, en oleadas.

La religión de Goethe, por ejemplo, era el cosmoteísmo, la verdad velada de la inmanencia divina, y Goethe no está solo en esto de ningún modo. Ya en el Renacimiento, la visión del mundo del cosmoteísmo antiguo retomó con los textos antiguos y las obras de arte con la fuerza de un retomo de lo reprimido.» [Jan Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*. München: Hanser, 2003, p. 64]

Según Assmann, la religiones secundarias o contrarreligiones, es decir, las religiones monoteístas excluyentes, tienen doble fondo: “llevan consigo el paganismo rechazado como si fuera una cripta olvidada”.»

RELIGIO DUPLEX

Jan Assmann refiere en su obra, *Religio duplex*, dos episodios en los que un pensador se echa en brazos del Dios de los padres y abandona el dios de los filósofos, o al revés, repudia el Dios de los padres y se vuelca en el dios de la filosofía. Uno fue el caso del pensador francés Blas Pascal (1623-1662) que, tras un intenso raptó religioso, volvió a la religión de los padres y abandonó el dios de los filósofos ilustrados.

El otro episodio tuvo lugar en el verano de 1780. En Alemania, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) recibe la visita del escritor Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), masón como Lessing. Lessing le dio a leer a Jacobi el poema de Goethe, aún inédito, “Prometeo” y le confesó: “Ya no aguanto los conceptos ortodoxos de la Divinidad. No consigo disfrutarlos. *Hen kai Pan!* [Todo-Uno] es lo único que sé. Este poema parece ir en la misma dirección y debo reconocer que me gusta mucho”. Jacobi: “Entonces usted está bastante de acuerdo con Spinoza”. Lessing: “No se me ocurre nadie mejor con quien estar de acuerdo”.

«Esta dualidad, esta tensión, este “esto” o “aquello” es la principal característica de la religión de la Ilustración occidental. En los siglos XVII y XVIII, la tensión entre ambas representaciones de Dios se expresaba bien contraponiendo una religión natural a una religión positiva revelada, bien por medio de la disyuntiva entre fe y razón. La religión natural se entendía como una religión originaria que adoptaba la forma del monoteísmo o el panteísmo; un *Spinozismus ante Spinozam*. De manera que el Dios de los filósofos y

eruditos no se consideraba un logro de la Modernidad, sino el saber más antiguo de la humanidad, nada que ver con un pálido artefacto filosófico. La fórmula *he kai pan*, literalmente “Uno y Todo” o el “Todo-Uno”, se atribuye a Heráclito. Ciertos eruditos de los siglos XVII y XVIII decían poder demostrar la existente de esta religión del Todo-Uno en el antiguo Egipto, y el *hen kai pan* de Lessing probablemente se refiere a ese “descubrimiento”. El platónico de Cambridge y hebraísta Ralph Cudworth reconstruyó toda la teología del mundo antiguo, incluida la teología de Egipto, en su monumental obra *The True Intellectual System of the Universe* (1678), traducida al latín en 1733. Según él, todas las religiones acaban en un monoteísmo del tipo Todo-Unidad. Según Cudworth, la religión de los antiguos egipcios es el modelo, la forma originaria de todas las religiones dobles. Supuestamente, Heráclito extrajo de ella la idea del Todo-Unidad.» [Assmann, Jan: *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010. (En español: *Religio duplex. Misterios egipcios e Ilustración europea*. Madrid: Akal, 2017, p. 11-12)]

La idea de la “religión doble” ya está recogida en fuentes antiguas, según Assmann, es una construcción de los siglos XVII y XVIII y se basa, en cuanto a Egipto, en diversos malentendidos. Es cierto, dice, que la cultura egipcia tiene ciertas características que pueden interpretarse como *religio duplex*, y que los griegos, a los que se debe esta interpretación, conocieron la cultura egipcia cuando aún estaba en su esplendor. La hipótesis sería, pues, que fueron los mismos egipcios de la época tardía quienes, a las preguntas de los griegos, les ofrecieron esta imagen de su cultura como *religio duplex*: una cultura popular y una culta de elite. Para Assmann la idea de la religión egipcia como *religio duplex* no es una proyección griega de sus propias instituciones sobre el mundo egipcio.

GRECIA ENTRA EN CONTACTO CON LA CULTURA EGIPCIA

La influencia egipcia sobre la filosofía, las matemáticas o la medicina griegas parece haber sido considerable, aunque exista incertidumbre en cuanto a su extensión y hoy tienda a valorarse más la importancia de las civilizaciones del Próximo Oriente en la formación de la cultura griega. De todos modos, algunas tradiciones griegas presentaban a los egipcios como maestros de Grecia, y esa creencia se ha mantenido desde los romanos hasta hoy.

Los autores griegos que entraron en contacto con la cultura egipcia muestran su admiración y fascinación, y en algunos también rechazo como algo “extraño”.

El historiador griego Heródoto, “padre de la historiografía”, viajó por Egipto hacia el 450 a.C. en busca de información para su historia de las guerras médicas y se encontró con un mundo muy diferente al de Grecia. Describe la tierra en su segundo libro de las *Historias*. Heródoto describe la cultura egipcia como muy antigua, pero sin visión esotérica alguna. No tiene noticia de que algunos famosos griegos hubieran tomado elementos de la cultura egipcia. *Solo menciona* a Solón. Heródoto quedó impactado por la profunda

religiosidad y sabiduría de los sacerdotes y escribas de los templos de Sais y otras ciudades del Delta con los que conversó. Egipto le pareció un país con una historia y unas tradiciones antiquísimas. En su opinión, la propia cultura griega procedía de la egipcia en muchos aspectos, así aseguraba que «los nombres de casi todos los dioses habían sido traídos a Grecia de Egipto». Desde entonces, la fascinación por Egipto y su civilización milenaria ha sido una constante en el mundo occidental.

Hecateo de Abdera, contemporáneo de Alejandro Magno (356–323), acompañó a Ptolomeo I Soter de Egipto (305–283 a. C.) en una expedición a Siria, y remontó con él el Nilo hasta Tebas. Como resultado de sus viajes escribió dos obras: *Egipciaca* (de la Filosofía de los Egipcios) y *De los Hiperbóreos*, que fueron utilizadas como fuente primaria por Diodoro Sículo (90-30 a.C.), en su *Bibliotheca historia*. Diodoro estuvo en Egipto hacia el año 60 a.C. Para sus informaciones se remite, al igual que Heródoto, a los sacerdotes egipcios cuando da una lista de todos los famosos griegos que en tiempos antiguos habían visitado Egipto: Orfeo, Museo (cantor anterior a Homero), Homero, Licurgo, Solón, Platón, Pitágoras, Eudoxo de Cnido, Demócrito. Según Diodoro, Pitágoras había toda de Egipto su idea de la transmigración de las almas. Según Diodoro, el origen de los dioses está en Egipto. Algunos autores antiguos mencionan el nombre de algunos sacerdotes egipcios con los que Solón y Platón habrían tenido contacto. Algunas tradiciones consideran a Homero como egipcio. Según Plutarco, Tales de Mileto habría tomado de los sacerdotes egipcios la idea de que el agua el principio de todas las cosas. Estrabón (64 a.C.-21 d.C.) dedica el libro número 17 de su *Geografía* a Egipto.

«Es irrelevante para nuestro tema si Pitágoras y otros famosos griegos realmente estuvieron en Egipto. Lo decisivo es el nimbo con el que se podría revestir a estas personas atribuyéndoles contactos con Egipto y sus sabios sacerdotes. Yámblico (250-330 d.C.) afirma que Tales envió a Pitágoras a Egipto porque él mismo, al tratar con los sacerdotes en Menfis y Tebas, recibió todo lo que lo convirtió en un sabio. Así se fue desarrollando la leyenda de que toda la sabiduría provenía originalmente de Egipto. Jacob Burckhardt señala la "antigua reverencia de los griegos por la sabiduría sacerdotal egipcia". El interés por el Egipto místico volvió a aumentar a partir del siglo I.» [Erik Hornung: *Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. München: dtv, 2003, p. 29]

En todo caso, la forma de representar la cultura egipcia por parte de los griegos ejerció una enorme influencia sobre la forma de entender Egipto en la Ilustración.

EL CORPUS HERMETICUM EN EL RENACIMIENTO

La cultura egipcia siguió teniendo un prestigio inigualable en todo el mundo antiguo, aun después de que el país fuera conquistado sucesivamente por los persas, los macedonios y, finalmente, por los romanos. Y hasta cuando la cultura faraónica quedó borrada por el cristianismo y por el islam, muchos

siguieron creyendo en la sabiduría milenaria de Egipto. En el Renacimiento muchos filósofos creían que la ciencia secreta de la alquimia había sido inventada por Hermes Trismegisto, un sabio rey egipcio al que se identificaba asimismo con el dios egipcio Tot.

A Florencia llegaron desde Bizancio unos textos atribuidos a Hermes Trismegisto, traducidos del griego al latín por el filólogo renacentista Marsilio Ficino (1433-1499), movido por un espíritu concordista que quería reconocer a Hermes Trismegisto como el profeta más antiguo de la humanidad, tanto inspirador de paganos (Orfeo, Pitágoras, Filolao y Platón) como contemporáneo y, a veces, maestro del mismo Moisés. Ficino se esforzaba en legitimar la reconciliación entre la sabiduría pagana y la doctrina cristiana.

Marsilio Ficino defendía la existencia de una *prisca theologia*, una filosofía primigenia que era la base del resto, una feliz unión de doctrina y religión, como *pia philosophia* y *docta religio*. Donde se conjugaban el esoterismo egipcio, zoroástrico, pitagórico, órfico, platónico, sufí, cabalístico y hermético. El conocimiento de esta teología solo pudo ser descifrado, según Ficino, gracias al advenimiento del cristianismo, esencia verdadera de todos estos postulados. Esta *prisca theologia* permitía, según Ficino, establecer la verdad de la religión ante la impía filosofía de su tiempo, que elimina la religión, una filosofía que era una versión averroísta y alejandrina del aristotelismo.

Pico della Mirandola (1463-1494), discípulo de Ficino, resumió estas ideas en sus novecientas tesis. Posteriormente Paracelso las desarrolló, y de ellas sus seguidores conformaron el «iluminismo rosacruz», un movimiento cuyo objetivo era instaurar la «Edad del Espíritu Santo», idea impulsada por Joaquín de Fiore (1135-1202), para quien la historia de la humanidad es un proceso de desarrollo espiritual, que pasa por tres fases: Edad del Padre, Edad del Hijo y Edad del Espíritu Santo.

Christian Rosenkreuz (1378-1484), fue el legendario fundador de la Orden Rosacruz. Según la crítica histórica, *La Fraternidad Rosacruz* no se remonta más allá del año 1614, cuando un teólogo luterano llamado Juan Valentín Andrea publicó en Cassel, Alemania, el folleto titulado *Fama Fraternatis Rosa Crucis*. En el folleto se cuenta la historia de un noble alemán, Christian Rossecreuz (1378-1484), personaje de leyenda sin base histórica, que en sus viajes al Oriente se inició en los misterios de la magia que mezcló con doctrinas cristianas, fundando la Hermandad Rosacruz, en 1408. Andrea se presentaba como heredero de los secretos de los sabios del Antiguo Egipto.

Diversas organizaciones esotéricas modernas normalmente denominadas fraternidades u órdenes, usan rituales relacionados, cuando menos en sus formas, con la francmasonería, reivindicando ser las herederas de la legendaria Orden Rosacruz, dada a conocer públicamente en el siglo XVII.

«Cuando Egipto se convirtió en colonia romana, los griegos perdieron todo interés por la cultura y la política egipcia y centraron su atención en la religión y en una cultura escrita íntimamente emparentada con ella. Evidentemente, los “egiptólogos” griegos no conocía la religión egipcia de primera mano. Desconocían la lengua y no podían leer los documentos. De ahí que la

egiptología moderna no conceda a esta literatura el rango de auténtica fuente de la religión egipcia. Pero al hacerlo no tenemos en cuenta que hubo egipcios cultos, capaces de escribir griego, que participaron en el discurso egiptológico y sí estaban familiarizados con la escritura, la lengua y la religión. Es el caso, sobre todo del sacerdote Manetón de Sebenitos.» [Assmann, 2017, p. 23]

El *Corpus hermeticum* o *Los diecisiete libros de Hermes Trismegistus* es una colección de 24 textos herméticos escritos en lengua griega. El texto trata sobre las enseñanzas impartidas por Hermes en Egipto. Contienen tratados sobre el origen del mundo, sobre la forma del cosmos y sobre la sabiduría humana y divina. El legendario Hermes Trismegistus siempre ha sido considerado el autor. El *Corpus Hermeticum* contiene una mezcla de antiguas enseñanzas griegas y antiguas enseñanzas del Cercano Oriente. Tuvo influencias en la gnosis cristiana de los siglos III y IV.

En la Edad Media, los extractos del *Corpus Hermeticum* fueron publicados no solo por Lactantius (*Div. Inst.* I, 6, 1-5; *De ira Dei* XI) sino también por los padres de la iglesia Agustín (*De civ. Dei* VIII, 23- 26) y Clemente de Alejandría (*Stromata* VI, 4, 35-38). Pero el texto completo no estuvo disponible hasta alrededor de 1460 cuando un monje al servicio de Cosme de Medici trajo un manuscrito griego a Florencia. Marsilio Ficino escribió una traducción latina en 14 secciones, 8 de las cuales aparecieron antes de 1500 y otras 22 alrededor de 1641.

Hermes Trismegistos (griego Ἑρμῆς Τρισμέγιστος, tres veces el Hermes más grande) es como figura simbólica hermética una fusión del dios griego Hermes con el dios egipcio Thoth. Hasta los primeros tiempos modernos se creía que Hermes Trismegistus había existido realmente y habría sido el autor de los escritos herméticos que llevan su nombre. En *De natura deorum* (3.56), Cicerón incluso enumera cinco encarnaciones de Hermes. Según Heródoto, casi todos los nombres de dioses griegos provienen de Egipto.

PRECURSORES DE LA RELIGIO DUPLEX DE LA ILUSTRACIÓN

«El filósofo judío Rabbi Moses ben Maimón, conocido como Maimónides (1138-1204), describió la religión judía como *religio duplex*, con un aspecto interno y otro externo, en su obra *Guía de perplejos* (1190). Para hacerlo recurre a los “términos dobles” o *verba duplicata*, una forma de expresión de doble sentido: un tipo de comunicación exotérica y otra esotérica. [...] En la religión bíblica se desactivan unos ritos idolátricos que pasan a celebrarse en honor del Dios verdadero. Se presentan en un envoltorio temporal que contiene una verdad a la que no tienen acceso los paganos y que no puede transmitirse de forma directa al pueblo elegido.

De modo que podemos considerar a Maimónides un antiguo representante de la teoría de la *religio duplex*. Eso sí, en su opinión la religión bíblica es la única que se caracteriza por esta duplicidad, pues la religión pagana resulta plana e ingenua. En los siglos XVII y XVIII, en cambio, era precisamente el paganismo, sobre todo el egipcio, el que se presentaba como *religio duplex*.

La idea de Maimónides de un esoterismo inevitable que subyace a las cosas se basa en la afirmación de que existe una escisión insuperable entre la elite ilustrada y las masas incultas. No se podía transmitir a las masas un concepto de Dios abstracto y amorfo de forma esotérica, porque no eran capaces de entender realidades no materiales. Además, un concepto así, con la idea de la teología natural que conlleva, podría poner en peligro un orden social basado en la fe, en la providencia y la justicia divina. La teología natural, en sentido aristotélico, podría ser peligrosa para los no iniciados.

