



Hombres ciegos, ídolos huecos: Fetichismo y alteridad en la crítica de la idolatría en el *Apocalipsis de Abrahán*



ISBN (Libro versión digital): 978-958-8943-91-6

Autor

Juan Sebastián Hernández Valencia

 UNIVERSIDAD CATÓLICA
LUISAMIGO

 FONDO
Editorial
UNIVERSIDAD CATÓLICA
LUIS AMIGO

**Hombres ciegos, ídolos huecos:
Fetichismo y alteridad en la
crítica de la idolatría en el
*Apocalipsis de Abrahán***



Autor

Juan Sebastián Hernández Valencia

Hernández Valencia, Juan Sebastián

Hombres ciegos, ídolos huecos : fetichismo y alteridad en la crítica de la idolatría en el Apocalipsis de Abraham / Juan Sebastián Hernández Valencia . -- Medellín : Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó, 2023 ; Archivo PDF [99 p.]

Texto resultado de investigación
Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-8943-91-6

LIBROS APÓCRIFOS - INVESTIGACIONES; APOCALIPSIS - INVESTIGACIONES; IMÁGENES E ÍDOLOS - ADORACIÓN - BIBLIA; FETICHISMO - BIBLIA; ARTE Y SIMBOLISMO JUDÍO; APOCALIPSIS DE ABRAHÁN - HERMENÉUTICA BÍBLICA; Hernández Valencia, Juan Sebastián

Ubicación: Virtual. Libro del Fondo Editorial

Hombres ciegos, ídolos huecos: Fetichismo y alteridad en la crítica de la idolatría en el *Apocalipsis de Abraham*



© Universidad Católica Luis Amigó

ISBN (Versión digital):

978-958-8943-91-6

<https://doi.org/10.21501/9789588943916>

Fecha de edición:

10 de agosto de 2023

Autor:

Juan Sebastián Hernández Valencia

Jefe Fondo Editorial:

Carolina Orrego Moscoso

Asistente Editorial:

Luisa Fernanda Córdoba Quintero

Diagramación y diseño:

Arbey David Zuluaga Yarce

Corrección de texto:

Leidy Andrea Ríos Restrepo

Editor:

Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó
Transversal 51A 67B 90. Medellín, Antioquia-Colombia

Tel: (604) 448 76 66

www.ucatolicaluissamigo.edu.co – fondo.editorial@amigo.edu.co

Libro resultado de investigación

Texto presentado como producto de la investigación “Hombres ciegos, ídolos huecos: alteridad y fetichismo en la crítica a la idolatría en el Apocalipsis de Abraham”, desarrollada entre febrero y noviembre de 2021 y financiada por la Universidad Católica Luis Amigó.

Esta obra ha sido evaluada por pares, aprobada por el Fondo Editorial de la Universidad Católica Luis Amigó y editada bajo procedimientos que garantizan su normalización. Cumple, además, con el depósito legal en los términos de la normativa colombiana (Ley 44 de 1993, Decreto reglamentario No. 460 de marzo 16 de 1995, y demás normas existentes).

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Publicación financiada por la Universidad Católica Luis Amigó.

El autor es moral y legalmente responsable de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por lo tanto, no compromete en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó. Así mismo, declara la inexistencia de conflictos de interés de cualquier índole con instituciones o asociaciones comerciales.

Para citar este libro siguiendo las indicaciones de la cuarta edición en español de APA:

Hernández Valencia, J. S. (2023). *Hombres ciegos, ídolos huecos: fetichismo y alteridad en la crítica de la idolatría en el Apocalipsis de Abraham*. Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. https://www.funlam.edu.co/uploads/fondoeditorial/794_Hombres_ciegos_idolos_huecos.pdf



Hombres ciegos, ídolos huecos: fetichismo y alteridad en la crítica de la idolatría en el Apocalipsis de Abraham, publicado por la Universidad Católica Luis Amigó, se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.
Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Índice general



Pág.

Introducción

¿Leer el <i>Apocalipsis de Abrahán</i> desde América Latina? La pregunta que orienta esta investigación	6
Los conceptos clave de la investigación: idolatría y fetichismo en el ApAbr	8
Un método para el diálogo entre hermenéutica bíblica y filosofía frente a la crítica de la ideología	11

Capítulo 1

¿Fetichismo y alteridad en el *Apocalipsis de Abrahán*?

La idolatría en el ApAbr	14
El ídolo chef: la historia de Barisat en ApAbr 5	19
Primer caso paralelo: la sátira isaiana	21
Segundo caso paralelo: la diatriba de la sabiduría	24
La superioridad del fuego y la subsunción de todos los στοιχεῖα en ApAbr 6—7	29
El “Abrahán filósofo” de la tradición	33
Entonces, ¿sí hay <i>fetichización</i> y alienación en la crítica de ApAbr 1—8?	39

Capítulo 2

La divinización de los imperios y las raíces del fetiche económico en la crítica profética

La divinización de las potencias del Medio Oriente antiguo	44
<i>Biopolítica teologizada y fetichización del culto</i>	45
La guerra siroefraimita y la idolatría	48
El <i>pathos</i> de la divinización de las riquezas	50
Dussel y las raíces semitas del fetichismo	52
El ateísmo de los profetas de Israel	52
La lectura dusseliana	54
Dussel a través del cristal de Sicre	55
Sicre a través del cristal de Dussel	56
Oséas y la divinización de los imperios	57
Amós y la divinización del latifundio	61
¿Qué aporta la crítica de la idolatría en ApAbr a la tradición bíblica? ..	65

Capítulo 3

Una lectura precrítica del fetichismo en el ApAbr

Lectura žižekiana de la ideología	70
Una lectura precrítica del fetichismo en ApAbr	73

Algunas conclusiones sobre alteridad y dramaturgia del encuentro

Referencias

Información del autor

Introducción



Por su originalidad, la crítica del profetismo clásico hebreo a la metafísica de las estructuras del poder político, militar y económico brilla entre los fenómenos socio-religiosos del antiguo Medio Oriente. Asimismo, estimulantes y dinamizadoras son las lecturas de la idolatría y el fetichismo realizadas desde la perspectiva bíblica por Sicre (1985, 1979) y Dussel (2011, 1975). En su momento, ambas interpretaciones mostraron su pertinencia para ampliar la lectura crítica de la ética judeocristiana.¹ Mientras Sicre llega a grandes conclusiones y categorizaciones sobre la idolatría, Dussel relaciona el paradójico fenómeno del ateísmo de los profetas judíos con la ética marxista de la *fetichización*.

Hasta donde ha sido posible percibir en el análisis bibliográfico realizado para esta investigación, aún no han dialogado ambas interpretaciones. Incluso en sus propias áreas de investigación, ambas propuestas no han sido retomadas y ampliadas en otras indagaciones.

Por otro lado, ni el problema de la idolatría, ni la dinámica de cosificación antropológica del concepto marxista de *fetichización*, ni el texto del *Apocalipsis de Abrahán* (de aquí en adelante nombrado como ApAbr) han recibido mucha atención en nuestro idioma y en la teología latinoamericana.

¹ Se ha elegido a Sicre como par en el diálogo con Dussel porque, a pesar de existir una amplia bibliografía sobre la idolatría en la literatura profética israelita aún más actual que la de Sicre (por ejemplo: Beale, 2009; Van Meenen, 2003), solo él ha desarrollado una obra que ofrece categorías sociopolíticas, económicas y militares que permiten analizar el tema de la idolatría más allá de su nicho religioso y cultural, usual en la literatura de la crítica bíblica en cualquier idioma. Son estas categorías las que, precisamente, otorgan vigencia a esta obra por encima de otras más recientes que no permiten analizar el fenómeno de la idolatría desde una perspectiva sociopolítica que facilite el debate con la crítica de la ideología y la *fetichización*, conceptos fundamentales de la tesis que se desarrollará en el presente libro.

Con la presente obra se pretende iniciar un diálogo entre ambos autores en el que el escritor servirá de intermediador, o *tertium comparationis*, desde una perspectiva latinoamericana.

¿Leer el *Apocalipsis de Abrahán* desde América Latina? La pregunta que orienta esta investigación

¿La crítica latinoamericana a las estructuras del poder puede ser intensificada a partir de una fuente religioso-crítica diferente al profetismo clásico? La respuesta que se va a dar a este interrogante será afirmativa y su argumentación es el objeto del desarrollo temático de cada capítulo y las fuentes a las que se acudirá para ello. En especial, la pregunta está dirigida a la lectura del ApAbr, una fuente teológica de la tradición del judaísmo del segundo templo.

Como parte de este propósito general, también se desea difundir el ApAbr en la academia teológica latinoamericana con el fin de incentivar el estudio de la literatura del judaísmo del segundo templo, comúnmente reconocida como literatura apócrifa del Antiguo Testamento,² y tradicionalmente despreciada como fuente de misticismo y leyendas.

Al ir de lo general a lo particular, se dirige tal pregunta a un corpus literario y teológico poco conocido y estudiado en el medio académico latinoamericano, especialmente sobre el tema de la idolatría (segmentada casi exclusivamente al campo bíblico) y la crítica de la ideología (o

² Si bien la denominación *literatura apócrifa* es confusa por no ser neutra en su descripción y, por ello se suele preferir otras, como *literatura intertestamentaria* o *literatura del judaísmo del segundo templo*, no obstante, es la que goza de mayor reconocimiento en ambientes eclesiales y en la sociedad en general (en el mundo protestante es más común el vocablo *pseudoepigrafo*), mientras que las otras son solo conocidas en ciertos ambientes académicos. Aquí se opta por usar con cautela el vocablo en mención. Sobre esta discusión, véase a Gurtner (2020, pp. 1-3) y Díez Macho (1984, pp. 27-30).

Ideologiekritik, aislada en el campo filosófico y teológico).³ Se busca entonces presentar una lectura contextual y actualizadora del ApAbr que pueda proporcionar esa base para la intensificación de la crítica de la teología de la liberación y, a su vez, apoyar la crítica de Dussel en el horizonte de su filosofía de la liberación.