En Maimónides hallamos la teoría de la *religio duplex* en el sentido que se le daba en la Ilustración. Cuesta encontrar una equivalencia que concuerde mejor, sobre todo con las teorías de los deístas ingleses. La teoría de la religión doble, con su distinción entre una teología política exotérica y otra filosófica y esotérica, se remonta a Maimónides.» [Assmann, o.c., p. 55 ss.]

El filósofo inglés de la escuela platónica de Cambridge, Ralph Cudworth (1617-1688), en su obra *The True Intellectual System of the Universe* (1678), opina que las enseñanzas secretas de todas las religiones se basan en la percepción de que dios es Todo y Todo es Uno. Según él, esta teología del Todo-Uno se había desarrollado en Egipto como enseñanza secreta y se habría sido difundida después por viajeros iniciados en los misterios. Esta teoría es la base de la hipótesis de que a todas las religiones subyace algo común.

«Para enseñar la teoría a los sabios y ocultarla a los ignorantes, los egipcios la expresaron, según Cudworth, de dos formas diferentes: en alegorías y jeroglíficos. [...] Cudworth, al igual que Marsilio Ficino y Pico della Morandola en el siglo XV, consideraba que esta doctrina procedía del *Corpus Hermeticum*, legajo de textos filosófico-teológicos en griego, supuestamente escritos por el antiguo sabio egipcio Hermes Trismegisto. El *Corpus Hermeticum* había llegado a Florencia en 1463 precedente de Bizancio y causado furor en Occidente. Marcilio Ficino, traductor al latín de los textos, creía que el *Corpus Hermeticum* era un legado de la sabiduría antigua y que se remontaba como mínimo a los días de Moisés. Aunque Cudworth ya recoge las críticas de Isaac Casaubon (1559-1614), quien había demostrado, sin lugar a duda, que el *Corpus Hermeticum* fue redactado en la Antigüedad tardía (siglo siglos II y III d.C.). Pero para Cudworth no era importante la antigüedad del texto, sino la capacidad de supervivencia de la tradición teológica egipcia, aún viva cuando surgieron estos textos.» [Assmann, 2017, p. 70 ss.]

SIGLO XVIII – LA ILUSTRACIÓN

El concepto clave para la paganología de los siglos XVII y XVIII es «misterio». Las religiones paganas son interpretadas como religiones místicas, que conocen la verdad, pero que la mantienen oculta bajo el velo del misterio y sólo pueden hacerla accesible a unos pocos iniciados, mientras que Moisés la reveló después a su pueblo y transformó la distinción entre iniciados y profanos en la distinción entre judíos y gentiles.

«En la historia de la filosofía del siglo XVIII, especialmente la de los francmasones e iluminados, dominaba una imagen de la historia que

interpretada el tiempo como como decadencia y atribuía al hombre la misión de frenar esta decadencia y reconducir a la humanidad al estado de felicidad original. La humanidad fue una vez feliz, antes de que las necesidades aumentaran con las formas cada vez más complejas de la convivencia en alianzas de poder cada vez mayores, y tiene que plantearse como meta política este paraíso perdido a fin de recuperar esta felicidad. El mundo primitivo no era "primitivo", sino paradisíaco. El paraíso terrenal no era solamente un programa político, sino también una cuestión de la memoria en forma de investigación de las fuentes histórico-arqueológicas y de viajes, observaciones y descripciones etnográficas. El presente aparecía ahora como una época de transición entre dos tiempos, el pasado y el futuro. [...]

Por lo que se refiere a los misterios egipcios, Occidente dependía de la imagen que la fascinada visión de los griegos proyectaba de la cultura egipcia. Pero los griegos tenían razones totalmente diferentes para interesarse por los misterios de los egipcios. La distinción entre revelación y razón les era desconocida, lejos como se hallaban del campo de acción de la tradición bíblico-profética. Les sorprendieron diversos paralelismos que creyeron descubrir entre sus misterios y la religión egipcia, especialmente los misterios de Isis. En esto no había nada extraño, por cuanto en su forma de organización la religión helenística de Isis, que con el Imperio romano se expandió por todo el mundo antiguo, se había guiado por el modelo del culto místico. A sus fieles los reclutaba mediante la iniciación y no por la pertenencia regional o suprarregional. Este fue el secreto de su difusión fuera de Egipto, exactamente como sucedía con los misterios de Mitra, originarios de Persia, pero igualmente difundidos por todo el mundo en forma de una religión mística helenística.

El criterio decisivo de las religiones místicas es, por tanto, la iniciación. No distinguen entre sacerdotes y legos, sino entre iniciados y profanos, en griego *mystai* y *bebeloi*. De hecho, en rigen la palabra griega *mysterion* significa tanto como "iniciación", exactamente lo mismo que el concepto sinónimo *telete*. Designa cultos en los que uno se puede iniciar. A través de tal iniciación, uno no se convierte en sacerdote, sino en *mysta* de la divinidad a la que se rinde culto. En los llamados misterios egipcios, es decir, en los cultos del antiguo Egipto que se tenían por cultos místicos, los sacerdotes desempeñaban por supuesto, de lo cual los griegos ya eran conscientes, un papel mucho mayor que en Grecia. En la imaginación de los griegos constituían una orden de iniciados. De ahí que, en cierto modo, los griegos se imaginaran en Egipto dos clases de iniciados, la orden de los sacerdotes y los *mystai* normales. Ahora bien, *mysterium* también significa 'secreto' en el sentido de algo de lo que no se debe hablar. Esto deriva del hecho de que sobre los ritos y demás detalles de la iniciación había que guardar el más estricto silencio.

Esta arcana disciplina depende a su vez de que los ritos de iniciación persiguen una fuerte impresión afectiva del novicio, al cual se ha de infundir miedo y terror tanto como alegría y arrebató, y todo esto no funcionaría si él trajera consigo conocimientos previos sobre estos ritos. De este modo, el significado

de la palabra *mysterion* se enriquece al punto con las connotaciones de lo secreto e inefable.

Este estricto tabú de la comunicación representa también la razón por la que las fuentes sobre los misterios manan más bien a cuentagotas. Los autores griegos, tan locuaces por lo común sobre la cultura egipcia y muy especialmente sobre los jeroglíficos, aquí, por lo que a los “misterios” se refiere, se limitan a oscuras alusiones. Solo los Padres de la Iglesia, que dejaron de lado la disciplina arcana de los paganos, nos ofrecen informaciones explícitas, pero también cristiana y la mayoría de las veces polémicamente deformadas.

En general se puede decir que el apogeo de las sociedades secretas llegó a su fin con la transición de la época absolutista a la democrático-burguesa. Con ello, la peculiar alianza durante el siglo XVIII entre Ilustración y secreto se hizo incomprensible, y el “secreteo”, por el contrario, se convirtió en la quintaesencia de las intrigas antiilustradas con las que antes se vincularía a la Reina de la Noche [de *La flauta mágica*, de Mozart] que a Sarastro.

La búsqueda de “nuevos misterios” que deberían determinar y asegurar a la elite ilustrada su lugar en el Estado y en la sociedad y su papel en el proyecto de una mejora progresiva del mundo, fue reemplazada por la búsqueda de una “nueva mitología”, capaz de unir la nación y el pueblo y movilizarlos para grandes hazañas.» [Jan Assmann: *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*. München: C. Hanser Verlag, 2005]

La conexión de Moisés con Egipto no fue idea de Freud, sino que la pudo haber tomado de Friedrich Schiller y este de Carl Leonhard Reinhold (*Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaureray*, 1788), que a su vez la tomó de William Warburton (*The Divine Legation of Moses Demonstrated*, 1765) y John Spencer (*De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus*, 1732).

Este énfasis en los orígenes egipcios de la religión monoteísta de Moisés es una de las preocupaciones del siglo XVII y XVIII: la “distinción mosaica” entre la religión verdadera y la religión falsa. Si se Moisés había pertenecido a ambos mundos, la ruptura entre Israel y Egipto quedaría suprimida mediante la continuidad de la religión original. Esta sería una reacción de la Ilustración a las guerras confesionales de los siglos XVI y XVII.

LOS MISTERIOS EGIPCOS Y EL HERMETISMO ESOTÉRICO

Johann August Starck (1741-1816), teólogo luterano y masón, en su anónima *Apología de la orden de los masones* (1770), sostiene que la sabiduría de los misterios eleusinos, la masonería y el cristianismo eran esencialmente uno. Tras el colapso del mito de los templarios, los misterios de Egipto se convirtieron en el centro de la investigación.

Uno de los estudios más interesantes sobre el tema es *Über die alten und neuen Mysterien*, obra de Starck, publicada anónimamente. Los masones

defendían que las pirámides de Egipto no eran tumbas de reyes, sino el lugar donde se oficiaban los misterios.

Los masones prepararían a los elegidos para recibir importantes secretos transmitidos por un mundo del pasado, cuyo legado custodia la masonería. La masonería sería el vehículo de transmisión de secretos egipcios olvidados, de una sabiduría secreta confiada a la masonería.

«En los misterios de Eleusis no se trataba de la unidad de Dios, sino de la evocación de la introducción de la cultura, la agricultura y “la antigua fe en la providencia”, lo que no era ningún secreto. Evidentemente, en los misterios no se trataba del dios de los filósofos, ni de la religión de la razón, ni de la teología natural.» [Assmann, 2017, p. 96]

Muchas corrientes esotéricas parten del supuesto de que en Egipto existían los Misterios con sus ritos de iniciación. Los “misterios de Osiris”, como señala Erik Hornung (o. c., p. 21), se suelen interpretar como misterios iniciáticos en el sentido de los misterios helenísticos, pero las fuentes nos dicen que se trataba de festivales públicos con una procesión y que no tenían absolutamente nada de secretos.

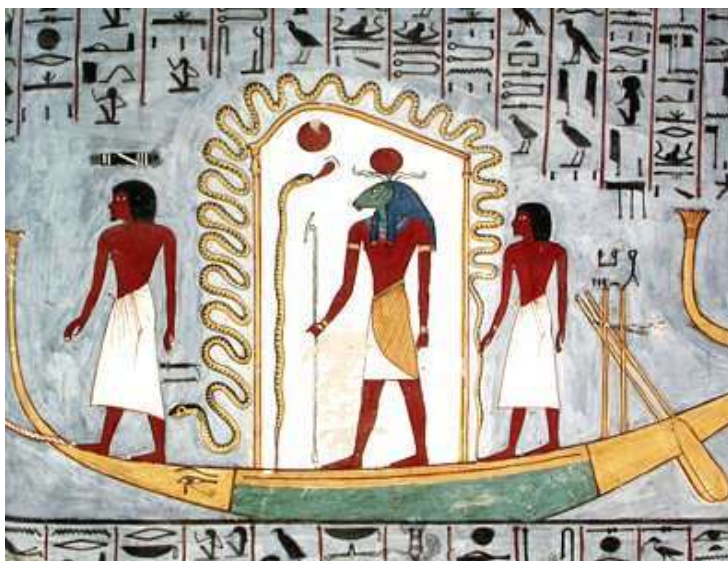
En el antiguo Egipto, los egipcios se imaginaban que, uniéndose al dios solar en el momento de su viaje perpetuo a bordo de las barcas sagradas, les garantizaría una vida eterna. El culto funerario, en Egipto, estaba asociado al mito del curso solar:

El Sol nace cada mañana en Oriente, crece hasta el zenit a mediodía, va envejeciendo en su camino hacia Occidente, para desaparecer por la noche en la Duat, el inframundo o reino de los muertos de la mitología egipcia, el lugar donde se celebraba el juicio de Osiris, y donde el espíritu del difunto debía deambular, sorteando malignos seres y otros peligros, según se narra en el *Libro de los Muertos*.

Ra es el dios del Sol y del origen de la vida en la mitología egipcia. Ra es el símbolo de la luz solar, creador de vida, y responsable del ciclo de la muerte y la resurrección. Para viajar por el cielo, de Oriente a Occidente, se creía que lo hacía a bordo de una barca conocida como Mandyet, por la noche lo hacía en una barcaza pequeña llamada Mensenktet, que lo lleva en su viaje subterráneo, desde que anochece hasta que amanece nuevamente. Según etapas del viaje, se manifestaba en tres formas diferentes: al amanecer era Jepri; al mediodía, Horajti; y al anoecer, Atum.

En el reino de los muertos, Ra debe enfrentarse a las fuerzas del caos, representadas por la serpiente Apofis. En la barca es acompañado por otras divinidades que, como Seth, le ayudan a luchar contra el caos. Esta singladura de Ra se concibió a veces como su crecimiento diario, declive, muerte y resurrección, y aparece en la simbología de los textos mortuorios egipcios. Los egipcios de la antigüedad imaginaron que asociándose con el dios solar en el momento de su viaje perpetuo a bordo de las barcas sagradas, sus almas vivirían eternamente.

Así es como el culto funerario quedó fuertemente marcado por este mito solar. Por eso, normalmente, las tumbas se construyeron sobre la ribera occidental del Nilo, donde "muere" el Sol, y en el ritual funerario se incluía atravesar el río con el difunto sobre barcas semejantes a las del dios solar.



Ra con cabeza de carnero (Afu-Ra) en su barca solar viajando por la Duat acompañado por Sia en la proa y Heka en la popa, y protegido por la serpiente Mehen. El ciclo diario del Sol era comparable al ciclo de la vida y la muerte.

Embarcándose en el viaje hacia un nuevo mundo, sus almas vivirían eternamente con la bendición de Ra, el dios del sol.

Los misterios de Isis de la época helenística eran unos ritos de iniciación religiosa que se hacían en culto a la diosa Isis, en el mundo grecorromano. Están basados en otros ritos, particularmente en los misterios eleusinos en honor a la diosa griega Deméter y se originaron alrededor del siglo III a.C. y el siglo II d. C.

A pesar de sus orígenes helénicos, los misterios se remontan a la antigua religión egipcia, en donde se adoraba a Isis. Los ritos eran vistos como un símbolo de muerte y resurrección, lo que en esa época se creía que garantizaba, con la ayuda de la diosa, el paso del alma del iniciado a la segunda vida.

Conocemos estos misterios por la única fuente que los describe: la novela *Las metamorfosis*, escrita en el siglo II por Apuleyo. En esta, el iniciado pasa por un elaborado proceso de purificación antes de poder descender a la parte más profunda del templo de Isis, en donde lleva a cabo una intensa experiencia religiosa en la que ve a los dioses directamente.

El momento decisivo era el poder ver al Sol a medianoche, que le transmitía la creencia de poder superar la muerte. Esta escena nos hace recordar el curso del sol durante la noche tal como lo describen los libros egipcios de ultratumba: a medianoche se renovaba el Sol y se volvía a encender la luz.

«Pero la gran diferencia con los misterios egipcios consiste en que en el antiguo Egipto se trataba de un rito de renovación, de regeneración, mientras que en helenismo (336-30 a.C.) estos misterios tenían el carácter de "salvación" y liberación de las limitaciones del destino y la mortalidad, de la liberación del encarcelamiento en este mundo. [...]

En los misterios helenísticos, el iniciado entra en el curso del sol y ve el "sol a la medianoche" como el secreto más profundo.

En el antiguo Egipto, esto se le da a cada persona: tan pronto como ha cruzado el umbral de la muerte, participa en el curso del sol, lo que significa una regeneración constante para él y para el astro solar; y se encuentra "cara a cara" con los dioses.

Según los egipcios, nadie en la vida, ni siquiera el faraón, puede convertirse en Osiris, solo la muerte le abre esta posibilidad.