Con esta obra solo se pretende dar un primer paso hacia el reconocimiento, estudio y utilización de esta fuente en el quehacer teológico latinoamericano. Será el propósito de obras futuras ampliar el interés en el estudio del ApAbr y en la literatura del segundo templo en general, así como estimular el encuentro analítico y dialógico entre el discurso filosófico y el de la teología bíblica.

En el caso de la presente obra, se toma como punto de diálogo no solo la interpretación de los textos proféticos (entre ellos, especialmente los de Oseas y Amós), sino, sobre todo, el ApAbr. Se sostiene la convicción según la cual el ApAbr ofrece un horizonte privilegiado para tal encuentro dialógico de perspectivas dada su llamativa reflexión filosófica que parte de un ámbito ético-religioso (cultural), pero lo trasciende y permite la elaboración de preguntas de tipo ontológico.

³ Es pertinente aclarar que la crítica de la ideología que se va a proponer en este libro parte de aquella planteada por Marx que fue luego recibida en la Teoría Crítica de la Sociedad (TCS o escuela de Frankfurt), y por la filosofía de Enrique Dussel y de Slavoj Žižek, en tanto en dicha crítica y sus distintas recepciones se desarrollaron y ampliaron conceptos como *fetichismo* y *alteridad*, que juzgamos adecuados para contrastar con la crítica a la idolatría de la tradición judeocristiana. Es decir, en este libro se tiene un interés analítico en la crítica de la ideología de orden político y teológico, no de otro tipo (feminista o de género).

Los conceptos clave de la investigación: idolatría y fetichismo en el ApAbr

La idolatría ha sido un tema recurrente en el repertorio del profetismo en Israel y, en general, en la tradición judeocristiana. Esto se puede constatar con un vistazo al elenco de lugares en las fuentes.⁴ No lo es tanto en el de la literatura apócrifa judía del segundo templo.⁵ Usualmente la idolatría es tratada desde una crítica cultural en la cual se oponen y comparan con Yahvé los dioses del entorno político y religioso del Medio Oriente del primer milenio a.e.c. a través de esquemas teológicos como el mono-teísmo o conceptos éticos como la justicia social, la lucha contra la opresión de hegemonías y el valor de la alteridad.

Desde este enfoque y fuentes parece que la reflexión sobre la idolatría está ya agotada. Pero esta investigación puede ampliarse en dos sentidos: en el uso de una nueva fuente (el ApAbr) y en la relación dialéctica que se busca establecer entre la idolatría y la crítica ideológica de la *fetichización*. Conviene explicar esta doble novedad por partes.

Como ya se ha mencionado, aproximarse al ApAbr es una novedad en los estudios bíblicos latinoamericanos, pero también es poco estudiado en otros entornos lingüísticos del mundo académico (Lourié, 2011, p. 267), aunque sea más conocido que en el latinoamericano.

⁴ En un estudio minucioso de las fuentes es importante tener en cuenta los pasajes, que se dejan consignados a continuación para su valoración, en una lectura reposada, por parte del lector interesado: Sal 115, 3-8; 135, 15-18; Is 40, 18-20; 41, 6-7; 44, 9-20; 45, 20; 46, 1-17; Jer 10, 2-16; Hab 2, 18-19; Epist. Jer; Dn 12 (Bel y Dagón); Sab 13—15; 2Mac 2, 1-3; 1Hen 99, 6-9.14; 2Hen 10, 6; 34, 1-3; 66, 1-5; ApAbr1—8; Test.Job 2—5; Aristéas; Janes y Jambres, AntBib 2, 9; 4, 16; 6—7; 9, 2; 12; 19, 7; 25; 30, 1; 34; 44, 6-10; OrSib 3, 3; Bar 13, 4. Sobre esto, véase Nickelsburg (1998, p. 154, nota 11).

⁵ Aquí se opta por usar con cautela el término en mención. Sobre esta, se remite a lo ya expresado en la nota al pie número 2.

Esta situación podría deberse a que el texto se conserva en idioma eslavo y gran parte de los estudios sobre él se publican en ruso u otros idiomas europeos,⁶ lo cual dificulta el interés de estudiantes de programas de posgrado e investigadores, tanto de América Latina como de otros contextos lingüísticos.⁷ Además de las razones ya dadas, el ApAbr ofrece unas tradiciones palestinas del siglo I e.c. en las que se aborda el problema de la idolatría de una manera diferente a las tradiciones bíblicas.⁸ En especial, es llamativa la atención que se presta en ApAbr 6-7 a los mecanismos de absolutización y alienación (propios del fetichismo), diferentes a los de objetivación e instrumentalización cultural (comunes en la idolatría). Asimismo, es interesante la diferencia entre la consciencia de una ética social (propia de la crítica del profetismo bíblico a la idolatría) y la alteridad y libertad (propuestas en la crítica que se hace en ApAbr 5).

Analizada con detenimiento, parece más radical la ética de la alteridad que este último texto propone, sobre todo en sus conclusiones sociales y religiosas, en contraste con aquella que se encuentra en otros textos judíos de tipo apocalíptico y del profetismo bíblico; y, de hecho, en general en la tradición judía, en la cual se desarrollan lazos de obligación social y de justicia e igualdad solo entre los hermanos (*i. e.* correligionarios) y solo genera una ética de la justicia social y la alteridad entendida como amistad segregacionista y nacional.⁹ Este aspecto se demostrará en el libro.

⁶ Se puede apreciar solo con ver el elenco de ediciones, traducciones y estudios proporcionado por Orlov (2009, pp. 246-255).

⁷ Por esta razón es digna de mención la reciente publicación conjunta de García-Huidobro y Orlov (2020), no solo porque hace accesible la investigación de estudiosos de la literatura apócrifa conservada en eslavo de la talla de Tomás García-Huidobro o de Andrei Orlov, sino también porque hace visible dicho corpus y sus temáticas, e invita a estudiantes de posgrado e investigadores a sumarse en su estudio.

⁸ Aunque el texto se ha conservado en códices medievales de los siglos XIV-XVIII e.c. (y algunos provenientes del siglo XI), escritos en eslavo eclesiástico, es reconocido en la investigación casi de forma unánime un original semita que luego sería traducido al griego y de este, al eslavo de los códices medievales. Asimismo, es probable la proveniencia palestinese de este original semita que, exceptuando las interpolaciones cristianas en los capítulos 7, 23, 27 y 29, habría sido compuesto en un ambiente judío (probablemente esenio) entre los años 70-120 e.c. Sobre esto, véase a Alvarado (2009, pp. 63-72), Orlov (2009, pp. 12-16), Kulik (2004, pp. 2-3), Rubinkiewicz (1983, pp. 681-688), Philonenko-Sayar y Philonenko (1982, pp. 415-417) y Turdeanu (1972, pp. 153-180). Para una ubicación diferente a la comúnmente propuesta (en Alejandría), véase a Sommer (2016, pp. 236-256).

⁹ El concepto de *alteridad* en la literatura del judaísmo del segundo templo es muy amplio y no es posible desarrollarlo aquí. Sobre él se ha tratado en otro lugar: Hernández Valencia (2022, pp. 415-430).

Por *fetichización* se entenderá aquí un proceso de absolutización y alienación en el cual un individuo o una comunidad es deshumanizada al trasladar algún valor propio, como el económico, el político o el religioso, fuera del beneficio de dicho individuo o comunidad alienada hacia el provecho de otros agentes. En esta definición se sigue el análisis, la recepción y la crítica de Dussel (2017, 1993) al concepto marxista clásico, pues ya aparecía en el léxico portugués (derivado del latín) su significado como herramienta de análisis del poder político y económico visto a partir de una legitimidad metafísica.¹⁰ En esta investigación es relevante el valor que este concepto de la crítica marxista ofrece para entender la diferencia entre la crítica de la idolatría del profetismo israelita tradicional, más cultural, político y ético, de la crítica que se realiza en el ApAbr, más antropológico.

Esta importancia se percibe con mayor intensidad al leer la primera sección de ApAbr (cc. 1—8)¹¹ y su crítica de la idolatría, en la que se pasa de consideraciones culturales y éticas a centrar la atención en elementos ontológicos. Esta diferencia requiere una herramienta conceptual distinta y más potente que aquella de la idolatría bíblica.

¹⁰ Dussel (2017, pp. 43-44) informa que, en los *Cuadernos de Bonn* de 1842, Marx toma nota del trabajo de Charles Debrosses (de 1785), así como de las crónicas de Bartolomé de las Casas para iniciar a formarse el concepto de *fetichismo*. Marx escribe: "Fetisch von den nach Senegal handelnden Europäern erdacht, nach dem portugiesische Worte Fetisso, d.h. eine bezauberte, göttliche Sache, von Fatum, fari. "Die Priester wehen den Fetisch" [Comerciendo con Senegal, los europeos idearon el fetiche, a partir de la palabra portuguesa *Fetisso*, es decir, una cosa encantada, divina, derivada de *fatum*, *fari*. "Los sacerdotes soplan el fetiche"] (la traducción castellana es propia). Pietz (1987, pp. 23-45, 1985, pp. 5-17) ha cuestionado esta derivación etimológica. Para él, el fetiche proviene de su uso económico, no del religioso (idolatría) y con un sentido secular: tiene que ver con engañar (*facticius*), es decir, denota aquellos productos que no son originales y que son tomados como tales. De aquí derivaría en portugués su uso en la magia, con vocablos como *fechura*, *fechizo* y *fechizero*, usados en el siglo XIII y *feitico*, documentado en 1385.

¹¹ Como se explicará profundamente en el primer capítulo de este libro, se ha elegido la primera sección del ApAbr porque desarrolla la presentación del conflicto de la crítica de la idolatría. En esta temática se concentra el objeto de estudio que se presenta en esta investigación. La segunda sección del ApAbr trata temas, problemas y motivos propiamente del género apocalíptico que son ajenos a este interés.