Pero ya puede participar en el conocimiento "secreto" sobre el más allá en la vida mediante el estudio de las escrituras pertinentes.

No se requiere iniciación para esto, y en la estructura social del antiguo Egipto, cuya religión era un culto estatal, no hay en ninguna parte ni rastro de un círculo de "iniciados". [...]

Pero parece ser un credo firme de que todos los rituales de iniciación modernos tienen su arquetipo en el antiguo Egipto.» [Hornung, 2003, p. 22-24]

La descripción que hace Apuleyo de los misterios de Isis ha influenciado muchas obras de ficción y fraternidades de organizaciones esotéricas, y ha extendido de manera errónea la creencia de que los egipcios antiguos tenían un misterioso sistema de mitos de iniciación.



La diosa celeste Nut, vaca sagrada de la creación, apoyada por las ocho entidades divinas Heh

El *Libro de la Vaca Sagrada* o *Libro de la Vaca Celestial* es un texto del Antiguo Egipto que probablemente se originó durante el periodo de Amarna (1350 a.C.) y describe las razones del estado imperfecto del mundo como resultado de la rebelión de la joven humanidad contra el supremo dios del sol Ra.

El castigo divino fue infligido por la diosa Hathor bajando en forma de leona.

Con esta "caída", el sufrimiento y la muerte entraron en el mundo, junto con la fractura en la unidad original de la creación.

El dios supremo desde entonces permanecerá en los cielos, crea los "Campos del Paraíso" para los muertos bienaventurados, nombra a Geb como su heredero en la tierra, concede su poder sobre la humanidad a Osiris (a Thoth, que gobierna sobre el cielo nocturno, como su suplente) con Shu y los dioses Heh sosteniendo a la diosa celestial Nut.

El "Libro de la Vaca Divina" procede del mito del amanecer de los Textos de las Pirámides, siendo la idea posteriormente más desarrollada durante el Imperio Nuevo para explicar la muerte y el sufrimiento en una creación imperfecta. El tema la "caída" de la humanidad de un mundo paradisíaco que se debe compensar con una "salvación" fue desarrollado más parte por los gnósticos.

RECEPCIÓN EN EUROPA DE UN EGIPTO IMAGINARIO – EGIPTOSOFÍA

La fascinación de Egipto y su cultura y arte comenzó ya en la Antigüedad y repercute hasta la Modernidad.

En el Renacimiento despertó un enorme entusiasmo por Egipto el redescubrimiento del *Corpus Hermeticum*, los libros de jeroglíficos de Horápolo y los obeliscos romanos.

En los siglos XVIII y XVIII, se centró el interés en la figura de Moisés “el egipcio” con la idea de que el monoteísmo bíblico procedía en última instancia de Egipto y era una transcodificación de los misterios egipcios.

El siglo XVIII vivió la gran fascinación por Egipto con sus esfinges, obeliscos, pirámides y misterios masónicos. La Ilustración situó en el antiguo Egipto los orígenes de la filosofía y el pensamiento racional. Según los ilustrados, Tales de Mileto, el primer filósofo griego, ya había hecho un largo viaje a Egipto, cien años antes que el historiador Heródoto. Pero a finales del siglo XVIII surgió una interpretación totalmente opuesta a la anterior. El interés por el arte griego, que en las artes plásticas dio lugar al clasicismo (movimiento artístico y literario de mediados del siglo XVIII y hasta el siglo XIX), condujo asimismo a imaginar que los griegos habían creado una cultura absolutamente original, sin deudas con las civilizaciones de Egipto o de Oriente. En los siglos XIX y XX esta sería la visión predominante sobre la cultura griega, una perspectiva eurocéntrica y que sin duda minusvaloraba las aportaciones de otras civilizaciones de la Antigüedad.

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

Hacia fines del siglo XVIII fue descubierta la India como mundo espiritual. La filología reconoció el parentesco entre el sánscrito, el griego, el latín, etc. y postuló basándose en este parentesco lingüístico que India era el lugar de procedencia originario de los pueblos «indogermánicos». Con ello recibió India la herencia de Egipto, de representar al cosmoteísmo como alternativa descartada al monoteísmo. Sólo entonces comenzaron a enfrentarse lo semítico y lo indogermánico como dos posiciones opuestas lingüística y étnicamente, es decir, «racialmente» y espiritual o religiosamente; sólo entonces, en relación con la India, adoptó el cosmoteísmo, es decir, el antimonoteísmo, rasgos antisemitas. El monoteísmo exclusivo se presentó precisamente entonces como una religión típicamente semita, como un

«monoteísmo del desierto», una religión de nómadas. Con ello se volvieron a experimentar, pensándolo bien, las fobias del antiguo Egipto. Muchos elementos en el antisemitismo no son cristianos, sino paganos, o mejor, neopaganos. Por eso mismo diagnosticó Freud a los antisemitas como «cristianos mal bautizados».» [Assmann, 2003, p. 105-106]

En Europa el descubrimiento del sánscrito (a finales del siglo XVIII) fue decisivo para la formulación de la hipótesis indoeuropeísta, según la cual gran parte de las lenguas europeas y buena parte de las asiáticas contaban con un ancestro en común. En 1790 tuvo lugar en Europa la publicación de la primera gramática sánscrita.

En el siglo XIX, la expedición napoleónica a Egipto (Campaña de Egipto y Siria – 1798-1801), llevada a cabo por el general Napoleón Bonaparte para conquistar Egipto y cerrar así a los británicos el camino a la India y los volúmenes de la *Description de l'Egypte* publicados subsecuentemente impulsaron el auge de la «egiptomanía». A pesar de que poco después se produjo un cambio de paradigma con la vuelta a la Grecia clásica, en el siglo XIX siguieron los teósofos y los rosacruzanos siguieron manteniendo viva la creencia de que Egipto había sido la cuna de un saber arcano que se había perdido y que solo algunos ahora sabían mantener vivo.

«Egipto siempre ha sido la tierra de las maravillas, un país que, según Herder (*Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, 1774) «tiene el poder mágico de hacer soñar a los mejores». El misterioso nimbo de la sabiduría antigua y las artes mágicas siempre han sido parte de la idea de Egipto. Heródoto (490-430 a.C.) ya lo había visto y descrito como otro mundo distinto al familiar. Según este historiador griego, que había viajado mucho, Egipto contiene «más cosas maravillosas y obras asombrosas que cualquier otro país» (II 35).

Con este "padre de la historia" comienza la construcción de una imagen de Egipto, que de inmediato despliega su propia vida y fascinación y que cada vez tiene menos que ver con su modelo, el Egipto faraónico. Esta visión de Egipto la encontramos en todas las corrientes esotéricas hasta el día de hoy. En el caso de Hecateo de Abdera (siglo IV a.C.), que apoya al recién fundado Imperio Ptolomeo, la leyenda es perfecta y Diodoro de Sicilia (siglo I a.C.) la tiene en cuenta en su descripción del país. Muchas generaciones de autores antiguos han continuado construyendo sobre esta decoración legendaria de Egipto, enviando a los nuevos prominentes del mundo espiritual griego a la escuela en Egipto e incluso Homero fue glorificado como egipcio e hijo de Hermes Trismegisto. Los romanos pusieron a Egipto de moda y abrieron las puertas para un flujo continuo de turistas que luego nunca cesaría por completo, a pesar de los contratiempos una y otra vez.

Desde entonces, cada época ha tenido *su* Egipto, sobre el que proyecta miedos y esperanzas. Los autores de la antigüedad fundaron una *egiptosofía*, en auge todavía hoy. [...] Y los antiguos griegos eran plenamente conscientes de que sus raíces espirituales y culturales se remontaban al antiguo Oriente y Egipto. [...] Esta visión antigua de Egipto, un Egipto ideal, imaginario, se ofrecía por primera vez como una alternativa a la cultura contemporánea. Este es un

fenómeno que se suele repetir a menudo. Ante la insatisfacción con el curso actual del mundo, se vuelve la mirada hacia la fuente, de la que aún mana la sabiduría pura.» Hornung, Erik: *Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. München: dtv, 2003, p. 195-196]

«La Ilustración definió una religión "natural" universal más allá de las religiones concretas. ¿Por qué vieron la religión egipcia como modelo?

Vieron en el antiguo Egipto el paradigma de una religión que funciona en dos niveles, la religión popular superficial y los misterios subterráneos. Las enormes instalaciones subterráneas cubiertas de jeroglíficos no eran, por tanto, tumbas, sino lugares de investigación y santuarios. La religión popular de los egipcios, al igual que las religiones posteriores, se basa en ficciones que se supone que hacen que la gente obedezca la ley. Los ilustradores radicales vieron la religión popular como un fraude, los más suaves como un medio legítimo para una buena causa.

La "Flauta Mágica" está inspirada en la tesis de los misterios. Usted mismo descubrió cómo Mozart los conoció.

Sí, Mozart se relacionaba con la Logia de la Verdadera Concordia, el centro de la Ilustración en Viena. Descubrí que allí había asistido a dos conferencias sobre la tesis de los misterios egipcios. Estos misterios, se decía, tenían el carácter de una ilustración, una ciencia, y se practicaban clandestinamente para no perturbar la ficción de la religión popular. Cuando le presentó Schikaneder su ópera mágica, Mozart introdujo esta idea.

¿Hay algo de verdad en la teoría de una religión secreta egipcia?

Era pura fantasía, pero muy poderosa. Como el Éxodo, también fue una tradición inventada, solo que mucho más poderosa.» [Entrevista al egiptólogo alemán Jan Assmann: *Die Presse*, Print-Ausgabe, 11.02.2015]

«Ya desde la antigüedad se estableció la opinión de que la tierra del Nilo era la fuente de toda sabiduría y que escondía todo el conocimiento hermético. Esto inició una tradición que continúa hasta el día de hoy y que yo denominaría egiptosofía.

Solo cuando el lingüista y egiptólogo francés Jean-François Champollion descifró los jeroglíficos en 1822, la ciencia de la egiptología surgió como una hermana menor. La egiptosofía a menudo se tiene por muy superior a cualquier ciencia, y cree que la ciencia es ciega para la sabiduría real. Se puede observar una y otra vez el asombroso fenómeno de que la egiptosofía intente probar "científicamente" que la ciencia está equivocada.

Por otro lado, la egiptología a menudo se inclina demasiado pronto a ignorar, en la medida de lo posible, todo lo que huele a egiptosofía. Al hacerlo, olvida que se trata de un ingrediente de nuestra propia historia cultural e intelectual occidental: la búsqueda del conocimiento oculto y de conexiones más profundas que la ciencia no satisface y, por lo tanto, es completamente legítima.» [Hornung, 2003, p. 9]

Erik Hornung define lo que él llama egiptología como "el interés por un Egipto imaginario, que se considera la fuente más profunda de todo el saber oculto. Se trata de Egipto como una *idea* atemporal que tiene una vaga relación con la realidad histórica" (p. 10). En el fondo se trata de una religión, cuyo fundador es la figura de Hermes Trismegisto, un dios sabio y fundador de la religión en una persona.

La doctrina esotérica se ocupa del saber arcano de Egipto, o de la India, o de una combinación de ambas culturas. Últimamente se centró en el mundo celta e indio, incluso del mundo de los "extraterrestres". El esoterismo, como apunta Hornung, vive de la fascinación que ejerce todo lo arcano y misterioso y se cree en posesión de un nivel de conciencia más elevado, al que no tiene acceso el que no haya sido iniciado.

Junto a la Biblia hebrea y la antigüedad clásica, la cultura del antiguo Egipto ocupa un lugar importante en la memoria cultural europea por su exotismo, sabiduría y antigüedad. Egipto había estado al margen del imaginario europeo desde la antigüedad y, al mismo tiempo, era visto como una antigua alta cultura. Era un Oriente imaginario y, al mismo tiempo, la "cuna de la humanidad", primera fuente de sabiduría o intento rudimentario de desarrollo de la civilización (Herder).

En Egipto buscó la ciencia la fuente más antigua para una lógica alternativa a la lógica de Aristóteles. Gran atracción ejerció la religión con su "lógica polivalente" (Erik Hornung), así como los enigmáticos jeroglíficos, el arte y la arquitectura.

Mientras que para unos Egipto era considerado como el "origen de lo propio", en la tradición desde la Biblia hebrea y desde Heródoto, Egipto era simplemente lo "completamente diferente" y opuesto a lo propio. La imagen de Egipto en la Biblia hebrea es predominantemente negativa: casa de la esclavitud, tierra del Dios distante, pero también la tierra de las "ollas de carne" que añoraban los hebreos en su peregrinar por el desierto tras su éxodo de Egipto. Para la Edad Media, Egipto era la tierra de las tinieblas (*tenebrae*).

«Como primera respuesta a la pregunta sobre la posición de la egiptología en el proceso de recepción contemporáneo, esta es la tesis:

La egiptología científica también está comprometida con el espíritu de la época en sus intenciones, métodos y resultados. Es parte de la recepción de Egipto por parte de la sociedad europea, su producto es un constructo como lo fue la investigación sobre Egipto en épocas anteriores.» [Fitzenreiter, Martin: „Europäische Konstruktionen Altägyptens – Der Fall Ägyptologie“, in: Glück, T. / Morenz, L.: *Exotisch, Weisheitlich und Uralt – Europäische Konstruktionen Altägyptens*. Hamburg: Lit Verlag, 2007, p. 333]

«El mundo occidental no se ha desembarazado por completo de la añoranza de Egipto como encarnación de las alternativas rechazadas. [...]

Lo contrario del monoteísmo no se llama politeísmo, ni siquiera paganismo e idolatría, sino cosmoteísmo, la religión del dios inmanente y de la verdad

velada, que se muestra y se oculta en miles de imágenes, imágenes que no se excluyen lógicamente, sino que se aclaran y se complementan unas a otras.

Ahora vemos con mayor claridad a favor de qué y contra que ha tomado partido Occidente con su opción por el cristianismo y el monoteísmo; pero ante todo vemos que la alternativa excluida, el cosmoteísmo reprimido en el monoteísmo, acompaña como una sombra a la religión y a la historia intelectual de Occidente, y la acecha una y otra vez, en oleadas.

La religión de Goethe, por ejemplo, era el cosmoteísmo, la verdad velada de la inmanencia divina, y Goethe no está solo en esto de ningún modo. Ya en el Renacimiento, la visión del mundo del cosmoteísmo antiguo retomó con los textos antiguos y las obras de arte con la fuerza de un retomo de lo reprimido.» [Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung*. München: Hanser, 2003, p. 64]

DE LAS RELIGIONES DE CULTO A LAS RELIGIONES DEL LIBRO

Religiones del libro: Judaísmo, cristianismo, islam.

«El paso de las religiones del culto a las religiones del libro conlleva un cambio estructural de lo sagrado.

Por un lado, el término *hieros* en griego, *sacer* en latín, caracteriza lo «sagrado que está objetivamente presente en el mundo en muchos lugares», por el otro lado, el término *hosios* o *sanctus* designa «la calificación del hombre o del objeto que es necesario para la comunicación con lo sagrado

Las religiones primarias o del culto tienen que ver con lo sagrado manifiestamente presente en el mundo (*hieros*, *sacer*). El elemento sagrado con el que trata el sacerdote – y para el que tiene que purificarse – está presente en el mundo, encarnado de manera fija en un lugar, o manifiestamente representado y apartado por barreras altísimas del profano mundo de la vida cotidiana. El trato del sacerdote con lo sagrado exige, de esta forma, santidad en el sentido de *hosios*, *sanctus*. Así se denomina un estado que se diferencia de la esfera de lo profano.

Por el contrario, las religiones secundarias suprimen esa diferencia, porque lo sagrado ya no se encuentra en absoluto en el mundo. Lo único que en ellas todavía puede ser considerado *hieros* o *sacer* es la escritura sagrada, *biblia sacra*. A esta se aplican, por tanto, en el judaísmo y en el islam, representaciones y normas que están claramente tomadas del ritual.

Así, por ejemplo, un judío no debe poner una Biblia en el suelo, y un musulmán no debe destruir ningún texto en escritura y lengua árabe, ni llevarlo consigo para leerlo a lugares indecorosos, aunque se trate del periódico. El cristianismo, y en particular el protestantismo, tampoco han logrado deshacerse de estos restos del ritual. [...]

Las consecuencias psichistóricas de semejante exilio de lo sagrado del mundo, por un lado, en la trascendencia, y por otro en la escritura, conducen a un desvío fundamental de la atención, que originariamente estaba dirigida

hacia los fenómenos de este mundo y hacia lo sagrado que se muestra en ellos, y que ahora se concentra exclusivamente en la escritura. Todo lo demás es estigmatizado como idolatría. Las cosas de este mundo, muy en particular las imágenes, son trampas para desviar la atención de la escritura.

El hombre debe sortear estas trampas. La demonización de las imágenes y de lo visual va aparejada a un cuasi paralelismo lingüístico que desensualiza a la religión y que desmantela la teatralidad de los ritos. Moses Mendelssohn, por lo demás, también vio muy claramente estas consecuencias». [Assmann, 2003, p. 146-148 y 187 n. 179]

Como señala Assmann, el sacerdote egipcio debía purificar su boca con bicarbonato antes de recitar los textos sagrados, para evitar su profanación. En el judaísmo se invierte la relación entre escritura y culto. La escritura es lo auténtico y la ejecución cultural se reduce a la ejecución posterior de la escritura, en forma de lectura en la comunidad, recuerdo e interpretación. La escritura no perpetúa el ritual, sino que lo sustituye (p. 148-149).

LA DISTINCIÓN MOSAICA O EL PRECIO DEL MONOTEÍSMO

Jan Assmann (*Die mosaische Unterscheidung*. München: Hanser, 2003) denomina "distinción mosaica" al fenómeno cultural que hace unos tres mil años, cuando las religiones monoteístas aparecieron como oposición al politeísmo al que fueron desbancando hasta convertirse en religiones universales.

«El punto esencial de esta transición es designado por mí con el concepto "distinción mosaica". No me parece que la distinción más decisiva sea la distinción entre el dios único y los muchos dioses, sino la distinción entre verdadero y falso en la religión, entre el dios verdadero y los dioses falsos, la doctrina verdadera y las doctrinas heréticas, entre saber e ignorancia, fe e incredulidad. Una vez establecida, esta distinción es nuevamente difuminada, para después ser reintroducida de nuevo en otro sentido, intensificada o suavizada. Por ello, en lugar de un "giro monoteísta" con un antes y un después inequívocos, puede hablarse mejor de "momentos monoteístas", en los cuales se encuentra la distinción mosaica en todo su rigor –en el primer mandamiento, esto es, en el primer y segundo mandamientos, en la historia del becerro de oro, en la separación de las parejas mixtas con Nehemías, en la destrucción de los templos paganos en la Antigüedad tardía cristiana– para después ser una y otra vez diluida, o directamente olvidada, en la praxis de la vida religiosa con sus compromisos ineludibles.

La distinción mosaica no es un acontecimiento histórico que cambie el mundo de una vez por todas, sino una idea regulativa que ha desplegado su efecto transformador del mundo durante siglos y siglos. Solo en este sentido puede hablarse de "giro monoteísta". Antes de este giro sólo había religiones tribales, como el culto "politeísta", y religiones nacionales, surgidas históricamente. Después de este giro encontramos junto a algunas de estas religiones desarrolladas históricamente y aún existentes en diversas culturas, también nuevas religiones, a las que son comunes las características de monoteísmo,

religión revelada o del libro y religión universal. Pero es común a todas las nuevas religiones un concepto de verdad enfático. Todas ellas se basan en una distinción entre religiones verdaderas y falsas y predicán sobre esa base una verdad que no es complementaria respecto de otras verdades, sino que sitúa a todas las demás verdades tradicionales o rivales en el ámbito de lo falso.

Esta verdad exclusiva es lo auténticamente nuevo, y su carácter novedoso, exclusivo y excluyente, se distingue también claramente en la forma de su comunicación y codificación. Esta verdad, según se entiende a sí misma, ha sido revelada a la humanidad; de ningún modo habrían podido los hombres llegar hasta esta meta por sus propias fuerzas, mediante la experiencia acumulada durante generaciones, y ha sido fijada en un canon de escritos sagrados, puesto que ningún culto ni rito habría sido capaz de preservar esta verdad revelada por siglos y milenios.

Gracias a esta energía antagonista, y a la certeza de lo que es inconciliable con lo cierto, recibe esta verdad su profundidad, sus perfiles definidos y su capacidad para guiar la conducta. Por ello puede designarse quizá de la manera más adecuada a estas nuevas religiones con el concepto de "contrarreligión". Estas religiones, y solo estas, tienen, junto a la verdad que predicán, también un antagonista al que combaten. Solo ellas conocen herejes y paganos, doctrinas heréticas, sectas, supersticiones, idolatría, magia, ignorancia, falta de fe, herejía y lo que todos estos conceptos puedan indicar como aquello que ellas denuncian, persiguen y excluyen como manifestaciones de lo falso.» [o. c., p. 11 ss.]

EL MONOTEÍSMO DE LA FIDELIDAD Y DE LA FE

Las religiones pueden inducir a utilizar la violencia para reforzar sus creencias. Esta propensión a la violencia aumenta cuando una religión se presenta con la pretensión de ser la única verdadera, entonces tiene que declarar las demás religiones como falsas y tiende a combatirlas.

En su libro *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus* (2003), Jan Assmann consideraba la distinción entre religión verdadera y religión falsa como la idea central del Éxodo. En su posterior obra *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, publicada en el 2015, Assmann hace autocrítica y revisa su tesis de que el monoteísmo se basa esencialmente en una "distinción entre verdadero y falso", que es el origen de intolerancia, violencia y conflictos. El monoteísmo habría planteado la afiliación a una religión como una cuestión de elección entre lo "verdadero" o lo "falso", iniciando así una historia de violencia e intolerancia. Esta distinción la atribuía Assmann a Moisés, el fundador del monoteísmo. En su libro *Exodus* (2015) el autor sostiene que ya no se trataría de la elección entre lo verdadero y falso en el Éxodo, sino entre la fidelidad o la traición en relación al pacto que YHWH (Yahweh) hace con los hijos de Israel, a quienes ha liberado de la esclavitud egipcia y elegido como su pueblo. Con la idea de este pacto, la "fe" (*'amunah*)

llega al mundo y representa la innovación revolucionaria real del monoteísmo bíblico: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Corán islámico.

Assmann ve ahora la "reducción de la religión a la cuestión de la verdad" como un anacronismo, pues la leyenda, el mito fundacional del monoteísmo no se basa en una distinción entre lo verdadero y lo falso (distinción cognitiva que ya había hecho Parménides). Una nueva lectura e interpretación del Éxodo bíblico llevó a Assmann a diferenciar entre "monoteísmo de la verdad" y un "monoteísmo de la lealtad". Para el monoteísmo de la verdad, hay un solo y único Dios. El monoteísmo de la fidelidad, por el contrario, presupone la existencia de otros dioses. Solo se puede ser fiel al propio Dios si se parte del supuesto de que hay otros dioses que podrían amenazar esta fidelidad y seducir a la idolatría. La Biblia recalca que Yahweh es un Dios celoso e implacable frente a otros dioses y que continuamente recuerda a "su pueblo" que Él lo sacó de la esclavitud de Egipto para llevarlo a la "tierra prometida". El paradigma de la fidelidad al único Dios representa una forma completamente nueva de religión y de identidad de un pueblo.

Jan Assmann emprende una reinterpretación histórica religiosa e intelectual del texto bíblico, en discusión con *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), de Sigmund Freud y *Exodus and Revolution* (1985) de Michael Walzer. Según Freud, Moisés no era hebreo sino egipcio, y Moisés adoptó la idea del monoteísmo de la revolución religiosa que llevó a cabo el faraón Akenatón (1353-1336 a. C.) en Amarna al proclamar al Sol (Atón) como única divinidad y combatir toda clase de politeísmo.

Assmann rechaza la tesis central de Freud como una teoría "completamente infundada" y que no se sostiene, empezando por que las fechas no coinciden. Assmann se centra en la idea del "monoteísmo de la fidelidad, como la característica específica del pacto de Moisés, que se sostiene en la observancia de los mandamientos", revelados por Dios a Moisés.

Según Assmann, en el "canon polifónico complejo de los textos bíblicos" coexisten dos monoteísmos: el monoteísmo de la verdad y el monoteísmo de la lealtad. La Biblia presentaría dos monoteísmos fundamentalmente diferentes y, en consecuencia, dos ideas diferentes de la naturaleza de Dios o la existencia de una multitud de dioses, en paralelo y en competencia interna consigo misma.

Assmann distingue entre religiones primarias y religiones secundarias. Las primeras se han desarrollado históricamente en el marco de una cultura concreta, de una sociedad y de una lengua y permanecen ligadas a este marco cultural: la religión egipcia

Las religiones primarias se han desarrollado históricamente durante siglos y siglos en el marco de una cultura, de una sociedad y en su mayoría también de un lenguaje, a los que se hallan indisolublemente ligadas. A ellas pertenecen los mundos culturales y divinos de la Antigüedad egipcia, babilónica y grecorromana.

«Las religiones secundarias son religiones que se deben a un acto de revelación y fundación, se levantan sobre las religiones primarias y se distinguen de ellas generalmente tachándolas de paganismo, idolatría y superstición. Todas las religiones secundarias, que al mismo tiempo son religiones del libro, universales y (quizá con la excepción del budismo) monoteístas, miran por encima del hombro a las religiones primarias, a las que consideran «paganas».» [Assmann, 2003, p. 11]

La transición entre las religiones primarias y secundarias tendría lugar en la propia Biblia. En Antiguo Testamento no habría una, sino dos religiones. La primera se caracterizaría por su veneración de un dios superior, que domina sobre el mundo de los dioses, pero que no es un dios excluyente. Es un dios creador de todo y cuida de su creación. La otra religión combate las religiones de su entorno, exige la veneración exclusiva del dios único, prohíbe la representación de imágenes y hace depender la satisfacción divina menos de sacrificios y ritos y mucho más del recto obrar del individuo y de la observancia de leyes dadas por dios, y fijadas por escrito. Los libros de los profetas serían la expresión de esta segunda religión, así como el quinto libro del Pentateuco, el Deuteronomio.

Ambas religiones no se encuentran, según Assmann, en la Biblia hebrea simplemente yuxtapuestas, sino en un tenso antagonismo, ya que cada una de ellas aspira precisamente a lo que la otra rechaza. El que este antagonismo no conduzca a una flagrante contradicción se debería a que ninguna de estas dos religiones aparece en la Biblia en toda su pureza y rigor.

«Yo continuaría sosteniendo que la distinción entre verdadero y falso en el ámbito de la religión fue introducida por el monoteísmo bíblico y zoroastriano. En cambio, las otras culturas han traducido a los dioses respectivos entre sí. El monoteísmo insiste en la intolerancia hacia lo que se ha reconocido como incorrecto. Eso fue algo que llamó la atención de David Hume (1756). Muchos teólogos no se cansan de señalar que no hay mención de "verdadero" y "falso" en el sentido religioso en la Torá. De hecho, no era el problema de Moisés distinguir entre verdad y falsedad. Estos teólogos tienen toda la razón en eso. Esta distinción existe, pero fue hecha por otros, como Deutero-Isaías, Jeremías y Ezequiel, los profetas exiliados relativamente tardíos. En el caso de Moisés se trata de algo completamente diferente. Necesité un par de años para comprender la diferencia. Entonces se me ocurrió el concepto de un monoteísmo de la fidelidad, que es el más apropiado para el tema de Moisés.

Las distinciones mosaicas en el libro del Éxodo también están asociadas con la violencia, pero de ninguna manera con la violencia contra otros pueblos. La violencia contra los gentiles no es necesaria. Siempre que se menciona esta distinción, siempre se dice: *Todos los pueblos son míos, pero tú eres algo especial, mi pueblo preferido*. Pero dentro del pacto hay una distinción entre los que guardan el pacto y los que lo traicionan. Esta distinción interna se extiende a los pueblos de Canaán. Deben ser expulsados para que el inmigrante israelita no sea seducido por sus idolátricas costumbres. El libro de Nehemías condena los matrimonios mixtos con toda virulencia. Los judíos regresan del exilio babilónico con la Torá y se enfrentan al problema de los

israelitas que habían permanecido en el país y habían adoptado una religión mixta cananea-hebrea. A estos compatriotas se les obligó a convertirse a la nueva religión. De ahí la orden de usar la fuerza contra ellos. Lo que hay que "exterminar" no son los supuestos nativos, sino las costumbres de la antigua religión.

El monoteísmo de la fidelidad tiene un singular carácter. El mito del Éxodo es una historia de amor. Nunca antes había sucedido que los dioses se acercaran tanto al pueblo como Yahweh lo hizo con su pueblo Israel. Y esto también incluye la crisis en la relación amorosa, especialmente los celos. En este sentido, no es solo el concepto de Dios lo que ha cambiado. Incluso me atrevería a decir: Aquí aparece un Dios completamente. Esta distinción se hace en la Biblia misma: entre El, Elohim, Dios o dioses, y Yahweh, como el socio de amor y pacto. Yahweh mismo dice que no se reveló a los padres como Yahweh, sino como El Shaddai. Yahweh es lo que se ha llamado "Dios" para nosotros desde entonces. Incluso Martin Walser, que pregunta "qué falta cuando falta Dios", no piensa en el Dios de los filósofos, sino en el Dios de la alianza.

La intimidad es difícil. Ese es el problema de la proximidad. Por cierto, el Nuevo Testamento creó un Dios distante al presentar a Jesús como mediador entre Dios Padre y la humanidad. La dificultad del Antiguo Testamento es que no hay mediadores. Se le da gran importancia a esto en la Torá, en la que Moisés juega un papel importante. El pacto no se hace entre Dios y Moisés como representantes del pueblo. Se concluye entre Dios y el pueblo. Existe un cierto impulso democrático de base que es crítico con el Gobierno.

Siempre se asocia la democracia con Atenas, pero se olvida cuántos impulsos democráticos hay en la Biblia. Por otro lado, esta inmediatez, como la Biblia deja inequívocamente claro, es difícil de soportar. Los israelitas no pueden soportar la voz de Dios, se quejan de que Kabod, la gloria de Dios, instala su tienda en medio del campamento, pero no se le permite acercarse a él. Este elemento mágico es un símbolo de la ambivalencia de esta estrecha relación, también en un sentido psicoanalítico de ambivalencia.» [„Ein Gespräch mit Jan Assmann über den Monotheismus“. *Herder Korrespondenz* 9/2015, pp. 458-462, Interview]

«¿Quién era Dios en el Pentateuco?

Tenemos que decir, Dios no era Dios, Dios era Yahweh. El hebreo marca la diferencia. En alemán, esta diferencia básicamente ha desaparecido. En el siglo XVIII, la gente hablaba de Jehová. Hemos olvidado por completo que este dios tiene un nombre. Se presenta a Moisés de manera diferente que a sus antepasados. En relación a Moisés es un dios con un nombre, ese es el factor decisivo, que también explica el núcleo de esta fidelidad. Uno solo puede ser leal a un Dios personal. Esta lealtad está sellada en un pacto. Se concluye entre este Dios y el pueblo que ha elegido.