Un método para el diálogo entre hermenéutica bíblica y filosofía frente a la crítica de la ideología

Por un lado, se toman el análisis y las herramientas exegéticas de la investigación actual sobre el ApAbr. Concretamente, la investigación histórico-crítica con énfasis en la *religionsgeschichtliche Schule*. Hacia esta orientación se dirigen los estudios de Kulik (2004, 2003, pp. 228-232) y los de Orlov (2009, 2009a, pp. 439-451, 2008, pp. 33-53). En esta investigación se parte de sus intuiciones filológicas e historiográficas,¹² con las cuales se busca reconstruir el campo simbólico social del tejido textual para ir más allá del mismo.

En especial, en esta investigación se seguirá con detalle el análisis de Orlov sobre los diferentes ídolos del panteón de Terán (padre de Abrahán) y la descripción del sistema idolátrico que desde allí se reconstruye, pero se tomará distancia de su conceptualización de la tradición del cuerpo divino (*Divine Body Traditions*),¹³ por considerar que su polémica no lleva más allá de la crítica antropomórfica ya desarrollada en la tradición profética de la biblia hebrea y la tradición sapiencial judía. Esta polémica será abordada con detenimiento en el segundo capítulo, cuando se contrasten los hallazgos realizados sobre la idolatría en ApAbr, a partir de una lectura crítica desde el concepto de *fetichismo* con un análisis de los textos más relevantes de dicha polémica, especialmente en los libros de *Isaías* y *Sabiduría*.

¹² Como, por ejemplo, aquella de traductores y comentaristas del texto (Alvarado, 2009, pp. 61-106; Rubinkiewicz, 1983, pp. 681-705; Philonenko-Sayar y Philonenko, 1982; Turdeanu, 1972, pp. 153-180).

¹³ Las tradiciones judías sobre el cuerpo divino vienen siendo objeto de un gran interés y estudio, no solo por la investigación relacionada con el monoteísmo modificado que surge hacia el cambio de era, también por la investigación cristológica. Para más detalles de la teoría de las tradiciones del cuerpo divino, véase a Orlov (2005, pp. 143-146) y su desarrollo a partir de allí de la angelología *teromórfica* ("Pteromorphic Angelology"); (Orlov, 2009b, pp. 831-842).

Se pretende realizar una genealogía del concepto de *idolatría* en los profetas bíblicos y en el ApAbr, a partir del constructo ontológico de la realidad social y humana que devela el concepto de *fetichización* en dicho corpus. Para tal fin, se va a utilizar el aparato crítico de la antropología marxista. A juicio del autor, Dussel y Žižek son expositores privilegiados para extraer la antropología marxista relacionada al problema de la *fetichización*, así como para observar su posible relación con la antropología judía. En este mismo sentido, se va a emplear la hermenéutica de Žižek sobre la ideología para entender la dinámica de las estructuras antropológicas que sustentan las infraestructuras de la realidad sociocultural. El objetivo es usar los resultados que la crítica bíblica permita extraer del análisis del tema de la idolatría en el ApAbr 1—8 y estudiarlos luego en el horizonte más general de la investigación sobre la crítica profética a esta. En este nivel de contraste es importante valorar las conclusiones de Sicre comparándolas con las de Dussel. Ambos hablan de justicia social, pero uno se aproxima desde la alteridad hebrea, mientras el otro, desde su particular lectura de los presupuestos semitas en la lectura de Marx. Una vez se tenga una visión de conjunto sobre la idolatría y los procesos de *fetichización* que en ella se desarrollan, se podrá utilizar el análisis de Žižek y su crítica de la distancia cínica posideológica.

De esta manera, el presente libro explora la introducción de conceptos y categorías de análisis filosófico en el estudio hermenéutico del ApAbr y algunos textos relevantes del corpus profético de la biblia hebrea. Al proceder de esta manera, el orden del trabajo tiene su importancia.

Primero se aplicarán los conceptos de la *crítica ideológica* y de la *máscara cínica* para entender el nivel ontológico en el que verdaderamente opera la crítica de la idolatría en el ApAbr. Es decir, pasando del nivel de la crítica moral y social, al ontológico. Aquí partiremos de la recepción de los conceptos mencionados en Sloterdijk (1983/2003), Dussel (2017) y Žižek (1898/2018). En este punto se tendrá cuidado de no incurrir en desplazamientos conceptuales ni anacronismos. En este sentido, se va a prestar mucha atención a la posible relación o conexión que puedan tener los textos de la tradición judía analizados con la tradición crítica del estoicismo y el epicureísmo, que se acercan mucho a la sospecha ontológica y política de la *fetichización*.

Con este método de trabajo se pretende establecer un diálogo entre los estudios del judaísmo del segundo templo (y la teología bíblica en general) con el análisis filosófico, para propiciar una mutua fecundación.

Capítulo 1



¿Fetichismo y alteridad en el *Apocalipsis de Abrahán*?

La idolatría en el ApAbr

En la investigación que se ha realizado sobre la composición de ApAbr se suelen identificar en el texto dos partes. La primera, compuesta por los capítulos 1 al 8, despliega un *midrás* sobre Abrahán y la idolatría;¹⁴ en la segunda parte, entre los capítulos 9 al 32, se trata la cuestión propiamente apocalíptica (Alvarado, 2009, p. 66; Kulik, 2004, p. 1; Rubinkiewicz, 1983, p. 681; Philonenko-Sayar y Philonenko, 1982, p. 416; y Turdeanu, 1972, pp. 153-180). De estas dos secciones solo la primera, la más antigua, reviste interés para el tema que trata la presente indagación. Conviene analizar cómo se desarrolla en sus capítulos iniciales la crítica de la idolatría.

¹⁴ Se emplea el término *midrás* en su significado de comentario sobre un personaje, un tema o un pasaje de la biblia hebrea. Sobre esta definición, véase lo dicho por Aletti et al. (2007, p. 121). Desde el siglo XIX este término es usado, junto con *hagadá*, para caracterizar el contenido de la primera sección del ApAbr. Sobre esto véase a Ginzberg (1913, pp. 212-213, tomo 1) y Kohler (1895, pp. 581-606).

Ya desde su inicio (ApAbr 1, 2) el texto ofrece una clave interpretativa por medio del nombre del ídolo de piedra llamado Marumat y de su significado. Según la lógica narrativa del *nomen est omen*, común a la literatura bíblica y aquella de las culturas del oriente mediterráneo en general (incluyendo la griega), con el nombre de los personajes de los relatos y sus mutaciones se transmite su destino, y se anticipa a la audiencia su destino al revelar su función y naturaleza en la narración global (Krašovec, 2010, pp. 55-83; Rose, 1992, pp. 1001-1011). En el pasaje estudiado, el nombre de los ídolos permite a los lectores anticipar su descalificación cultural y ontológica que será narrada en el relato. Esta estrategia narrativa parece ser usada como un recurso satírico con el cual, a modo de *leitmotiv*, en ApAbr 1—3 se presenta su crítica de los ídolos al revelarlos como divinidades sordas incapaces de ofrecer protección y, por tanto, artefactos de culto desvirtuados.

En ApAbr 1, 2 el término eslavo *Марумафъ* (*Marumaf*) es una transliteración del nombre griego *μαρουμαθ* que, a su vez, es la reproducción fonética del hebreo *מרמות*, probablemente proveniente de Miq 6,11 (*מרמה*) con el sentido de *engaño*.¹⁵

En el mismo pasaje (ApAbr 1, 1-4) se narra la consternación que experimenta Abrahán al analizar su valor cultural y naturaleza material (*φύσις*), esto es, tener peso y, por tanto, tener valor; es decir, tener *כבוד*. Este detalle es importante porque el texto informa que su objetivo es comprobar el valor de los ídolos, buscando “cuál de ellos era en verdad un dios poderoso” (ApAbr 1, 1).¹⁶ Por medio del juego con el signifi-

¹⁵ Para ver diferentes reconstrucciones del original semita y la (probable) etimología del nombre, véase a Kulik (2004, pp. 61-62). En esta investigación se seguirá la transliteración de los vocablos eslavos, mientras los hebreos y griegos se mantendrán en su grafía correspondiente por la poca familiaridad tanto en ambientes académicos como cultos con la grafía cirílica. Para dicha transliteración, se siguen las pautas de la Asociación Española de Profesionales de Lengua y Cultura Rusas (véase a Sánchez Puig y Alonso Cecilia, 2012, p. 12). Sobre las retrotraducciones griega y hebrea, véase a Alvarado (2009, p. 77), y Philonenko-Sayar y Philonenko (1982, p. 422).

¹⁶ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 77).

cado del nombre Marumat, su naturaleza material (estar hecho de piedra) y su desplome (la pérdida de su valor), el texto releva una estrategia de crítica satírica. El pasaje reza:

¹ Cierta día, puliendo yo los ídolos de mi padre Taré y los ídolos de mi hermano Nacor, me pregunté cuál de ellos era en verdad un dios poderoso. ² Yo, Abrahán, en el momento de ejercer mi oficio, cuando terminé los oficios del culto de mi padre Taré a sus dioses de madera y de piedra, de oro y de plata, de bronce y de hierro, habiendo entrado en su templo para el oficio, encontré que el ídolo de piedra llamado Marumat había caído boca abajo a los pies del ídolo de hierro Nacón. ³ Y sucedió que cuando lo vi, se turbó mi corazón. ⁴ Meditaba en mi espíritu que yo, Abrahán, no podía por mí mismo restituirlo a su lugar, ya que era más pesado que una gran piedra (ApAbr 1, 1-4).¹⁷

Resulta interesante notar que el eje de la sátira es ontológico. No se desacredita el valor de los ídolos por tener una naturaleza derivada de la actividad cultural humana, sino que, al contrario, se observa que su valor ritual viene dado por su naturaleza. Es notoria la descripción detallada que en ApAbr 1, 2 se hace de los elementos materiales con los cuales se elaboran los cinco ídolos del panteón de Taré y su disposición: de los que tienen menor resistencia, peso o valor se pasa a los más resistentes y, por ende, valiosos: Barisat (madera), Marumat (piedra), Nacón (hierro), Joabón (plata) y Zuque (oro). Este aspecto es esencial en el análisis de la crítica de la idolatría del texto que más adelante, en ApAbr 6, se despliega una crítica ontológica de la idolatría.

Pero ya desde ApAbr 2 se ofrece una crítica valiosa a la idolatría en la historia de los cinco ídolos que caen en el río Gur por un desafortunado accidente con unos mercaderes. Aquí se puede ver cómo Abrahán reflexiona sobre el valor ontológico de los demás ídolos del panteón de la casa de su padre, comparándolos, y de allí deduce una reflexión

¹⁷ Se sigue a Alvarado (2009) excepto en la frase final del v. 4 que él traduce así: "dado que era una gran mole de piedra" (p. 77). En esto se sigue la traducción de Kulik (2004, p. 9), quien entiende la preposición eslava *omъ* como traducción del griego *εκ*, tras el cual podría estar el arameo *גמי*. Este autor retrotraduce la frase así: "יב היה כבד מאבן גדולה" ("since he was heavier than a great stone", pp. 66-67).

teológica. A pesar de su naturaleza fuerte, por el valor de resistencia que tienen los materiales con los que están hechos, no satisfacen su función cultural protectora y, por tanto, son impotentes.

Lo esencial de la crítica de Abrahán es el carácter ontológico de su análisis. Siguiendo el hilo de su argumentación, afirma que tales dioses no son falsos por ser ídolos dedicados a deidades extranjeras, sino por su naturaleza, que no les permite actuar como protectores de otros o de sí mismos. A partir de este suceso, Abrahán expone en ApAbr 3 una crítica teológica que vale la pena citar:

¹ Al marchar entonces por el camino, se conturbó mi corazón y mi pensamiento iba errático en mí. ² Dije en mi corazón: “he aquí que Marumat cayó y no podía ponerse en pie en su templo, ni yo por mí mismo puede moverlo hasta que llegó mi padre y ambos lo levantamos y, sin que pudiéramos evitarlo, se le cayó la cabeza. ³ (Mi padre) la colocó sobre la piedra de otro ídolo que había hecho sin cabeza. ⁴ Y los restantes cinco ídolos que se rompieron al caer el asno no pudieron salvarse ellos mismos ni hacer daño al asno a pesar de que los había roto, ni sus restos salieron del río”. ⁵ Y me dije también en mi corazón: “si es así, ¿cómo podrá Marumat, el dios de mi padre, que tiene la cabeza de piedra y está hecho de otra piedra (diferente), salvar a un hombre, o escuchar su oración y retribuirla?”.¹⁸

En la lógica del texto hay algo diferente a la tradicional crítica del profetismo israelita a los ídolos basada en el presupuesto teológico del monoteísmo. Aquí se parte de un presupuesto ontológico. Estos ídolos no solo son ciegos o sordos a los clamores humanos, también están vacíos; estas son las categorías clásicas de la crítica del profetismo; inclusive, su naturaleza paradójica (haber sido hechos con materiales fuertes y, no obstante, estar indefensos) revela su engaño: no son realmente poderosos (*i.e.* divinos). Se considera, por tanto, que este es el *leitmotiv* de la *hagadá* sobre la idolatría en ApAbr 1—8.

¹⁸ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, pp. 78-79).

Al retomar los nombres de los ídolos, se puede comprobar, junto con Kulik (2003, pp. 228-232), su derivación filológica y la relación de algunos de ellos con divinidades semitas. Reviste interés para este estudio la etimología de los nombres de Nacón, Zuque y Barisat.

En la narración el ídolo Nacón (en eslavo *Najon*) es asociado con el hierro; su nombre deriva, según Kulik (2004, p. 63), probablemente del hebreo נכוך (“firmemente establecido”) y, pasando por el griego Ναχων. En este caso, la teoría del *omen nomen* juega un papel directo: su nombre no solo expresa su función ritual, esto es, ser un ídolo que ofrece estabilidad y confiabilidad, sino también su naturaleza: ser firme como el hierro. En Nacón, acto cultural y ontología están estrechamente conectados.

Con el ídolo llamado Zuque (*Zouje* en eslavo) se presenta el probable caso de una adaptación de una divinidad helenística nombrada en los papiros mágicos: Ζεωχ. Kulik (2004, pp. 88-90, 2003, p. 231, nota 18) deriva el nombre de la raíz semita *zh* (“estar orgulloso”) y nota la conexión con el significado de *Zouje* en eslavo (*Золые*): “dorado, de oro”. En este caso, no solo se ve la adaptación de las divinidades de un panteón a otro, sino que también se observa nuevamente la unión entre el valor cultural y la naturaleza de los ídolos. Es por esta unión que el tema exclusivamente teológico de la gloria (גבון, δόξα) de las divinidades adquiere una dimensión ontológica.

Como nota Orlov (2008, pp. 33-53), la idea de peso, que en eslavo se dice *тягота*, implica tanto la gloria de los ídolos (peso cultural) como el castigo que ellos infligen, es decir, su peso jurídico. En este sentido, su desvirtuación no solo tiene consecuencias sacramentales, sino también legales. En la crítica de ApAbr 1—8 se revela la pérdida de las funciones rituales y sociales de los ídolos, y se desnuda su verdadera

naturaleza: ser objetos a los que la idolatría agrega un valor ontológico que no tienen realmente, ser fetiches de una ideología que desnaturaliza la esencia divina y subyuga la humana.

En la lógica del texto, la gloria de los ídolos hace referencia a su valor, su peso, representado y revelado por sus nombres/naturalezas. En el fondo, más que ser fabricados a imagen de cierto numen, es su valor en el sistema cultural, es decir, su resistencia, la que les confiere su naturaleza (*i. e.* el material del cual están hechos) y, por tanto, su capacidad para proteger, lo que les confiere su gloria. Sobre este punto, en ApAbr 6 se presenta una crítica interesante que será discutida detenidamente más adelante. Por ahora conviene seguir el análisis de los nombres de los ídolos del relato.

El ídolo chef: la historia de Barisat en ApAbr 5

Por su retrotraducción del eslavo *Varysat* (Варисатъ) al griego (βαρησατ/θ), Kulik (2004, p. 63) y Orlov (2008, p. 39) suponen un original arameo: בר אשׂתא (“ardiente”; lit. *hijo del fuego*), que no solo uniría el nombre/destino del ídolo con el fuego, algo que es evidente en la narración, sino también con una divinidad ugarítica: *išt*, la diosa del fuego (Kulik, 2003, p. 229, nota 3).¹⁹

En la elección del ídolo ígneo para hacerlo pasar por una prueba de fuego existe una fina y muy elaborada ironía. El tema de la prueba de fuego asociada a la idolatría era ya un tema conocido en el judaísmo (Dn 3), pero en ApAbr 5 se pasa del tono polémico a la sátira abierta, algo al menos inusual en la crítica judía a la idolatría.

¹⁹ Según Eusebio de Cesarea (313/2011, *Preparatio evangelica*, 1, 10, 9), ya Filo de Biblos hablaba de tres dioses fenicios del fuego: Φωξ, Πυρ y Φλωξ. Sobre *išt* (o *išatu*), véase a Del Olmo Lete y Sanmartín (2003, p. 119). Watson (1999, p. 332) sugiere que *išt* era poco conocida y aparentemente no tenía una función en dicho panteón.

En la historia de la preparación de la comida para el padre de Abrahán se encuentra una narración con tono satírico. Al buscar la madera para alimentar el fuego, Abrahán encuentra entre las astillas un ídolo de madera con el nombre Barisat escrito en su frente. Al salir de la estancia, Abrahán deja al ídolo encargado de la preparación culinaria y, para tal efecto, lo acerca al fuego: “⁷ saliendo afuera para preguntar sobre la comida, arrimé a Barisat junto al fuego que se avivaba, diciéndole en tono conminatorio: ‘Barisat vigila para que no se apague el fuego hasta que yo regrese. Si se apagare, sóplale para que prenda’”.²⁰

Toda la narrativa sobre el dios del fuego que es transformado en chef está cargada con un tono de irreverencia. No solo se modifica la función del ídolo, sino que también se invierte su relación con el creyente y su estatus al recibir órdenes de este. La sátira llega a su clímax cuando regresa Abrahán y encuentra al ídolo de madera en llamas: “⁹ Partíendome de risa dije: ‘¡en verdad, Barisat, sabes avivar el fuego y guisar la comida!’”. Y más adelante, luego de quedar saciado su padre con la comida que le llevó, Abrahán remata:

*¹² Padre Taré, no bendigas a Marumat, tu dios, ni le alabes. Bendice mejor a Barisat, tu dios, pues por amor a ti se lanzó al fuego para cocer tu alimento (...)*¹⁴ ¡Grande es la virtud de Barisat! Haré otro hoy y mañana preparará mi alimento.²¹

Es importante resaltar que este nivel de sátira es atípico en la literatura profética que polemiza contra la idolatría. En la Antigüedad, la εὐσεβεία o el trato piadoso ante las divinidades era lo que se esperaba; el comportamiento religioso consistía en rendirles honor y darles gloria (Neusner, 1970). Incluso el Pablo del Areópago se toma con más seriedad y reverencia el trato con los dioses extranjeros (Jipp, 2012, pp.

²⁰ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 80).

²¹ Toda la cita de ApAbr 5, 9-14 se sigue en Alvarado (2009, p. 80).

567-588; Cédric Pardigon, 2008). Además de las mofas al dios chef, en el texto citado se invita a negar la alabanza a un dios (Marumat), y a menospreciar la virtud y el estatus del otro (Barisat) con un tono satírico notorio.

De una fuente judía se esperaría que trate al culto extranjero como falsa religión de forma polémica. Pero hasta en una polémica se toma en serio al otro culto, precisamente porque se le considera una amenaza o riesgo real, como pasa en Is 44, 9-20 o Sab 13—15. El trato vejatorio con tono sardónico para rebajar al culto extranjero a superstición es más característico de fuentes filosóficas griegas, como el cinismo y el epicureísmo. De hecho, existe una historia paralela a la de Barisat, el cocinero, en un pasaje de esta literatura. Se trata del relato sobre Diógenes el cínico quien, haciendo astillas un ídolo de Hércules, se prepara la comida y toma dicha obra, en tono sardónico, como su decimotercer trabajo (Alvarado, 2009, p. 67).