Hay dos aspectos decisivos en esta idea de la alianza. Por un lado, es única porque se realiza en forma de una revelación de una vez por todas. Y el otro aspecto es que este pacto no se hace entre Dios y Moisés, sino entre Dios y

el pueblo. También hay un pacto entre un dios y un rey, por ejemplo, el que el dios Assur hace con el gran rey de Asiria. Esta era precisamente la ideología real reinante en aquel momento. Pero lo curioso aquí es que la gente se convierte en socio de un pacto. Con esto, aparece en escena un concepto completamente nuevo de colectividad. Se trata de un pacto muy especial que se convierte en el centro de lo que va a ser la religión.

A diferencia de los reyes mencionados, Moisés es simplemente un receptor de órdenes, es un mandado [persona que por encargo de otra realiza una misión sobre el cual no tiene poder de decisión]. Dios necesita a Moisés, porque Dios no puede hablar con todo el pueblo todo el tiempo. Pero hasta en la escena de la danza alrededor del becerro de oro, cuando Moisés se encarga de hacer que Dios vuelva, hasta esa escena, en realidad es solo un médium. Dios necesita a Moisés para liberar a Israel. Pero el núcleo central de la historia es que el pueblo queda constituido como sujeto histórico, como socio de la elección divina, en un nuevo tipo de acto religioso y político.

No se trata solo de la fundación de una religión, también se trata de la fundación de un pueblo en un sentido completamente nuevo. Es lo que se llama en árabe *umma* (أمة), 'comunidad', esa forma a la vez religiosa y política de comunidad como portadora de una religión. [*Umma* o *ummah* es el término utilizado en el Corán y también en la Constitución de Medina para designar a la comunidad musulmana, comunidad de los creyentes en el islam].» [Gespräch von Christian Thomas mit Jan Assmann: *Gott braucht Mose*. Veröffentlicht am 11.08.2015 in *Frankfurter Rundschau*.]

Pero este pacto de Yahweh con su "pueblo elegido" ha estado siempre en peligro y ha tenido que ser recordado una y otra vez en los momentos de absoluto declive del pueblo israelita. Comenzando por la caída del Imperio del Norte en el 722 a.C. Tras la conquista del Reino de Israel por los asirios, aparecen los profetas Oseas y Amos. Luego, en el 587 a.C., tras la caída del reino del Sur, del Reino de Judá y la destrucción del templo aparecen los profetas como Jeremías. Más tarde, en el exilio, surgen los textos que enmarcan el pacto o la alianza de Israel con su Dios en un contexto histórico.

«Eso significa que el pacto no puede separarse de una situación traumática. La idea de un pacto permite dar un significado al declive del pueblo de Israel: el del castigo por la falta de fe, el culto a otros dioses y, al mismo tiempo, alimentar la esperanza de que el pacto continúe y que el castigo terminará en algún momento. La idea del pacto no es solo una cuestión de memoria, sino también una forma de superar el presente.» [Assmann, l.c.]

«Fe en el Antiguo Testamento significa lo mismo que "lealtad", es decir, confianza en el pacto, en las promesas de Dios, en el juramento que hizo a los padres y en el poder reconciliador y justificador de las leyes. Esto es algo completamente nuevo en el mundo de ese tiempo, que no pertenece al orden de los seres evidentes, "no ocultos" (como Heidegger interpreta la palabra griega *a-letheia*, 'verdad'), sino en el orden de lo que está por realizarse, en acción en el mundo. Esta línea de tradición no comienza con Akenatón, cuyo derrocamiento monoteísta tiene mucho que ver con la verdad, pero nada que

ver con la lealtad, sino con el éxodo de Egipto como el gran evento de salvación fundacional que obliga a los liberados a la eterna gratitud y lealtad al libertador. El "monoteísmo de la fidelidad" es la nueva cosa que cambia el mundo y que viene al mundo con la religión bíblica. Este libro se ocupará de esta forma de monoteísmo y su representación narrativa en la historia del Éxodo de Egipto.

El monoteísmo de la fidelidad no es una línea de tradición marginal y oculta. Por el contrario, nos movemos con la semántica de la alianza, la fidelidad y la fe en el centro de las tres religiones abrahámicas. Y, sin embargo, hoy el problema de las religiones monoteístas se reduce a la cuestión de la verdad.» [Assmann]

MONOTEÍSMO SUBLIME Y RENUNCIA PULSIONAL

Sigmund Freud (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939) distingue dos figuras de Moisés, un Moisés «egipcio» y otro «madianita». El Moisés «egipcio» sería responsable de un monoteísmo sublime, de lo que Jan Assmann llama «contrarreligión», el estrato moderno de la Biblia hebrea, el monoteísmo de un dios excluyente.

El Moisés «madianita» al que hace referencia Freud está tomado de la Biblia: Cuando huyó de Egipto a la tierra de Madián, Moisés fue bien acogido por ellos, en especial por la familia de Jetro, un sacerdote de un culto local (Ex 3,1; 18,1; Nm 22,4, 7; 25,6; 31,1-20; Jos 13,21; Jue 6-8), y su hija Séfora, que se convirtió en la primera esposa de Moisés. El capítulo 18 del Éxodo pone de relieve las relaciones amistosas y familiares entre Jetro y Moisés, entre Israel y los madianitas, frente a otros pasajes donde los madianitas aparecen como enemigos del pueblo de Dios.

De hecho, es en la tierra de Madián donde Moisés tiene su encuentro con Yahweh, según Freud, un dios volcánico, representante de una típica religión tribal. El Moisés «madianita» sería el responsable del estrato arcaico de la Biblia.

Después de la salida de Egipto y antes de llegar al Sinaí, Jetro le llevó a Moisés su esposa Séfora y sus dos hijos para reunirlos en el desierto.

Éxodo 17,7-11

«Moisés salió al encuentro de su suegro y, prosternándose, le besó. Después de preguntarse uno a otro por la salud, entraron en la tienda de Moisés. Moisés contó a su suegro todo cuanto había hecho Yahweh al faraón y a los egipcios en favor de Israel, y todas las contrariedades que en el camino habían tenido, y cómo Yahweh le había librado de ellas. Jetro se felicitó de todo el bien que Yahweh había hecho a Israel, librándole de la mano de los egipcios.

“Bendito sea Yahweh, dijo, que os ha librado de la mano de los egipcios y de la del faraón. Ahora sé bien que Yahweh es más grande que todos

los dioses, pues se ha mostrado grande, haciendo recaer sobre los egipcios su maldad.”»

La idea de la conexión de Moisés con Egipto la pudo haber tomado Freud de Friedrich Schiller y este de Carl Leonhard Reinhold (*Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaureray*, 1788), que a su vez la tomó de William Warburton (*The Divine Legation of Moses Demonstrated*, 1765) y John Spencer (*De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus*, 1732).

Según la hipótesis de Sigmund Freud, Moisés no era judío, sino un exiliado egipcio que transmite al pueblo judío el monoteísmo del faraón Akenatón. Cuando la religión monoteísta impuesta por Akenatón (el Sol como único dios) es derogada en Egipto, Moisés (posiblemente un gobernador de una provincia fronteriza) huye llevándose con él a un grupo de fieles seguidores. Al salir de su Egipto Moisés encuentra a los judíos, un pueblo fronterizo, oprimido y despreciado y los convence de salir en una larga marcha, cuyo destino final fue la actual Israel.

Al llegar a la “tierra prometida”, sin mayores dificultades, los judíos se habrían fusionado con una tribu local, además de los levitas, “la guardia personal” de Moisés, y todos habrían adoptado la religión de Akenatón, prohibida en Egipto. El nuevo pueblo judío comprendería a los antiguos judíos, los levitas y los cananeos.

El dios de Moisés, copia del dios de Akenatón, les prohibió hacer imágenes de la divinidad y adorar a otros dioses. El objetivo de la nueva religión habría sido impulsar en el pueblo una nueva ética, un perfeccionamiento moral permanente, un progreso ético, un avance en la sublimación (*Fortschritt in der Geistigkeit*, dice Freud).

El concepto de “sublimación” trata de explicar la evolución de las “funciones superiores” a partir de las inferiores. Todas las sublimaciones dependen de la simbolización y todo el desarrollo del yo depende de la sublimación. Según Ana Freud, la sublimación es una defensa que pertenece más al estudio de lo normal que al de las neurosis. La sublimación proporciona una solución progresiva de los conflictos infantiles que, de otro modo, pueden conducir a la neurosis.

La sublimación según Sigmund Freud es uno de los destinos posibles de la pulsión. Se trata de un proceso psíquico mediante el cual áreas de la actividad humana que aparentemente no guardan relación con la sexualidad se transforman en depositarias de energía libidinal (pulsional). El proceso consiste en un desvío hacia un nuevo fin. Como nuevos destinos de la pulsión sexual en la sublimación está lo artístico y lo intelectual: sublimar consistiría en mudar el fin pulsional hacia una actividad desexualizada, intentando su realización, por ejemplo, mediante tareas creativas o de prestigio social: arte, religión, ciencia, política, tecnología. En su *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna* (1908-2008), Freud da una definición de sublimación:

«La pulsión sexual -mejor dicho: las pulsiones sexuales, pues una indagación analítica enseña que está compuesta por muchas pulsiones parciales- es

probablemente de más vigorosa plasmación en el hombre que en la mayoría de los animales superiores; en todo caso es más continua, puesto que ha superado casi por completo la periodicidad a que está ligada en los animales. Pone a disposición del trabajo cultural unos volúmenes de fuerza enormemente grandes, y esto sin ninguna duda se debe a la peculiaridad, que ella presenta con particular relieve, de poder desplazar su meta sin sufrir menoscabo esencial en cuanto a intensidad. A esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se le llama la facultad para la *sublimación*. En oposición a esta desplazabilidad en que consiste su valor cultural, a la pulsión sexual le sucede también una fijación de particular tenacidad que la vuelve no valorizable y en ocasiones degenera en las llamadas "anormalidades".»

Para su hipótesis de que Moisés fue asesinado por los mismos judíos, Sigmund Freud tomó como fuente a Ernst Sellin (*Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922), quien creía haber encontrado en el profeta Oseas (2ª mitad del siglo VII a. C.) los indicios inequívocos de una tradición, según la cual Moisés, el fundador de la religión y legislador, habría sido víctima de una revuelta de su pueblo, que repudiaba la religión mosaica. Según Freud, "a la larga, el pueblo fue incapaz de soportar las altas exigencias de su religión abstracta (espiritualizada)", que no satisfacía sus necesidades reales.

Los semitas no habrían esperado a la muerte de su legislador, como hicieron los egipcios con Akenatón, sino que habrían tomado el destino por su mano. Tras el crimen y tras un periodo de latencia y represión, lo reprimido vuelve con más virulencia: la religión de Moisés surge con una fuerza arrolladora, como una pulsión. Cuando, finalmente, el recuerdo reprimido del crimen sale a la superficie, se originan el pueblo judío y su religión.

Para Jan Assmann, que los judíos hayan "copiado" su monoteísmo del faraón Akenatón, es un disparate:

«En primer lugar: ¿qué quiere decir con judíos? Nos estamos moviendo en la fase final de la Edad del Bronce, ¿dónde había entonces judíos? En el Pentateuco, a este grupo de personas nunca se les llama "judíos". El término "judíos", "Judim", aparece por primera vez en el libro bíblico de Ester. Estamos en un mundo y una época completamente diferentes. Segundo: como egiptólogo, he estudiado mucho Akenatón y su religión de Amarna, y no veo absolutamente ninguna conexión entre esta religión de Amarna y el monoteísmo bíblico. Se trata de cosas fundamentalmente diferentes. Los egipcios desarrollaron una especie de trauma a partir de la experiencia de la religión de Amarna. Tenían un miedo pánico a que les destruyeran su mundo de dioses. Por eso reaccionaron con aversión al monoteísmo judío. Y eso fue mucho después de Akenatón. Estoy hablando del helenismo, es decir, el tercer, segundo y primer siglo antes del cristianismo. En Egipto se desarrolló una especie de odio a los judíos. Pero por el amor de Dios: ¡no hay relación causal entre Amarna y la religión de Moisés!» [Jan Assmann en *Die Zeit* – 13.01.2007]

El progreso en la espiritualidad y el sentimiento de superioridad que conlleva conduce siempre a cuadros reactivos violentos, señala Assmann.

«Moisés fue su primera víctima, y en este sentido fueron los judíos, quienes le mataron, los primeros antisemitas. Pues el antisemitismo es un cuadro reactivo [*Reaktionsbildung*, dice Freud] frente al espíritu, que sólo con dificultad es soportado en este mundo. El antisemitismo es antimonoteísmo, y con ello, antiintelectualismo. Freud veía la ruptura decisiva o el progreso en la espiritualidad en la prohibición de las imágenes: la obligación de venerar a un Dios que no es posible ver. Sospechamos que en este punto Moisés superó la severidad de la religión de Atón; con ello quizá sólo quisiera ser consecuente, haciendo que su Dios no tuviera nombre ni imagen, pero también podría tratarse de una nueva precaución contra las intromisiones de la magia. Para Freud esta prohibición mosaica significaba la irrupción en un nuevo mundo. "Se inauguró el nuevo ámbito de la espiritualidad". El rechazo de las imágenes, y sólo él, abrió el paso al reino del espíritu. La vinculación de la prohibición de las imágenes con la ética está profundamente inscrita en la Biblia.

Los profetas reprueban el culto sacrificial y exigen en primer lugar justicia. La ley, y eso quiere decir aquí: las exigencias de la ética, son consideradas la voluntad de dios y el único medio de llevar una existencia grata a dios. El concepto freudiano de progreso en la espiritualidad (*Fortschritt in der Geistigkeit*) liga prohibición de las imágenes y renuncia al instinto. La prohibición de las imágenes es renunciar a la sensualidad y volverse hacia la espiritualidad. El monoteísmo es, en opinión de Freud, un mecanismo de sublimación. Implica ese "no al mundo". [...]

Así se dice en el Salmo 119, versículo 19: "Un forastero soy sobre la tierra, tus mandamientos no me ocultes". Permanecer fiel a la ley implica vivir como un extraño en la tierra, aunque sea en la tierra Prometida. La ley circunscribe un orden contrafáctico, que hace posible que se pueda vivir en este mundo sin asimilarse a él en absoluto. El monoteísmo funda una extranjería existencial en el mundo. Esta alienación del mundo es el progreso en la espiritualidad. Es preciso reconocer a Freud que su interpretación de la prohibición de las imágenes como una irrupción en el progreso en la espiritualidad y como el núcleo de la identidad judía y del orgullo de la elección divina posee gran plausibilidad interna.

Por otra parte, se le puede objetar que esta transición judía desde el reino de los sentidos hacia el reino del espíritu no es un caso aislado, sino que se inscribe, si bien de modo muy particular, en esa ruptura general en la historia de la humanidad que Karl Jaspers ha denominado "época axial" (*Achsenzeit*). En primerísimo lugar, naturalmente, hay que citar a Platón en ella. La filosofía platónica es el intento más decisivo de abandonar el mundo de lo dado a los sentidos por el mundo de una verdad que sólo se ve con los ojos del espíritu.

La filosofía platónica ha tenido con ello un efecto revolucionario y ha inspirado un sinnúmero de orientaciones filosófico-religiosas basadas en la idea de un mundo espiritual, como por ejemplo el neoplatonismo, el hermetismo, y, ante

todo, la gnosis. El pensamiento occidental está profundamente impregnado de la filosofía del espíritu platónica, y el propio texto de Freud está en deuda con el modelo platónico. Es curioso que Freud haya dejado a Platón completamente de lado.» [Assmann, 2003, p. 122 ss.]