Primer caso paralelo: la sátira isaiana

Es importante desarrollar un análisis comparativo con otros textos de crítica de la idolatría que provengan de la biblia hebrea para establecer similitudes y diferencias respecto al texto que se está estudiando.

En Is 44, 9-20 se presenta un paralelo temático con ApAbr 5 que vale la pena observar. En el marco del discurso teológico sobre el monoteísmo radical yahwista, se presenta la crítica contra la idolatría (Is 44, 9-20), entre una proclamación del dogma monoteísta (Is 44, 6-8) y una confesión de fidelidad de Yahvé (Is 44, 21-23), seguida de una reflexión sobre la creación del mundo y la inmanencia divina en la historia (Is 44,

24-28).²² De la posición de la crítica en Is 44 se puede deducir la seriedad con la cual se toma a la idolatría: es una verdadera amenaza para el dogma monoteísta.

La crítica desarrolla un juicio sobre los artesanos fabricantes de ídolos, no sobre los objetos en sí mismos; sobre el proceso de *fetichización* o la práctica de los creyentes. Es un juicio teológico sobre la diferencia entre el culto a Yahvé y los otros cultos considerados vacíos y falsos. Esta es una diferencia importante con ApAbr 5.

En dicho juicio se diferencia entre el objeto en sí mismo y la labor humana, la del escultor (יצר־פסל, lit. *el que hace una imagen*) (Is 44, 9-11), del forjador (הרש, Is 44, 12) y del escultor tallista (הרש עצים, lit. *el tallista en madera*) (Is 44, 13-17). La naturaleza de los ídolos no es analizada en sí misma, sino como resultado de una industria, de un comercio religioso. En un fragmento de la crítica claramente se establece este aspecto socioeconómico: “¿Quién modela un dios o funde un ídolo, sin esperar ganancia?” (Is 44, 10).²³

Dada la diferencia entre el ídolo y su proceso de fabricación, se puede ver que este es un instrumento al servicio de un culto y su mercado, un objeto en el cual se ha objetivado la divinidad sin vida ni poder propios diferentes al de un referente simbólico. Esto se puede ver en su descripción del proceso de fabricación:

¹⁴ Corta la madera de cedro, escoge un roble o una encina y los deja crecer entre el resto de los árboles del bosque; o planta un pino que la lluvia hace crecer. ¹⁵ Y después sirven para que la gente haga fuego. Echan mano de ellos para calentarse; o encienden lumbre para cocer pan; o hacen un dios,

²² En la interpretación de la sección de Is 44, 9-20 se tienen en cuenta las opiniones de comentaristas y críticos como Friesen (2009, pp. 265-270) y su explicación del desarrollo del monoteísmo radical, y a Blenkinsopp (2000, pp. 238-242), Whybray (1983, pp. 58-60) y Westermann (1969, pp. 144-152) sobre la crítica de la idolatría.

²³ En adelante, todas las traducciones de pasajes bíblicos se harán desde la Biblia de Jerusalén (2009), pero se contrastarán con las ediciones críticas hebrea (Elliger & Rudolph, 1997) y griega o Septante (Rahlfs y Hanhart, 2006).

al que se adora, un ídolo para inclinarse ante él.¹⁶ Quema uno la mitad, asa carne sobre las brasas. También se calienta y dice: “¡ah! ¡Cómo me caliento mientras contemplo el resplandor!”.¹⁷ Y con el resto hace un dios, su ídolo, ante el que se inclina, le adora y suplica, diciendo: “¡Sálvame, pues tú eres mi dios!”. (Is 44, 14-17)

En el pasaje la diferenciación es tan directa que, al contrario de ApAbr 5, en el cual la misma madera que se usaba para el ídolo sirve para alimentar el fuego, aquí se distingue una parte de la madera para suplir la función cultural en la fabricación del ídolo y otra parte es destinada para el fuego. Por esta razón la sátira en ApAbr 5 es tan potente en tanto no hay distinción entre los usos del ídolo. Si su naturaleza es la madera, puede alimentar al fuego, que lo subsume mostrando que es una naturaleza más poderosa. Sobre esto trata ApAbr 6.

Asimismo, es evidente la diferencia ontológica entre el ídolo y la divinidad representada. El ídolo, por su naturaleza, estructura ontológica y devenir (φύσις) no puede ser origen o causa metafísica; por ello resulta absurdo tomarlo como tal y otorgarle un honor (כבוד) que no le corresponde según su naturaleza. Aún más lamentable es conocer su proceso de fabricación. Por esto el autor de la crítica se siente autorizado a juzgar con dureza a quienes obran así: “Pero todos sus devotos quedarán abochornados, lo mismo que sus artífices, que no son más que hombres; se reunirán todos y comparecerán; y todos temblarán avergonzados” (Is 44, 11). Su juicio es tan severo que no parece concebir esperanzas en los que así actúan: “A quien se apacienta de ceniza, su mente ilusa lo extravía. No salvará su vida. Nunca dirá: ‘¿No será algo engañoso lo que tengo en la mano?’” (Is 44, 20).

El escepticismo del texto proviene de la convicción sobre el éxito del proceso ideológico. La fuerza de la *fetichización* del poder soteriológico del culto es su garantía: el creyente nunca saldrá de su red, nunca despertará para cuestionar el mecanismo de transferencia de valor.

Pero también es claro que la *fetichización*, aunque alienante, no es absoluta, ya que permite diferenciar entre el proceso de fabricación y su valor actancial en el culto; es decir, entre su función en la esfera sagrada y aquella otra en la secular. La madera sigue siendo tal en la vida cotidiana y el ídolo sigue siendo sagrado, aunque sea de madera. No se ha divinizado la madera (toda la madera), solo el trozo que funciona como ídolo. En otras palabras, este sigue siendo un elemento en su proceso de instrumentalización para uso sagrado.

Por otro lado, en esta actitud frente a la idolatría no hay espacio para la llamada a la conversión; quien juzga de esta manera a los ídólatras, no ve esperanzas en ellos para llamarlos a la conversión, para despertarlos.

Segundo caso paralelo: la diatriba de la sabiduría

También en Sab 13, 12-16 se puede encontrar otro pasaje paralelo a ApAbr 5. En este caso, en la biblia griega judía. El tono y sentido de su crítica es similar al visto en Is 44, 9-20, pero con algunas diferencias:

¹² Con los desechos de su obra se prepara una comida con la que se sacia. ¹³ Y el desecho de todo, que no sirve para nada, un palo torcido y lleno de nudos, lo coge y lo talla en sus ratos de ocio, lo modela con la destreza adquirida y saca la imagen de una figura humana ¹⁴ o la copia de cualquier vil animal. Lo embadurna de minio, pinta su cuerpo de rojo y recubre todos sus defectos. ¹⁵ Luego le prepara un nicho digno y lo coloca en la pared asegurándolo con hierros. ¹⁶ Para que no se caiga toma sus precauciones, sabiendo que no puede valerse por sí mismo, pues es una imagen y necesita ayuda. (Sab 13, 12-16)

Lo primero que se nota es un nivel más filosófico de reflexión, como cabría esperar de un texto sapiencial judío. Lo llamativo es que el plano no es ético o moral, algo usual en los textos filosóficos de tradición religiosa, sino estético y epistemológico.

En el v. 13 se habla de la destreza aplicada en el proceso de fabricación del ídolo. La frase griega traducida es: ἐμπειρία συνέσεως, que literalmente significa *destreza adquirida por experiencia*. Este aspecto no fue considerado en la crítica isaiana ni en ApAbr 5. De la misma forma, en Sab 13, 16 se indica el grado de conocimiento (οἶδα) de la naturaleza frágil de la imagen y su necesidad de cuidados. En este caso, podría preguntarse si se está ante un texto cínico, en el sentido sloterdijkiano y, por tanto, ante una alienación ideológica similar: el orfebre de ídolos no solo sabe que este no es un numen, solo una imagen, sino que, además, ¡actúa como si no lo supiera, como si fuera un adorador!²⁴

Este texto está enmarcado en una crítica general de la idolatría desarrollada en Sab 13—15 (Vílchez Líndez, 1990, pp. 346-408; Winston, 1979, pp. 247-293). Dicha crítica se dirige contra la divinización del cosmos y sus fuerzas (13, 1-9), el culto a los ídolos (13, 10—15, 13) y el culto a los animales (15, 14-19). La diatriba contra los ídolos es el tema que más espacio ocupa en las consideraciones contra la idolatría.

Como se indicó en el comentario sobre el pasaje de Sab 13, 12-16, uno de sus rasgos diferenciadores es la preocupación por la dimensión estética del culto a los ídolos. Este tema ya aparece poco antes en Sab

²⁴ En la concepción clásica de ideología, esta se entiende como falso reconocimiento de las condiciones sociales mismas. Esta concepción está expuesta en la formulación de Marx (1867/2014): "sie wissen das nicht, aber sie tun es" [no lo saben, pero lo hacen] (p. 74). Sloterdijk (1983/2003) señala que la ideología hoy en día opera en un nivel cínico, invirtiendo la formulación marxista, que se expone muy bien en la síntesis "de espejo" elaborada por Žižek (1989/2018): "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así lo hacen" (p. 57). Es decir, Sloterdijk revela la manera de operar de la ideología: a través de una máscara cínica, en la cual el cínico es consciente, como dice Žižek (1989/2018), "de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara" (pp. 56-57). Esta máscara cínica bajo la cual actúa la ideología banaliza la crítica de esta, desactivando su capacidad de transformar las supraestructuras de la sociedad.

13, 11: “Un carpintero tala un árbol apropiado, monda con destreza toda su corteza, lo labra con finura y fabrica un objeto útil para usos comunes”.

Aquí se da una valoración positiva a la acción estética. La capacidad transformadora embellece la vida con su uso útil. Evidentemente se refiere a la producción de objetos profanos que se destinan a las actividades sociales, económicas y culturales de la comunidad. La acción estética no es buena ni mala *per se*, sino por su finalidad, que puede ser nociva, como en el caso de la fabricación de ídolos. Esta teleología negativa de la estética de la idolatría tiene su continuación más adelante, en Sab 14, 18-21:

¹⁸ La ambición del artista contribuyó a extender este culto incluso entre quienes no lo conocían; ¹⁹ pues éste, queriendo complacer seguramente al soberano, alteró con su arte el parecido para embellecerlo, ²⁰ y la multitud, seducida por el encanto de la obra, tomó entonces por objeto de culto al que poco antes honraba como hombre. ²¹ Y esto se convirtió en trampa para los vivientes, pues los hombres, esclavos de la desgracia o de la tiranía, dieron el nombre incomunicable a piedras y maderos.

En este pasaje, que está al final de la sección donde se discute el origen del culto a los ídolos (Sab 14, 12-21), se expone el valor estético y su industria, que pervierte las condiciones sociopolíticas de la comunidad. Su capacidad de alteración de la realidad para crear otra con la cual se desarrolle una propaganda política es evidente en las frases “alteró con el arte [ἐξεβιάσατο τῇ τέχνῃ] el parecido para embellecerlo” (v. 19), “y esto se convirtió en trampa [ἔνεδρον] para los vivientes” (v. 21), así como con la presencia del verbo seducir [ἐφέλω, lit. *arrastrar*] (v. 20).

En esta forma de entender la función social de la estética se puede ver la influencia del estoicismo y su interés en la contemplación como forma de perfeccionar las virtudes.²⁵ En este sentido, el autor de Sab estaría juzgando como hombres corrompidos a los artistas fabricantes de ídolos; no son cínicos, sino tan solo personas a las cuales les falta ejercitar la virtud (*i. e.* honradez) en su producción estética.

Otro es el juicio que se profiere sobre aquellos hombres que divinizaron el cosmos y sus fuerzas en Sab 13, 8-9: “⁸ Pero, con todo, ni siquiera éstos son excusables, ⁹ porque, si fueron capaces de saber tanto que pudieron escudriñar el universo, ¿cómo no encontraron antes a su Señor?”.

A estos hombres tampoco se los trata de cínicos, sino solo de incapaces de profundizar en su investigación de la teología natural. Esta incapacidad es nombrada como: “necedad por naturaleza” [μάταιοι] (Sab 13, 1).

Pero, en general, para el autor, independientemente de sus matices, toda la idolatría es cínica, ya que ella pervierte el orden social y jurídico de la comunidad como consecuencia del desorden teológico. Esto es abordado por el autor en su reflexión sobre las consecuencias del culto a los ídolos:

²² Luego, no les bastó con errar en el conocimiento de Dios, sino que, debatiéndose en duro conflicto por la ignorancia, llamaron paz a tan graves males. ²³ Así, celebrando iniciaciones infanticidas, misterios secretos o delirantes orgías de ritos extravagantes, ²⁴ ya no mantienen puros ni vidas ni matrimonios, sino que se matan a traición unos a otros o se humillan con adulterios. ²⁵ Todo es un caos de sangre y muerte, robo y fraude, corrupción, deslealtad, desorden, perjurio, ²⁶ confusión de los buenos, olvido de la gratitud, contaminación de

²⁵ Para Vélchez Líndez (1990, p. 381, nota 23), el autor del texto sigue las ideas de Evémero (él lo cita como Euhémeros), para quien el culto a los dioses es una forma elaborada de la apoteosis de los héroes y las personalidades políticas. Según Guttman (1964, p. 23) las ideas del filósofo estoico Posidonio son usadas en la polémica contra los ídolos en Sab. No se podría descartar ninguna de las dos influencias, dada la presencia de ambos motivos en el pasaje.

las almas, inversión de sexos, desorden matrimonial, adulterio y libertinaje.²⁷ Porque el culto a los ídolos sin nombre es principio, causa y fin de todos los males. (Sab 14, 22-27)

La última frase es tajante: el origen de todos los males es la idolatría. ¿Es la razón de esta disrupción del orden establecido por la naturaleza (social y antropológica)? El autor de Sab la encuentra en la inversión cínica, es decir, un problema epistemológico y antropológico. Al actuar cada individuo como si no supiese (usando la máscara cínica), obra sin miedo a las consecuencias, ya que no las sufrirá porque la estructura sagrada está vacía. La sociedad pierde la inocencia teológica y, con ella, el orden sociopolítico se degenera. Esto se dice claramente en la continuación del pasaje:

²⁸ Pues o se divierten frenéticamente, o profetizan mentiras, o viven en la injusticia, o perjuran con ligereza.²⁹ Como confían en ídolos sin vida, no temen que el jurar en falso les pueda perjudicar.³⁰ Pero un doble castigo les aguarda: por hacerse una idea falsa de Dios, al entregarse a los ídolos, y por jurar injustamente y con engaño, despreciando la santidad.³¹ Porque no es el poder de aquellos por los que juran, sino el castigo de los que pecan, quien persigue siempre las trasgresiones de los malvados. (14, 28-31)

Pero este despertar epistemológico de la inversión cínica que opera en el mecanismo ideológico de la idolatría está planteado en el plano religioso y se entiende como infidelidad. Así, la crítica de la idolatría en Sab 13—15 no es *antifetichista*, sino teológica, y no consiste en el desmonte de la infraestructura ideológica, sino en la reconversión del plano religioso: en la correcta adoración a la divinidad verdadera. Y no podría ser de otra forma, pues dicha crítica se formó en una sociedad regida por el paradigma teocéntrico, y no por el poscristiano de Marx, Sloterdijk y Žižek. Esto se lee claramente en el pasaje en el que se reflexiona sobre el origen del culto a los ídolos, en Sab 14, 12-17:

¹² La invención de los ídolos fue el comienzo de la infidelidad; su descubrimiento, la corrupción de la vida. ¹³ No los hubo al principio ni siempre existirán; ¹⁴ por la vanidad de los hombres entraron en el mundo y, por eso, está decidido su rápido fin. ¹⁵ Un padre atribulado por un luto prematuro encarga una imagen del hijo malogrado; al hombre muerto de ayer, hoy como un dios le venera y transmite a los suyos misterios y ritos. ¹⁶ Luego, la impía costumbre, afianzada con el tiempo, se acata como ley. ¹⁷ También por decretos de los soberanos recibían culto las estatuas. Unos hombres que, por vivir apartados, no les podían honrar en persona, representaron su lejana figura encargando una imagen, reflejo del rey venerado; así lisonjearían con su celo al ausente como si presente se hallara.

En Sab 13—15 hay una clara crítica ideológica contra la idolatría, ya que se la denuncia como sistema de opresión al servicio de un interés hegemónico y se reconoce su estructura fetichista; incluso se tiene cierta preocupación por la dimensión estética, pero no hay una argumentación ontológica. Para observarla, es necesario volver a la narración del ApAbr.

La superioridad del fuego y la subsunción de todos los στοιχεῖα en ApAbr 6—7

Al retomar la escena en la que se alababan las destrezas del ídolo chef, Barisat, el relato pasa de la sátira a la argumentación ontológica:

¹ Yo, Abrahán, cuando oí tales palabras de mi padre (“¡grande es la virtud de Barisat! Haré otro hoy y mañana preparará mi alimento”), me eché a reír en mi fuero interno, pero gemí en el dolor y en la cólera de mi alma. ² Dice: “¿cómo, pues, puede ser auxiliador de mi padre lo creado por él, unos ídolos fabricados? ¿o su cuerpo se habrá sometido a su alma, el alma a su espíritu y el espíritu a la insensatez y a la ignorancia?”. (ApAbr 6,1-2)²⁶

²⁶ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 80).

Llama la atención el cambio en Abrahán, pues pasa de tener una actitud de filósofo cínico que se burla sardónicamente de la superstición (como la de Diógenes con el ídolo de Hércules), a tomarse en serio la idolatría como problema. En este sentido, se tiene un Abrahán con un tono más profético y sapiencial frente al tema. No obstante este cambio en el tono, se mantiene cierta perspectiva filosófica en el pasaje, especialmente visible en el orden de la estructura antropológica, que en ApAbr 6, 2 es descrita según la tradición estoica, pero en sentido inverso: cuerpo, alma, espíritu (*minor ad maior*), reflejando el desorden en el pensamiento y la actuación del adorador de ídolos.²⁷

En seguida Abrahán inicia una crítica de la idolatría usando una serie de razonamientos ontológicos, fijándose en la naturaleza de los ídolos: primero en su jerarquía según su material (ApAbr 6), y luego en la pureza y fuerza de los elementos (στοιχεῖα) que conforman su naturaleza; es decir, en su principio ontológico (ἀρχή):

⁴ Padre Taré, si alabas a cualquier ídolo de éstos, desvarías en tus pensamientos. ⁵ He aquí que los ídolos de mi hermano Nacor que se alzan en un templo santo son más dignos de veneración que los tuyos. ⁶ He aquí que Zuque, el dios de mi hermano Nacor, es más digno de veneración que Marumat, tu dios, pues está hecho de oro, que es más apreciado por los hombres, y si se deteriora por los años, se puede recomponer. ⁷ En cambio Marumat, si se altera o se rompe, no se renovará, porque es de piedra. ⁸ ¿Y qué decir del dios Joabón, que se alza junto a Zuque? ⁹ El propio Barisat se quemó con el fuego, se convirtió en ceniza y ya no hay nada de él. ¹⁰ Y tú dices: "¡Hoy haré otro y mañana preparará mi comida!". Pereció en la perdición. (ApAbr 6, 4-10)²⁸

El razonamiento aplicado en el análisis elaborado por Abrahán es ontológico y deductivo. Abrahán reflexiona sobre la bondad y la fuerza (ἀρετή) de los ídolos de su hermano Nacor, y los encuentra mejores que los de su

²⁷ Kulik (2004, pp. 84-85) piensa que la influencia es platónica e identifica a Filón de Alejandría (Philo, ca. s. I e.c. /1981, I, 12-13) como su posible fuente, aunque también señala que esta estructura tripartita era conocida en la literatura rabínica.