Según Freud el cristianismo volvió al culto de las imágenes, a los ritos mágicos, al rito sacrificial de la comida totémica (Eucaristía), lo que significa un retroceso en el alto grado de espiritualidad que había alcanzado la religión en Israel. Así el cristianismo yo no sería una religión estrictamente monoteísta. Para Freud la radicalidad cristiana de la espiritualidad religiosa no significa un progreso en la espiritualidad. “Más tarde aún ocurre que la espiritualidad misma es dominada por el curiosísimo fenómeno emocional de la fe, llegándose de tal modo al famoso *credo quia absurdum*” (Freud).

«Freud no ve en esto un rivalizar en el progreso en la espiritualidad, sino por el contrario una salida de la espiritualidad. Para él, esta razón, todavía no espiritual, o no suficientemente espiritual, sobrepasa los límites de la mística, que él mete en el mismo saco que la magia y que ya nada tiene que ver con la espiritualidad.

En su opinión, espiritualidad quiere decir inequívoca y exclusivamente intelectualidad, no mística. Lo que él entiende por “progreso en la espiritualidad” (*Fortschritt in der Geistigkeit*) corresponde en primera instancia al teorema de la racionalización de Max Weber del “desencanto del mundo”.

A este respecto, el cristianismo representa un volver a encantar el mundo. Por el mismo motivo Freud tampoco puede reconocer a la mística platonizante, gnóstica y hermética como un progreso en la espiritualidad. En la Antigüedad tardía todo el mundo mediterráneo estaba impregnado de este anhelo de espiritualización y muchas de estas corrientes continuaron influyendo fuertemente en la posterior historia intelectual de Occidente.

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

EL MONOTEÍSMO ÉTICO

«Si Dios no existe, todo está permitido», dice Iván Karamázov en *Los hermanos Karamázov*, última novela del escritor ruso Fiódor Mijáilovich Dostoievski, publicada en 1880.

Para el monoteísmo ético la moral proviene sólo de Dios y sus leyes son inmutables. Este monoteísmo ético surgió por primera vez en el judaísmo, y se convirtió más tarde en un principio básico de la mayoría de las religiones monoteístas modernas, incluyendo el zoroastrismo, el cristianismo, el islam, el sijismo y la fe bahá'í.

En el año 586 a.C., el Imperio babilonio bajo el rey Nabucodonosor II mandó destruir el templo de Jerusalén y llevó a los judíos cautivos a Babilonia. En el año 539 a.C., el Imperio persa, bajo el reinado de Ciro II, se apoderó de toda la región, liberó a los judíos del exilio en Babilonia y les permitió regresar a su tierra y reconstruir su templo.

Este judaísmo postexílico concibió la idea de un Dios monoteísta, único, personal y excluyente como concepto central de un monoteísmo ético, para el que la moral y la ética proviene solamente de Dios y las leyes inmutables divinas. Este principio básico rige en la mayoría de las religiones monoteístas modernas.

Isaías, 45,5-6

«Yo soy el Señor, y no hay otro; fuera de mí no hay ningún Dios. Aunque tú no me conoces, te fortaleceré, para que sepan de oriente a occidente que no hay ningún otro fuera de mí. Yo soy el Señor, y no hay ningún otro.»

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

La diferencia entre religiones «primarias» y «secundarias» remite a una propuesta del científico de la religión Theo Sundermeier. Las religiones primarias se han desarrollado históricamente durante siglos y siglos en el marco de una cultura, de una sociedad y en su mayoría también de un lenguaje, a los que se hallan indisolublemente ligadas. A ellas pertenecen los mundos culturales y divinos de la Antigüedad egipcia, babilónica y grecorromana.

Las religiones secundarias, por el contrario, son religiones que se deben a un acto de revelación y fundación, se levantan sobre las religiones primarias y se distinguen de ellas generalmente tachándolas de paganismo, idolatría y superstición. Todas las religiones secundarias, que al mismo tiempo son religiones del libro, universales y (quizá con la excepción del budismo) monoteístas, miran por encima del hombro a las religiones primarias, a las que consideran «paganas».

A pesar de que en el transcurso de una «aculturación sincretista» estas religiones hayan podido adoptar muchos elementos de las religiones primarias, en la imagen que tienen de sí mismas llevan impreso el pathos de una «aculturación antagonista», tienen conceptos muy claros de aquello que es incompatible con su verdad (es decir, con su ortodoxia). Esta transición no

sólo tiene aspectos teológicos, en el sentido de una transformación del concepto de dios; tiene también un aspecto político, en cuanto que supone la transformación de religiones específicas de una cultura en religiones universales. La religión pasa de ser un sistema inscrito indisolublemente en las condiciones-marco estatales, lingüísticas y culturales de una sociedad, no sólo coextensivo a una cultura, sino prácticamente equivalente a ella, a ser un sistema autónomo que se emancipa de esas condiciones-marco, supera todas las fronteras políticas y étnicas y puede penetrar en otras culturas.

Pero esta transición tiene también, y no en último lugar, un aspecto técnico, de transformación mediática, en tanto que giro de la religión del culto a la religión del libro, que no habría sido posible sin la invención de la escritura y su consiguiente utilización para la codificación de las verdades reveladas. Todas las religiones monoteístas, y también el budismo, se basan en un canon de escritos sagrados. A ello se añade un aspecto psichistórico, que Sigmund Freud puso de relieve por primera vez: el giro hacia el monoteísmo con sus exigencias éticas, su énfasis en el hombre interior y su carácter de «religión paterna» está ligado a una nueva mentalidad y a una nueva «espiritualidad» [inmaterialidad / intelectualidad], que ha acuñado de manera decisiva la imagen del hombre occidental.

Por último, también se trata en esta transición, de una manera general, de una transformación de la imagen del mundo y en particular de la relación humana con el mundo. Bajo este aspecto dicha transición ha sido estudiada de la manera más intensiva; el concepto de «época axial» de Karl Jaspers alude a ella en tanto que irrupción en la trascendencia, y el concepto de racionalización de Max Weber lo hace en tanto que proceso de desencanto del mundo.» [Assmann, 2003, p. 11-12]

Como apunta Assmann, los que fuimos educados en el monoteísmo excluyente (judíos, cristianos y musulmanes) vivimos desde hace milenios inmersos en una concepción religiosa secundaria, una religión basada en la distinción mosaica entre religión verdadera y religión falsa, o idolatría. Para nuestra mentalidad occidental, esta es la forma natural y universal de religión. Tenemos esta visión de la religión como algo evidente que todo el mundo debería aceptar, una idea de la religión que proyectamos sobre todas las otras culturas, a las que todavía les era extraña la distinción entre religión verdadera y falsa.

«La religión mosaica se refiere a la distinción entre religión verdadera y falsa. Mi tesis es que esta distinción supone una innovación revolucionaria en la historia de la religión. Esta distinción era ajena a las religiones o culturas tradicionales surgidas en la historia. En ellas se aplican como guía las diferencias de lo sagrado y lo profano, o de lo puro y lo impuro. La principal preocupación no es, como en las religiones secundarias, el peligro de adorar a dioses falsos, sino por el contrario, la posibilidad de desatender a una divinidad importante. Las religiones ajenas tienen esencialmente el mismo valor de verdad que la propia, y de ahí se concluye que entre dioses propios y ajenos existen relaciones de traducibilidad. La transición de la experiencia religiosa primaria a la secundaria equivale, por tanto, también a una novedosa

construcción de identidad y alteridad, que bloquea dicha traducibilidad. En lugar de lo que podría llamarse una “hermenéutica de la traducción” surge una “hermenéutica de la diferencia”, que afirma lo propio a través de una medición de la distancia que lo separa de lo ajeno y que procede según el principio *omnis determinatio est negativo* [Spinoza, *Epist.* 59: «toda determinación es una negación», según esta tesis defendida por Spinoza la determinación de un objeto es un proceso que involucra la negatividad]. La novedad reside en esa operación. La construcción de la alteridad acompaña inevitablemente a cada construcción de identidad. [...]

La diferencia entre Israel y los pueblos se intensifica, como diferencia entre verdad y falsedad, así como entre bendición y maldición. Así surge el concepto de idolatría en el sentido de criterio universalmente válido de religión verdadera.

Este concepto de idolatría depende totalmente del monoteísmo exclusivo, para el que no se trata de adorar sólo a Yahweh y no adorar a ningún otro dios junto a él, sino de negar por completo la existencia de otros dioses y con ello, de acusar a todas las demás religiones de adorar a pseudodioses y, a través de esta equivocación, implicarse cada vez más profundamente en todas las formas de maldad, mentira y crimen. El núcleo de esta crítica consiste en que con el monoteísmo como «idea regulativa», las religiones de la imagen quedan desprovistas de toda orientación ética.» [Assmann, 2003, p. 38 y 46-47]

«Por vez primera dentro de la literatura de las escuelas del Deuteronomio, se vuelve identificable un intelectualismo que intenta explicar las terribles experiencias que tuvieron que pasar los judíos con las conquistas militares de Israel y, posteriormente, del reino de Judá.

Este intelectualismo se valió de la aseveración de que el pueblo elegido se había alejado de su Dios y orientado hacia los ídolos. En castigo, Dios lo habría abandonado a manos de sus enemigos. Con este planteamiento, los intelectuales del Deuteronomio vincularon la exigencia de que, de ahí en adelante, todos los judíos debían adorar únicamente a Jahveh, obedecer sus mandamientos y excluir a todos los forasteros de su comunidad, aun cuando estuvieran casados con judíos.

Los intelectuales, al dar al sometimiento militar dicha interpretación, establecieron una obligatoriedad absoluta del pacto de Dios con su pueblo. De tal manera, el interrogante sobre el sentido y el contenido ético de la religión, quedaron sólidamente relacionados por el intelectualismo deuteronomico.» [Kippeneberg, H.: *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p. 137]

Sólo a partir de este momento se produjo una sacralización de la moral, que se fundió en una unidad con el monoteísmo excluyente. De tal modo, la conformación del monoteísmo constituyó una precondition para que los sacerdotes llegaran al poder. El dios único representaba un ideal, al que todos tenían que someterse en la misma medida. Creó un sentido para todos y para siempre.

LAS RELIGIONES REVELADAS Y EL CONCEPTO DE FE

En el Antiguo Testamento el Éxodo no juega un papel central. La Torá (en hebreo, תּוֹרָה, 'instrucción', 'enseñanza', 'doctrina'), es el texto que contiene la ley y el patrimonio identitario del pueblo judío, base y el fundamento del judaísmo, llamada Pentateuco en el cristianismo. Fuera de la Torá o la Ley, se habla poco del Éxodo, si exceptuamos algunos salmos que recurren a él.

«Pero la idea de la revelación, que creo que es el tema real del libro del Éxodo, se ha arraigado tanto que ha cambiado el mundo. La base de las religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam es el concepto de fe. Se refiere a un complejo de ideas que no se basa en la evidencia de los hechos, sino que es revelado y, por lo tanto, hasta cierto punto, proviene de afuera. Por tanto, el tema no es simplemente el éxodo de Egipto, sino la introducción de algo completamente nuevo, que configurará las religiones monoteístas durante milenios.

El éxodo de Egipto simboliza el alejamiento de la religión de lo dado, en el que lo divino se manifiesta: en el cosmos, en la naturaleza, en la cultura como en la escritura, la aritmética, el entierro de los muertos, que es un elemento fuerte para los egipcios. Las religiones monoteístas se basan en una semántica de creencias completamente nueva, que permite hacer una distinción entre cultura y religión. La religión se convierte así en una autoridad crítica frente a la cultura, como puede verse en la crítica profética del Antiguo Testamento. Solo así es concebible que una práctica religiosa también pueda ser condenada como incorrecta: el culto a dioses falsos, pero también la injusticia y la opresión. Todo esto presupone que la religión proviene de lo absoluto y es revelada. Después de leer detenidamente el libro Éxodo, me di cuenta de que este es su tema real. Esta revelación llega de una vez por todas y gobierna toda la vida. Esto se desarrolla en el medio de la narración porque no hay una palabra en hebreo para revelación en este sentido. Apocalipsis, la revelación del fin del mundo, también significa algo completamente diferente.» [*Herder Korrespondenz* 9/2015 p. 458-462, Interview]

Isaías, 45,5-7

«Soy yo, Yahweh, no es ningún otro; fuera de mí no hay Dios. Yo te he ceñido, aunque no me conocías, para que sepan desde el levante del sol y desde el poniente que no hay ninguno fuera de mí. Yo soy Yahweh, no hay ningún otro; el que formó la luz y creó las tinieblas, el que da la paz y crea la desdicha. Yo soy, Yahweh, quien hace todo esto.»

Epístola a los hebreos, 11,1-6

«Ahora bien, la fe es garantía de lo que esperamos, prueba de lo que no vemos; pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible. Por la fe, Abel ofreció a Dios sacrificios más excelentes que Caín y por ellos fue declarado justo, dando Dios testimonio a sus ofrendas; y por ella habla aun después de muerto. Por la fe fue trasladado Enoc, sin pasar por la

muerte, y no fue hallado, porque Dios le trasladó. Pero antes de ser trasladado recibió el testimonio de haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan.»

Epístola a los romanos, 10,9-11

«Porque si confesares con tu boca a Jesús como Señor y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Porque con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salud. Pues la Escritura dice: "Todo el que creyere en El no será confundido."»

Primera Carta de Juan, 5,4

«y esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe.»

LA INVENCION DEL HOMBRE INTERIOR – CONOCIMIENTO Y FE

Según Theo Sundemeier, la señal distintiva de las religiones monoteístas es que son conscientes de su novedad. El judaísmo, cristianismo e islam no se ven a sí mismas como religiones secundarias o contrarreligiones. El monoteísmo se considera a sí mismo como la única religión originaria, oculta para las religiones politeístas por los errores. Las otras religiones siempre pueden volver a la religión originaria una vez que son conscientes de que han sucumbido a un error. La tradición judeocristiana denomina este retorno como el paso de *ante legem* a la *sub lege*.

«Yo entiendo todo el complejo del Éxodo y del Sinaí como la redacción narrativa de esta conversión de la religión primaria a la secundaria, a un estado de agregación de mayor conciencia, compromiso y obligatoriedad. Al ser conscientes de su propia novedad, las religiones secundarias se saben al mismo tiempo religiones distintas, en un sentido nuevo y enfático, de la religión primaria, que no se distingue de nada que tampoco se diferencia de la "cultura", ni se puede "separar sectorialmente" en el seno de la cultura. Las religiones secundarias "contrarreligiones" constituyen un mayor grado de conciencia, porque la distinción entre verdadero y falso en la que se basan ha de ser constantemente reproducida internamente. Las religiones secundarias se saben religiones no sólo en oposición a la magia, superstición, idolatría y otras formas de "falsa" religión, sino también en oposición a ciencia, arte, política y otros sectores culturales. El paso de la experiencia religiosa primaria a la secundaria es por ello también un proceso de toma de conciencia. Lo que en el horizonte de la experiencia religiosa primaria no se reconoce como esfera de los propios valores y normas, se dibuja ahora en su perfil específico y obliga a una decisión consciente.