²⁸ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, pp. 80-81).

padre porque las propiedades de los metales con los que están hechos son más excelentes: el oro es más resistente que la piedra o la madera. Pero este tipo de razonamiento, se debe insistir en esto, no es usual en la crítica de la idolatría en la tradición judía.²⁹ Esta suele basarse en el privilegio del monoteísmo radical y, por tanto, en una crítica teológica a la política, como en el caso del libro de profeta Amós, entre otros, quienes denuncian como divinización la adoración al poder militar extranjero. Esto se abordará con detenimiento en el próximo capítulo. Por ahora importa fijarse en el argumento final presentando en ApAbr 6, 8-10, pues está basado en el principio de subsunción que tiene el fuego.

Dotar de esta naturaleza y acción (*i. e.* subsumir) al fuego, bien podría hacer pensar en la doctrina de la ἐκτύρωσις estoica como modelo metafísico que se sigue en el texto.³⁰ Sobre este aspecto gira el resto del relato en ApAbr 7:

Por tanto, digo: “el fuego es más digno de veneración que las imágenes, pues las cosas que no están supeditadas a nada, se supeditan a él, que se mofa de todo lo que perece sin dificultad en su ardor. Sin embargo, a éste no llamaré dios, pues está subordinado a las aguas. (ApAbr 7, 1)³¹

La línea argumentativa de subsunción invierte el análisis clásico del ἀρχή que va de lo compuesto a lo simple. En la metafísica del relato parece operar una lógica de *maior ad minor potestas*: fuego → agua → tierra → luz (sol, luna y estrellas) → oscuridad (noche). Dice en ApAbr 7, 2-5:

²⁹ Si bien Sommer (2016, pp. 254-255) indica la discusión sobre los ídolos girando en torno a los materiales, no identifica las fuentes filosóficas de dicha polémica (*Götzenpolemik*), más allá de citar a Filón (Philo, ca. s. I e.c./1985, 3-5; Philo, ca. s. I e.c./1998, 53) y al *Corpus hermeticum*. En ninguno de los autores consultados fue posible rastrear dicha identificación.

³⁰ La ἐκτύρωσις es la doctrina regida por la idea del eterno retorno de todas las cosas. Según Jaeger (1947/1997, pp. 124 y siguientes), la doctrina estoica de la ἐκτύρωσις surge de una incorrecta comprensión de la teología heracliana de la unidad del mundo a través de la transformación. Heráclito sostenía que el fuego expresa la permanente transformación del cosmos, creando una unidad entre opuestos, donde todos son “todo en uno”. Asimismo, Jaeger afirma que la doctrina estoica de la ἐκτύρωσις: “se infirió de sentencias como ésta: ‘Todas las cosas se cambian por el fuego y el fuego por todas las cosas, lo mismo que las mercancías por oro y el oro por mercancías’ (B 90). Este cambio está sin embargo ocurriendo siempre en el mundo” (p. 124). Por otro lado, el motivo del fuego presente en la argumentación de la polémica contra los ídolos hace pensar a Sommer (2016, pp. 254-255) en un contexto egipcio del pasaje, y cita incluso la apocatástasis de 2Pe, pero sin anotar nada sobre la ἐκτύρωσις estoica.

³¹ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 81).

² Así pues, más dignas de veneración son las aguas, pues vencen al fuego y nutren la tierra. Sin embargo, a éstas tampoco llamaré dios, pues al filtrarse por la tierra, se someten a ésta. ³ Así pues, más digna de veneración llamaré a la tierra pues vence a la esencia y la abundancia de las aguas. Sin embargo, tampoco la llamaré dios, pues es reseca por el sol y está destinada al uso del hombre. ⁴ Más que a la tierra, llamaré digno de veneración al sol, pues con sus rayos ilumina el universo y las diferentes atmósferas. Pero ni siquiera a éste le consideraré como dios, pues su curso es oscurecido por la noche o las nubes. ⁵ Por lo mismo, tampoco invocaré como dios ni a la luna ni a las estrellas, pues también ellas, en su tiempo, la noche, oscurecen su luz.

En ApAbr 7, 4-5 parece darse una incoherencia argumentativa. En el v. 4 se afirma que el sol es subsumido por la noche o por las nubes, y luego, en el v. 5, Abrahán dice que tampoco adorará la luna y las estrellas porque la noche las oscurece. En realidad, el autor presenta la subsunción de la luz (sol, luna y estrellas) por la oscuridad (noche), estableciendo la superioridad de la última sobre todos los demás elementos.

De esta manera, parece que la lógica que rige la metafísica del pasaje está dirigida por la subsunción, entendida como el sometimiento (ApAbr 7, 2) y vencimiento de los elementos; incluso la evaporación del agua (ApAbr 7, 3) y el oscurecimiento (ApAbr 7, 4) de la luz son entendidos bajo esta categoría. Este principio de subsunción es extraño a la tradición metafísica griega, en la cual el ἀρχή se establece por los principios de origen, derivación, simpleza y composición (Aristóteles, ca. s. IV a.e.c./2014, V, 1, 1012b34-1013b1). Esta argumentación basada en razonamientos ontológicos llega hasta ApAbr 7, 5. Desde el v. 6 se sigue una reflexión típica de la teología judía de la creación:

⁶ Oye, Taré, padre mío, buscaré ante ti al dios creador de todo, no a ídolos inventados por nosotros. ⁷ ¿Quién es o cuál de ellos es el que empurpuró los cielos, el que doró el sol, el que iluminó la luna y con ella a las estrellas, el

que secó la tierra en medio de aguas abundantes, y el que a ti mismo te dio el don de la palabra? ¡Que se manifieste a nosotros Dios por sí mismo! (ApAbr 7, 6-7)³²

Aquí ya no se sigue una lógica de subsunción, sino una de capacidad de generación (γένεσις).³³ La subsunción no revela el punto cero causal, sino que marca el poder de renovación que tiene la destrucción. Ninguna de las στοιχεῖα tiene la capacidad de autogenerarse, por ello no son superiores; solo el poder creador es superior y a él se le debe adorar.

Al final del *midrás* sobre la idolatría, se pasa de la faceta metafísica de Abrahán (primero más cínico y luego más estoico), al filósofo de la creación. De hecho, en ApAbr 8 se presenta la figura de Abrahán como modelo de filósofo natural que tiene la tradición filosófica del judaísmo, al cual se le revela el dios verdadero en una teofanía punitiva, más propiamente, una *pirofanía*, con la cual se responde a su inquietud sobre el culto verdadero.

El “Abrahán filósofo” de la tradición

En las tradiciones judía, cristiana e islámica Abrahán es visto como el padre de la fe y del monoteísmo.³⁴ Pero en la tradición filosófica judía y la rabínica también es visto como un filósofo que llega a la fe

³² Se sigue la traducción de Alvarado (2009, pp. 81-82).

³³ Se debe recordar que en el pensamiento helenista los conceptos de origen (γένεσις) y naturaleza (φύσις) estaban relacionados. La φύσις era el surgir y desarrollarse de toda la realidad viva, así como la realidad subyacente a los seres de nuestra experiencia. Ya Aristóteles (ca. s. IV a.e.c./1995, II, 1, 193b12) indicaba tal dirección en la interpretación de la palabra φύσις cuando afirmaba que: “La naturaleza [ἡ φύσις; *i. e.* el origen, desarrollo] entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza [εἰς φύσιν; *i. e.* la naturaleza de las cosas].” Sobre esta interpretación, véase a Jaeger (1947/1997, p. 199, nota 5).

³⁴ Véase la lista de lugares ofrecida por Nickelsburg (1998, p. 151, nota 1). Allí aparecen las siguientes referencias, importantes para ampliar la figura y el valor de Abrahán desde las fuentes judías y que se dejan consignadas para su valoración: Gen 11—26; 49,30-31; Sir 44,19-21; 1Mac 12,19-23; Lc 16,19-31; Jn 8,33-59; Hch 7,1-17; Rom 4; Gál 3,6-29; Heb 6,13—7,10; Stg 2,21-24; 4Mac 13—20; ApAbr; TestAbr; Jub 11—23; Ps Eupolemo; Artapanos; 2Bar 57; 1Hen 93,5; 3Hen 44; OrSib 2,246; Filón (el poeta); AntBib 6—8; 23,4-8; 32,1-4; TestS, TestLev 12; TestJud 25,1; TestBenj 10,4-6; Filón, *Abr; Migr*; Josefo, *Ant*, 1, 148-256; 1QapGen 18—22; CD 3,2. Ginzberg (1913, pp. 183-308, tomo 1) y Strack y Billerbeck (1928, 171, nota 68) ofrecen las fuentes rabínicas e islámicas.

verdadera por medio de la observación del cosmos; es decir, Abrahán es comprendido como un filósofo estoico que usa la teología natural en su análisis metafísico (Ginzberg, 1913, pp. 212-213).

Al tener como consecuencia de su práctica filosófica el descubrimiento del culto verdadero, la figura del Abrahán metafísico se solapa muchas veces con aquella del Abrahán converso y prosélito. Esta imagen es alimentada por el recuerdo del origen pagano de Abrahán y su familia (Gen 11, 31). Como señala Nickelsburg (1998, pp. 151-175), esta forma de presentar a Abrahán permitió al judaísmo desarrollar un discurso proselitista de superioridad moral e intelectual con los otros cultos de las sociedades helenísticas y grecolatinas del mediterráneo oriental (Strack y Billerbeck, 1922, pp. 906 y 933; 1926, pp. 188, 195-196, 215, 340 y 645). Pero también permitió al judaísmo ingresar en el campo filosófico al congregar no solo a un grupo significativo de representantes adscritos a varias escuelas muy populares en el mundo helenista, como el estoicismo, el platonismo, el cinismo y el epicureísmo, sino también al crear una tradición filosófica.