«Ahora se puede y se debe tomar partido por lo nuevo. El cumplimiento ritual ya no es suficiente, se trata también del cumplimiento interior. La fe exige la consecuencia de distinguir la verdad de la mentira. Hay ahora religión "verdadera" y "falsa". Por ello, el paso de la experiencia religiosa primaria a la secundaria implica una ruptura en la historia de la conciencia o del alma. A

esto se refiere Sundermeier con su expresión “cumplimiento interior». La experiencia religiosa secundaria es equivalente a la “invención del hombre interior”. La distinción entre verdad y mentira no sólo divide el espacio externo, sino que también corta por la mitad el corazón humano, que sólo a partir de ese momento será verdaderamente la escena de la dinámica religiosa. La religión secundaria es en un sentido completamente nuevo y enfático, un “asunto del corazón”.» [Assmann, 2003, p. 154 ss.]

El filósofo griego Parménides de Elea (540-470 a.C.) revolucionó el mundo con la introducción de un nuevo criterio: el concepto de verdad y falsedad. Con este concepto comenzó la ciencia en Occidente.

Pero este concepto de “ciencia” no se aplicable al Antiguo Egipto o a Babilonia, porque estas culturas tenían un concepto de “conocimiento” muy distinto del de los griegos después de Parménides. El monoteísmo excluyente introdujo la distinción entre religión verdadera y religión falsa, así como la ciencia distingue entre conocimiento científico y precientífico o acientífico.

«Los mitos son conocimiento acientífico, pero por eso mismo no son errores. Los errores son conocimientos científicos refutados, pero por eso mismo no son mitos. Las religiones primarias son “paganas”, pero por eso mismo no son herejías, las herejías son opiniones y prácticas heterodoxas, pero por eso mismo no son religiones primarias ni paganismo.

Un rasgo del nuevo concepto de ciencia es que linda con un contraconcepto igualmente nuevo, a saber, “fe”. La fe en este nuevo sentido es el tener por verdadero algo que no puede ser fundado científicamente y que a pesar de ello reclama una pretensión de verdad de la más elevada obligatoriedad. El conocimiento no es fe, porque cuenta con una verdad solo relativa y superable, aunque fundamenteable y críticamente comprobable. La fe no es conocimiento, porque cuenta con una verdad que, a pesar de no ser críticamente comprobable, es absoluta, insuperable y manifiesta.

Antes de esta distinción, el conocimiento y la fe, y con ello la ciencia y la religión, eran lo mismo. Títulos de libros como *La fe de los helenos* (U. v. Wilamowitz-Möllendorff) y *La fe en los dioses en el Antiguo Egipto* (H. Kees) son en el fondo absurdos, porque los dioses en las religiones primarias no eran objeto de fe en el nuevo sentido de tener por verdadero algo contra toda evidencia (*quia absurdum*), sino asunto de una evidencia escueta y natural, una evidencia como la que el monoteísmo ha reprimido en el ámbito de la idolatría y de la veneración pagana de la naturaleza.

Los antiguos egipcios, como todos los seguidores de las religiones primarias, no creían en sus dioses, sino que tenían conocimiento de ellos, y este conocimiento no se definía según la verdad y la falsedad, sino que admitía unos junto a otros muchos enunciados a nuestros ojos contradictorios.

La distinción mosaica introduce un nuevo tipo de verdad: la verdad absoluta, revelada, metafísica o de fe. Este quinto tipo de verdad no pertenece a las verdades originarias, sino que más bien constituye una innovación. » [Assmann, 2003, p. 23 ss.]

PASO DEL COSMOTEÍSMO AL MONOTEÍSMO – TEOLOGÍA POLÍTICA

Resumo a continuación las puntualizaciones de Jan Assmann, desde el punto de vista de la egiptología, a la teoría de Voegelin sobre el giro monoteísta.

Jan Assmann: „Auszug aus dem kosmologischen Mythos: Voegelins Rekonstruktion der monotheistischen Wende aus Ägyptologischer Sicht“. in: Michael Ley, Heinrich Neisser, Gilbert Weiss (Hg.), *Politische Religion? Politik, Religion, Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München 2003, S. 49-62.

Eric Voegelin entiende el monoteísmo profético de la Biblia como el abandono de la seguridad cosmológica y la apertura a la historia – "bajo Dios", es decir, en el sentido de la historia de la salvación – y ve en la filosofía griega el mismo abandono de la seguridad cosmológica y una apertura a la libertad de pensamiento. [Voegelin, Eric: *Order and History* (1956) – *Ordnung und Geschichte* 1, *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients - Mesopotamien und Ägypten*. Hg. J. Assmann, München, 2002]

Jan Assmann acepta la tesis de Voegelin, pero la matiza desde el punto de vista de Egipto: el paso de Egipto a Israel es el paso de un cosmoteísmo ("mito cosmológico" de Voegelin) a un monoteísmo bíblico, que Assmann lo interpreta desde la perspectiva de la relación entre religión y política. Cree que Voegelin no tuvo acceso a las primeras fuentes y las consideró como bloques estáticos, por lo que interpreta la transición del Antiguo Oriente a Israel como un "salto entitativo" (*leap in being*) de un bloque a otro y no tuvo en cuenta la dinámica política en el propio Egipto. El giro monoteísta habría que verlo en un contexto histórico más amplio: pues la irrupción monoteísta en Israel tiene antecedentes en Egipto y Mesopotamia. Assmann está de acuerdo con Voegelin en que este punto de inflexión, la transición de las culturas cosmológicas del antiguo Oriente al monoteísmo profético de la Biblia, no podría de hecho haberse logrado en el curso de un desarrollo lineal, sino sólo a través de una ruptura.

Pero Assmann, como egiptólogo, explica esta ruptura desde la perspectiva histórico-política. Al mundo, el hombre y la sociedad se añade ahora una cuarta dimensión: Dios. El advenimiento de Dios a la historia sería el acontecimiento decisivo, equivalente a la salida de la humanidad del mito cosmológico que postula Voegelin.

Las religiones politeístas no adoran a un dios, sino a un mundo de dioses. Este mundo de dioses no es una multiplicidad desestructurada en el sentido de un conglomerado contingente de diferentes deidades, sino una estructura diferenciada con una fuerte perspectiva unificadora. Esto es exactamente lo que significa el término dioses o panteón. Se trata del Uno divino que se diferencia y se manifiesta como una multiplicidad. Esta multiplicidad y diferenciación, sin embargo, es absolutamente un hecho primario en el marco del "cosmoteísmo".

Lo divino o el mundo de los dioses del cosmoteísmo tiene poco o nada que ver con el único Dios del monoteísmo. Es el contraste entre la divinidad y el mundo (inmanentismo) y la extramundanía de Dios (trascendentalismo). La

divinidad del mundo sólo puede ser considerada como "politeísta", sólo como una multiplicidad diferenciada, mientras que la extramundanía de Dios sólo puede ser considerada como monoteísta.

En una concepción cosmoteísta lo divino se funde con el mundo y aparece en él como el mundo de los dioses, Dios solo existe en plural. Pero lo decisivo no es la multiplicidad numérica, sino la no diferenciación entre Dios y el mundo, de la que necesariamente resulta la multiplicidad. Lo divino está inscrito en el mundo en las tres dimensiones de la naturaleza, el orden político y el destino humano y no puede separarse del mundo.

Con la transición del cosmoteísmo al monoteísmo, lo divino se emancipa de su integración simbiótica en el cosmos, la sociedad y el destino y se establece frente al mundo como una entidad independiente. El triángulo del mundo, el hombre y la sociedad se expande formando un cuadrado. Al mismo tiempo, los humanos se emancipan de su relación simbiótica con el mundo y se convierten en individuos autónomos o teónomos en asociación con el Dios Único extramundano, pero que se relaciona con este mundo.

Assmann invierte los términos de la tesis sobre la secularización expuesta por Carl Schmitt (*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922): "todos los conceptos centrales de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados".

Para Assmann, por el contrario, los términos teológicos son términos políticos teologizados, es decir, fueron transferidos de la esfera política a la teológica. Por ejemplo, fueron transferidas a dios las propiedades del faraón. Mediante esta transferencia se constituye la esfera religiosa o teológica como una esfera autónoma e independiente frente a la esfera política y la cósmica: se establece una diferencia entre Dios y el Rey, la salvación y el gobierno. Y todos estos cambios tienen que ver con serias decepciones y experiencias traumáticas a nivel de historia política.

El cosmoteísmo de la religión egipcia

El primer cambio en Egipto coincide con el avance de la tendencia religiosa de la "piedad personal": el individuo abre su corazón para recibir las instrucciones por parte de divinidad (en Egipto se decía: "caminar sobre sus aguas"). Esta comienza a articularse a finales del siglo XIV, con importantes precursores en el siglo XV a.C., en gran número de expresiones y, a veces, himnos y oraciones. Analizando lo que expresa estos himnos, se observa que procede de la esfera política. Este es el lenguaje de la "lealtad", una actitud hacia la realeza, que exige que te unas al rey con todo tu corazón.

Esta tendencia floreció dos veces en la historia de Egipto: una en el Reino Medio (principios del siglo II a.C.), una época de Restauración después del colapso del Reino Antiguo, y otra unos 600 años después en el período de Amarna y de la revolución religiosa de Akenatón. La retórica de la lealtad presupone la contraposición de la ira y la gracia.

Con la revolución de Amarna, Akenatón eliminó al resto de los dioses porque, según él, no aportaban nada al esclarecimiento del mundo y, por tanto, sobraban, es decir, eran falsos.

Akenatón fue el primero en la historia de la humanidad que, sobre la base de la nueva distinción entre religión verdadera y falsa, condenó y abolió toda la tradición religiosa como paganismo. El dios que puso en el lugar de los dioses era una fuerza de la naturaleza, una energía cósmica. La revolución religiosa de Akenatón se mantuvo dentro de los límites del cosmoteísmo. Su religión solar no tenía nada de mítico. Sólo el propio Akenatón podía entablar una relación personal con esta deidad cósmica y poco mítica; para los seres humanos, sin embargo, este dios no era más que el sol, fuente de vida, pero no de una orientación ética y de intervenciones que cambiarían el destino. El propio rey se ofreció a la gente como el dios del individuo y una piedad personal. "El que se unía a él y le entregaba su corazón, encontraba la salvación, pero el que se cerraba a su enseñanza era víctima de su ira. En el período de Amarna, Osiris fue abolido junto con los otros dioses. El rey en persona ocupó su lugar.

La religión Amarna estableció una creencia completamente nueva sobre el más allá. Los muertos no entraron en un Elíseo de otro mundo, sino que permanecían en sus tumbas, que podían dejar durante el día en forma ba (alma) para disfrutar en los templos de Amarna de la presencia del rey. De hecho, Akenatón había transferido todas las formas de una relación personal con Dios a sí mismo. Por innovativa que fuera su teología y su cosmología, en cuanto a la piedad su religión era una restauración. El rey volvía a ser el único mediador entre los humanos y los dioses, él se reservaba el derecho de adorar a los dioses, a monopolizar la piedad. En este sentido, Akenatón fue un restaurador y no un innovador. A su muerte los egipcios volvieron a adorar a sus dioses tradicionales, lo que no significó volver al *statu quo*, al estado anterior. Ahora pasó a primer plano la piedad personal, que Akenatón había intentado abolir. Los lazos de "lealtad" entre el súbdito y el rey eran ahora transferidos a una relación entre Dios y los humanos. El individuo que antes tenía que entregar su corazón al rey, lo hacía ahora a dios. Ahora la deidad era la portadora de los atributos que antes se había otorgado a sí mismo el rey. La deidad se presentaba ahora como buen pastor, timonel y piloto, salvador de viudas y huérfanos, salvador de los oprimidos, juez incorruptible, patrón misericordioso con sus seguidores, terrible para sus enemigos y despreciadores.

Con el derrocamiento de una política que quería volver a concentrar y monopolizar todos los lazos religiosos personales en la persona del rey como único mediador entre Dios y el hombre, la realeza había perdido su mediación y debía dar paso a una nueva concepción de la divinidad con la que el individuo podía establecer una relación sin mediación real. En Egipto, sin embargo, este cambio no fue nunca pleno. La realeza nunca dejó de ejercer realmente su papel mediador; sólo su posición de monopolio se relativizó considerablemente. Sin embargo, en Egipto nunca se llegó a una separación de Estado y religión.

Esta separación tuvo más bien lugar con el movimiento religioso que representa Moisés y que el relato bíblico (*Éxodo* y *Deuteronomio*) sitúa, de forma extraña, como contemporáneo de los eventos en Egipto.

Más bien, este paso está vinculado al movimiento que representa el nombre de Moisés y que el relato bíblico (en los libros desde el *Éxodo* hasta el *Deuteronomio*) reubica de manera extraña exactamente al mismo tiempo que los eventos en Egipto: el derrocamiento religioso de Akenatón y la consiguiente irrupción de la piedad personal. Estamos ante un cambio decisivo, el cambio que condujo al abandono del cosmoteísmo o del "mito cosmológico" (Voegelin).

El monoteísmo de Israel frente al cosmoteísmo de Egipto

La teología bíblica de la alianza no surge durante la Edad del Bronce tardía, sino en una época muy posterior, aunque solo se remonta a esa época en su forma literaria. Es principalmente la teología de la época del exilio babilónico (597-539 a.C.), con redacciones finales que se extienden hasta bien entrada la época del dominio persa sobre Israel (539-333 a.C.) y la época helenística (336-30 a.C.).

Se trata de una transferencia radical en el pleno sentido de la palabra. Los judíos celebran una alianza política con el Dios, que se les revela a través de Moisés, en la forma de un tratado de Estado entre socios iguales, una alianza que no es impuesta como la de los asirios y babilonios a sus vasallos, sino que es aceptada por ambas partes en plena libertad. Esta alianza no es una metáfora, se aplica al pie de la letra y excluye cualquier otra alianza. Así como en Egipto la lealtad de cada súbdito a su rey es el modelo de piedad personal, en Israel la alianza política entre Estados se convierte en el modelo del vínculo entre todo un pueblo y su Dios.

En su forma temprana, el monoteísmo bíblico tenía un significado claramente político. No se trataba principalmente de la oposición entre religión verdadera y falsa, sino más bien de la oposición entre libertad y opresión. El éxodo de Egipto significa la salida de la situación de servidumbre hacia la libertad. "Libertad" no es una palabra bíblica y no aparece en este contexto, pero el pacto con Dios hecho en el Sinaí evidentemente significa la liberación de la servidumbre humana. No se trata tanto de fundar un Estado, sino de liberarse del Estado para fundar una sociedad contrapuesta al Estado, en la que el principio de estatalidad sea lo menos relevante posible. Este impulso antiestatal se manifiesta en la historia como resistencia a Egipto. Egipto como la encarnación del Estado, es el "casa de la servidumbre", no la casa de la idolatría.

No es la religión equivocada, pero la política equivocada es esa, contra la cual Israel está delimitado por el éxodo de Egipto y la alianza con YHWH (Yahweh). Con el éxodo de Egipto y la alianza con JHWH (Yahweh), Israel se define y delimita no contra la falsa religión, sino contra la falsa política. El monoteísmo es original y principalmente un movimiento de liberación de la opresión egipcia y el establecimiento de una forma de vida alternativa en la que un Estado no gobierna a las personas, sino que son las personas las que se unen para

someterse a las condiciones de un pacto hecho con Dios. A medida que el pueblo se libera de la esclavitud faraónica, lo divino y la salvación se emancipa de su representación política y se convierte exclusivamente en cosa de Dios, que asume, por primera vez, la dirección y el sentido de la historia; la salvación ya no estará en manos del poder terrenal.

La historia tiene lugar en Egipto en el siglo XIV o XIII. a.C., pero fue contada en Israel y Babilonia en los siglos VII, VI y V, en el momento de la amenaza asiria y del exilio babilónico. Esta transferencia del nivel político al religioso, que es mucho más trascendental que la religión de Amarna y su liquidación, es también el resultado de traumáticas decepciones políticas. Los textos hebreos emplean el vocabulario de los tratados asirios y sus juramentos de lealtad. Utilizan la teología política del enemigo para darle la vuelta y convertirla en un instrumento de liberación. Así el Egipto del período ramésida tomó textos reales del período de Amarna y los tradujo en deidades, del mismo modo tomó Israel los textos reales asirios y los tradujo en una alianza con YHWH (Yahweh).

A partir de ahora, religión y política serán esferas diferentes, cuya interacción debe negociarse laboriosamente y cuya unidad solo se puede hacer cumplir por la fuerza. A la negociación de la relación problemática entre religión y política se la puede llamar "teología política"; para la unidad coercitiva de gobierno y salvación se puede emplear el concepto de "religión política". La teología política solo puede existir cuando las esferas de la religión y la política se han diferenciado entre sí, como es el caso de la teología bíblica de la alianza, en la que se alcanza el punto arquimédico más allá del orden político tradicional, a partir del cual se puede relativizar el orden existente e intentar de encontrar un orden mejor.

Lo mismo ocurre con la filosofía griega. En Grecia también se desarrollan discursos que reflexionan sobre la relación entre Estado y religión o gobierno y salvación. Significativamente, la teología política bíblica es crítica con el Gobierno, mientras que la teología griega es crítica con la religión.

La fuerza de la teología política bíblica, crítica con el Gobierno, se expresa sobre todo en la prohibición de imágenes o aniconismo, práctica que consiste en evitar las imágenes de seres divinos, profetas y otros personajes religiosos respetados. La palabra deriva del griego εἰκὼν 'imagen' con el prefijo negativo a- y el sufijo -ismo (griego -ισμος). La idolatría significa ante todo la imposición del poder estatal mediante la representación. En sus imágenes, ritos y símbolos, el Estado reclama para sí la representación de lo sagrado. Desde un punto de vista bíblico, esto es idolatría, el peor pecado posible.

Desde la perspectiva de la religión egipcia, esta es precisamente la función del Estado. Según el punto de vista egipcio, los dioses están distantes y ocultos. Se han retirado del mundo y se han vuelto invisibles. Sin embargo, en lugar de su presencia real, han establecido el Estado en la tierra para que los represente: en forma de reyes, imágenes y animales sagrados. Mientras exista el Estado responsable del culto y de los sacrificios, los dioses viven en sus imágenes y mantienen la simbiosis intramundana. El Estado se constituye

así en una especie de Iglesia. Su tarea principal es no permitir que se rompa la relación con el mundo de los dioses, incluso en las condiciones de distanciamiento de Dios. Estado y culto, templos, ritos, estatuas, imágenes visualizan lo divino a través del poder del símbolo y de establecer un único contacto indirecto con lo divino. En lugar de la cercanía directa y simbiótica original a Dios, como cuentan e imaginan los mitos, se crea un espacio de cercanía a Dios en forma de cultura, basado en las posibilidades de mediación y visualización simbólicas. El estado es la institución de esta cercanía a Dios. El faraón gobierna como representante del Dios Creador.

Maat o *Ma'at*, símbolo de la verdad, la justicia y la armonía cósmica. Es fundamentalmente un concepto abstracto de justicia universal, de equilibrio y armonía cósmicos que imperan en el mundo desde su origen y es necesario conservar. Resume la cosmovisión egipcia, similar a la noción de armonía y *areté*, propia del mundo helénico, o a la idea de virtud, del mundo judeocristiano.

Isfet o *Asfet* (que significa 'injusticia', 'caos' o 'violencia'; o, como verbo: 'hacer el mal') es un término usado en el Antiguo Egipto como contraparte al concepto de *Ma'at*. Se consideraba que el *Isfet* es el producto del libre albedrío de un individuo en lugar de un estado primordial del caos.

La tarea del rey en la tierra es hacer que impere la justicia y que se conserve la armonía cósmica (*Ma'at*) y erradicar la injusticia y el caso (*Isfet*). El gobierno del rey no compite con el gobierno de Dios, al contrario, lo describe y lo tiene como requisito previo.

Pero para poder afirmarse en la tierra, el gobierno divino depende del rey, de las instituciones estatales y, por tanto, de las imágenes que lo representan en el horizonte del mundo humano. En Egipto, "imagen de Dios" es un predicado usual del soberano.

A los ojos del monoteísmo bíblico, es precisamente la categoría de representación en la que se manifiesta la falsedad del paganismo faraónico: la esfera de los reyes, las imágenes y los animales sagrados. Por tanto, las imágenes deben estar prohibidas. El rechazo a la falsa política encuentra su expresión más aguda en la prohibición de las imágenes o aniconismo. Las imágenes son incompatibles con la presencia real reclamada por Dios y establecida por la alianza.

Las imágenes son medios de una visualización mágica de lo divino. El Dios vivo, sin embargo, no se puede visualizar mágicamente; se revela cuando y como quiere. Ese es el punto político de la prohibición de las imágenes. En segundo lugar, la prohibición de las imágenes también está dirigida contra las imágenes en general:

Deuteronomio, 4,16-20 – Prohibición de hacer imágenes

«Guardaos bien de corromperos haciéndoos imagen alguna tallada ni de hombre ni de mujer, ni de animal ninguno de cuantos viven sobre la tierra, ni de ave que vuela en el cielo, ni de animal que reptas sobre la tierra, ni de cuantos peces viven en el agua, debajo de la tierra; ni

alzando tus ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes, adorándolos y dándoles culto, porque es Yahweh, tu Dios, quien se los ha dado a todos los pueblos de debajo los cielos. Pero a vosotros os tomó Yahweh y os sacó del horno de hierro de Egipto para que fuerais el pueblo de su heredad, como lo sois hoy.»

En sentido mucho más amplio la prohibición de imágenes se dirige contra la relación simbiótica con el mundo del cosmoteísmo. El hombre está puesto por Dios por encima de la creación, no dentro de ella.

Génesis, 1,16: La creación

«Díjose entonces Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre las bestias de la tierra, y sobre cuantos animales se mueven sobre ella."»

Al igual que el *dominium terrae*, la prohibición de las imágenes tiene por objeto apartar al mundo de la esfera de lo divino, de la que los humanos no pueden disponer. El ser humano debe disponer del mundo: reconoce así la no divinidad del mundo y, al mismo tiempo, la divinidad exclusiva del Dios extramundano. Disponer es lo opuesto a adorar.

Lo mismo ocurre con las imágenes. No se deben adorar imágenes porque eso significaría adorar al mundo. La prohibición de las imágenes tiene un doble sentido: destruye la esfera de representación en la que el Estado con sus imágenes y representaciones se legitima como visualización de lo divino en la tierra, y también le quita al mundo lo que tiene de hechizo que cautiva a los seres humanos y los desvía de su relación con Dios.

Con la prohibición de imágenes el Deuteronomio expresa abiertamente la crítica al rey y al Estado. El mal soberano se desvía de la ley de Dios con su inclinación a la idolatría. El culto a las imágenes significa asumir la ausencia de Dios, poniendo imágenes en su lugar. El Dios de Israel no puede ser representado, gobierna a su pueblo directamente. Todo el que dice representar a Dios está adorando a ídolos, es un idólatra.

La teología política de los griegos

La teología política de los griegos es crítica con la religión. Se basa en la idea de que la creencia en Dios fue inventada por gobernantes o legisladores para dar autoridad a sus leyes y disuadir a la gente de cometer delitos por temor al castigo de los dioses.

Critias (460-403 a.C.): *Sísifo* (habla Sísifo)

«Entonces, como las leyes impedían que los hombres cometiesen acciones violentas en público, pero continuaban cometiéndolas en secreto, creo que un hombre de sagaz y sutil mente introdujo en los hombres el miedo a los dioses, para que pudiera haber algo que asustara a los malvados aun cuando a escondidas actuaran, hablasen o pensasen alguna cosa. Por este motivo inventó la concepción de la

divinidad. Existe, dijo, un espíritu que disfruta de una vida eterna, que oye y que ve con su mente, que lo sabe todo y todo lo domina, poseedor de una naturaleza divina. El oirá todo lo que se hable entre los hombres y podrá ver todo lo que se haga. Aunque se trame algo malo en silencio, no pasará desapercibido a los dioses, dada su inteligencia ...

Con tales temores engañó a los hombres, y de esta forma, con su bello relato, inventó la divinidad y la situó en un lugar adecuado, y acabó con la anarquía mediante sus leyes ... creo que fue de esta manera como al principio alguien persuadió a los hombres para que creyesen en el linaje de los dioses.» [Diels / Kranz B25]

Platón escribe en (*La República*), donde cuenta lo que son las "mentiras necesarias" (414b-d), que el hombre de Estado tiene que inventar "mentiras nobles" para persuadir a los ciudadanos y que sean buenos.

El historiador romano Titus Livius (59 a. C.-17 d. C.), lo mismo que el filósofo moralista griego Plutarco de Queronea (50-120) mencionan a Numa Pompilius (753-674 a. C.), segundo rey de Roma (716-674 a. C.) y sucesor de Rómulo, como un estadista inteligente, casi como un doble de Moisés. Plutarco indica que la autoridad de Numa estaba legitimada por la relación que tenía este rey con la ninfa Egeria, que le inspiró la legislación religiosa. Numa invocó a la ninfa Egeria como la fuente de su legislación y codificó estas leyes en un libro, que se llevó a la tumba en lugar de dejarlo para la posteridad con el fin de evitar una posterior manipulación de las leyes.

En un sentido similar, el historiador griego Diodoro Sículo (90 a.C.-30 d.C.) trata de los seis grandes legisladores de la historia de la humanidad en su *Bibliotheca Historica*. El primero de estos legisladores, el fundador egipcio del imperio Menes, "afirmó que Hermes le había dado las leyes". En Creta, Minos apeló a Zeus y Licurgo a Apolo entre los espartanos, y Zoroastro a Agathos Daimon (Ahura Mazda) entre los "arrianos" (arianoi), Zalmoxis con los Geters en Hestia y Moisés con los judíos en Iao (Yahweh). Diodoro describe esta estrategia, presumiblemente sin ninguna intención de criticar la religión, como un método legítimo y exitoso de fundar un Estado y legislar a través de la teología política.

El historiador griego Polibio (200-118 a. C.), el primero que escribe una historia universal, también evalúa positivamente la instrumentalización política de la religión. La ve "como una de los principales motivos del éxito histórico de Roma". Escribe que "a mayor ventaja de la República Romana me parece que es la creencia en los dioses". Los romanos habrían dado a la religión esta prioridad "por el bien de las masas". "Es por eso que los antiguos han inculcado deliberadamente las ideas de los dioses y la creencia en el Hades a las masas". Además, a través de la tragedia, habrían transmitido ideas de miedo a las masas para disciplinarlos. "Las masas son frívolas y están llenas de deseos ilícitos, por lo que no queda más que mantenerlas a raya con ideas poco claras de miedo y con espectáculos como la tragedia".

La religión, más exactamente, la religión popular, es reconocida como ficción, pero como un logro de la civilización, un orden que garantiza la paz y la justicia

y, en este sentido, legítima, por estar "al servicio de la vida", siendo así una ficción indispensable. "Sería muy poco razonable", recalca Polibio, "quitarles ahora la religión a las masas". No se puede renunciar a la religión popular, si bien es una ficción que sólo es vinculante para las masas.

De este antiguo discurso extrajo la Ilustración (siglo XVIII, "siglo de las Luces") sus criterios para distinguir entre religión y superstición. La verdadera religión es solo la religión de la razón, la superstición es una pseudoreligión inventada por la gente, que no resiste los criterios de la razón, y que tiene como único propósito sostener el orden político. A esto llamó Bakunin (1814-1876), el revolucionario anarquista ruso, "teología política".



«Para los egipcios se trataba de conocimiento, los judíos trajeron algo completamente nuevo: la fe.» [Jan Assmann]

«El éxodo de los israelitas de Egipto no tiene una base histórica verificable. Más bien, describe simbólicamente el paso del politeísmo, al que llamo cosmoteísmo, al monoteísmo.

En el monoteísmo se trata ante todo de lealtad e infidelidad. Aparece algo nuevo: la fe. Las religiones antiguas tenían que ver con el conocimiento, lo divino era visible en la creación. La religión egipcia, por ejemplo, es una cosmología, no hay ortodoxia. Lo divino se manifiesta en el mundo y se circunscribe en imágenes intercambiables. El cielo puede ser una vaca o una mujer o un cuerpo de agua, el sol puede cruzar el cielo en un bote o volar por el cielo con alas. Con los judíos, Dios se convierte en algo invisible que debe ser revelado y creído. Y se debe defender siempre la fe frente a la incredulidad.

¿Por qué llama a la religión egipcia cosmoteísta en lugar de politeísta?

Para los antiguos egipcios, todo, incluido el mundo de los dioses, tiene un origen histórico, a saber, el dios Sol como dios original. Akenatón solo radicalizó esta idea. El mundo es la interacción de los poderes divinos, el hombre tiene la tarea de integrarse en el estado, que a su vez debe integrarse en el cosmos. Todos los ritos sirven a este propósito. En la religión cosmoteísta lo divino está a la vista y uno no puede rebelarse contra él. Contra la alianza bíblica de Dios, sí, y ahí es donde tiene sus raíces la violencia religiosa.

Los celos de Dios tienen sus raíces en la idea del pacto: Dios es celoso porque es un amante apasionado por su pueblo.

Los libros *Éxodo* y *Deuteronomio* están llenos de propaganda de atrocidades contra los cananeos en su propio país, que deben ser exterminados de raíz. Cuando los textos fueron canonizados, estos cananeos ya no existían. Representan a los incrédulos entre su propio pueblo, los hebreos que aún no se han convertido.

El Dios liberador dice: Hay muchos dioses, pero solo debes adorarme a mí. Se trata de lealtad y traición, amigo y enemigo. También los cristianos, como los protestantes radicales más tarde, invocaron repetidamente la actitud anticananea del Antiguo Testamento. Los nativos de América o África eran

vistos como cananeos que debían ser eliminados. Los judíos, en cambio, eran indiferentes a los demás pueblos, los gentiles, y no leían los textos literalmente, si exceptuamos a los colonos de ultraderecha en Israel; pero ese es un fenómeno moderno.

El Dios Creador viene más tarde, en el *Génesis*. ¿Cómo se el Dios exclusivo del Éxodo en el único Dios para todos?

Posiblemente bajo la influencia del zoroastrismo, quizás también de la filosofía presocrática. Del zoroastrismo surgió la idea de un Dios que creó el mundo y se afirmó contra el mal. El zoroastrismo también es un monoteísmo y hace una fuerte distinción entre verdadero y falso. Fue a través de él que el monoteísmo judío adquirió su dimensión filosófica universalista.

El Dios exclusivo para un pueblo y el Dios de todos, ¿cómo encaja eso?

Al parecer, aquí surgieron dos partidos, uno exclusivo y el otro más cosmopolita. Este es el contraste entre fariseos y saduceos que continúa hasta el día de hoy. En la Biblia hay, además de los mandamientos mosaicos, los mandamientos de Noé que surgieron más tarde. Después del diluvio, Dios estableció un pacto de paz con todo el mundo, emitió siete reglas básicas, como no comer carne cruda y nombrar jueces. En cierto sentido, son las reglas básicas de un pueblo civilizado, digamos simplemente derechos humanos.» [Entrevista al egiptólogo alemán Jan Assmann: *Die Presse*, Print-Ausgabe, 11.02.2015]