El judaísmo aportó al repertorio de la filosofía helenística en los campos de la moral, la teodicea, la libertad y la providencia, y también a la cosmología (así también Carmy & Shatz, 1997, pp. 10-29).³⁵ De hecho, en la historia de la filosofía en general, se entiende que la naturaleza de la filosofía judía es ser una filosofía religiosa, una filosofía del judaísmo.

Según Guttman (1964, pp. 3-18), en esta filosofía se parte de una concepción ética de la personalidad de Dios (especialmente en el profetismo), para entender a Dios como una voluntad histórica que rige el

³⁵ Como señala Winston (1997, pp. 30-48), el judaísmo helenista estuvo influido y aportó en varias escuelas. Por ejemplo: *Qohelet* (cinismo), *Siracida* (estoicismo), *Sabiduría* (platonismo medio y estoicismo), *4 Macabeos* (platonismo medio y estoicismo, con el martirio visto como ataraxia), Pseudo Aristeas (pitagorismo), Aristóbulo (platonismo medio y estoicismo), y Filón de Alejandría (platonismo medio). En general, Guttman (1964, pp. 19-32) coincide con esta caracterización, pero aclara que en *Qohelet* se da una influencia de temas de la filosofía popular que no son tratados sistemáticamente, y que en *Sabiduría* el tipo de estoicismo que se manifiesta es cercano al de Posidonio.

cosmos, y no como una sustancia impersonal que se esconde tras él o en él.³⁶ Ante una concepción de Dios como voluntad personal histórica, se desarrolla una antropología de la libertad. A un desear bondadoso que otorga libertad corresponde una ética de la alteridad. Pero esto se desarrolla con el tiempo, como en el caso de la fenomenología de Lévinas (1971/2016, pp. 25-112).³⁷

El repertorio de temas del judaísmo helenista se centra en la apología y la adaptación de instituciones centrales, como el *sabbat*, al pensamiento estoico. Este es el caso del filósofo judío Aristóbulo.³⁸

Otro estoico judío fue Lucio Anneo Cornutos. Dentro del repertorio ternario clásico de temas del estoicismo (ética, física, lógica), en su *Teología helénica*, Cornutos trata sobre dialéctica, lógica, retórica, física y ética. Él considera al fuego y al sol como las partes más importantes del cosmos (Cornutos, ca. s. I e.c./2018, pp. 55-57). En esto reflexiona dentro de la tradición estoica (SVF 1, 134; 2, 773, 775),³⁹ y es una fuente muy útil para entender el origen de las ideas de ApAbr 6—7, y su relación con el estoicismo, sobre todo por ser un autor contemporáneo al texto (mediados del siglo I e.c.). En especial, Cornutos consideraba que el caos es fuego, de él deviene todo y hacia él vuelve todo.⁴⁰ En este sentido, la inclusión de este tema en la sátira a los ídolos de ApAbr se coordina con la filosofía de Cornutos, haciendo verosímil la presentación de Abrahán como un filósofo de tipo estoico.

³⁶ Para Guttman (1964) la filosofía judía es el resultado de la interacción y apropiación de concepciones y temas de las escuelas helenísticas. Él señala que “the Jewish people did not begin to philosophize because of an irresistible urge to do so. They received philosophy from outside sources and the history of the successive absorptions of foreign ideas which were then transformed and adapted according to specific Jewish points of view” (p. 3).

³⁷ Este aspecto también lo resalta mucho Dussel (1969).

³⁸ Entre los fragmentos de su obra que han llegado, se encuentran aquellos que tratan sobre la preexistencia y superioridad judía respecto a la filosofía griega (fragmentos 1-3; Holladay, 1995, pp. 134-175) y aquellos que presentan al *sabbat* como ataraxia, donde el descanso religioso es traducido como descanso de las pasiones (fragmento 5; Holladay, 1995, pp. 176-197, especialmente las pp. 180-181); una clara lectura antropológica y psicológica de un motivo cultural.

³⁹ A causa de una convención establecida en el ámbito académico de la filosofía, se utiliza esta sigla para abreviar la monumental recopilación de fuentes estoicas de von Arnim (1964).

⁴⁰ Cornutos toma la imagen mítica de Hesíodo. Esta era común en el estoicismo (SVF 2, 526; y Diógenes Laercio, ca. S. III e.c./2007, 7, 137).

También en los historiadores judíos del helenismo se encuentran varios autores que conocen tradiciones hagádicas, como Eupolemo y el Pseudo-Eupolemo (Holladay, 1983, pp. 93-156 y 157-187). Pero entre estos cronistas no se desarrolla la figura de Abrahán el filósofo, sino del astrólogo, como en la obra de Artapanos, de la cual solo llegaron tres fragmentos (Holladay, 1983, pp. 189-243).

Pero los dos autores del judaísmo helenista que más destacan son el filósofo del platonismo medio, Filón de Alejandría,⁴¹ y el historiador Flavio Josefo; ambos contemporáneos al ApAbr. Filón de Alejandría se aleja del Abrahán astrólogo de los cronistas judíos y retoma el Abrahán filósofo. En dos de sus obras trata directa y exclusivamente sobre su figura: *De migratione Abrahami* (en adelante *Migr.*) (Philo of Alexandria, ca. s. I e.c./1985, pp. 132-267) y *De Abrahamo* (en adelante *Abr.*) (Philo of Alexandria, ca. s. I e.c./1984, pp. 4-135). Para este metafísico, ni el mundo ni su alma (κόσμου ψυχήν) son la divinidad primordial.

En *Migr.* Filón lee alegóricamente el dato biográfico de salir de Ur de Caldea como una metáfora antropológica para *salir del* mundo sensorial, entendiendo el cuerpo como patria. Para Filón, el culto verdadero pasa por abandonar el mundo sensorial, ya que este consiste en una relación intelectual con Dios; la idolatría es entendida como el culto confuso y errado que se realiza con la mediación sensorial.

También en *Abr.* se interpreta la migración como una salida del mundo sensorial, pero se resalta la dimensión psicológica: es una migración de la mente (*Abr.*, 66-68; Philo, ca. s. I e.c./1984, pp. 36-37), y la dimensión epistemológica/mística: es un conocimiento de Dios según la tradición de la teología natural estoico-platónica (*Abr.*, 68-88; Philo, ca.

⁴¹ Sobre la figura y el pensamiento de Filón, en especial su teología y su conexión con la teología negativa de la tradición platónica, véase a Hernández Valencia (2020, pp. 1-25).

s. I e.c./1984, pp. 38-49). Aquí enfatiza Filón que el paso de la idolatría al culto verdadero es el paso del conocimiento sensorial, sometido por el cuerpo, al conocimiento intelectual, dirigido por el espíritu.⁴²

En la obra de Flavio Josefo, Abrahán es el primer filósofo físico y teólogo natural, ya que es el primero en declarar que el creador del universo es uno, y que el sol, la luna y las estrellas no tienen poder inherente (*Ant.*, I, 154-160; Josephus, ca. s. I e.c./1961, pp. 76-81). Pero hay más: para Josefo, Abrahán es una suerte de arsenal de propaganda proselitista (Feldman, 1968, pp. 143-156).

Él es el modelo de estadista, una suerte de Pericles judío; pero también un modelo de oratoria y deducción lógica, así como de investigador científico del mundo. Este Abrahán es modelado según los ideales antropológicos de la *paideia* griega, de los cuales es prototipo (en sentido cronológico); y es modelo de la ciencia egipcia y caldea, de las cuales deriva la de los griegos (Reed, 2004, pp. 119-158).⁴³

Para Josefo, Abrahán también es un sabio que llegó a elevadas concepciones sobre la virtud, abandonando la falsedad de las ideas teológicas de su época, como el politeísmo y la idolatría. Esta idea también se desarrolla en los apócrifos y en la literatura rabínica: además de ApAbr 7, también está presente en *Jubileos* 12,17 (Corriente & Piñero, 2015) y en *Genesis Rabbah* (Vegas Montaner, 2013).⁴⁴

⁴² En *Congr.* (Philo, ca. s. I e.c./1985, 48-49) Filón describe el paso del conocimiento sensible imperfecto al perfecto inteligible. Y en *Mut.* 76 Abrahán es presentado como un filósofo ético que pasó de la filosofía de la naturaleza de los caldeos a la ética.

⁴³ Esta preeminencia de las culturas egipcia y fenicia sobre la griega, incluso su derivación de ellas, es una idea clásica, pero oscurecida por la teoría del supuesto helenocentrismo de la Antigüedad, una idea que se desarrolló en Europa desde el siglo XIX y que es la base del eurocentrismo. Sobre este debate, véase a Bernal (1987).

⁴⁴ Esto ya lo habían notado, además a Ginzberg (1913, 210, nota 16, 217-218, nota 49, tomo 5), Rappaport (1930, p. 15, nota 65) y Beer (1859, p. 102, nota 30).

De este recorrido por las fuentes judías extrabíblicas, un aspecto llama la atención en relación con el tipo de análisis filosófico que se desarrolla en ApAbr. Como lo indica Feldman (1968):

In the rabbinic sources Abraham arrives at his proof by observing how the elements subdue one another (water subdues fire and in turn is subdued by earth, which is dried up by the sun, which is obscured by clouds, etc., so that finally only G-d, who made all these elements and heavenly bodies, is worthy of worship). [En las fuentes rabínicas Abrahán llega a su prueba, *i. e.* sobre el monoteísmo, al observar cómo los elementos se someten unos a otros: el agua se somete al fuego y a su turno es sometida por la tierra que es secada por el sol, el cual es oscurecido por las nubes, etc. para que finalmente, solo D-s, Dios, quien hizo todos estos elementos y los cuerpos celestes, sea digno de alabanza]. (p. 146)

Feldman (1968) también cree que los argumentos son estoicos. Según su forma de ver (p. 146), Josefo no nota el argumento deductivo (teleológico) de Abrahán. Pero este es, justamente, el tipo de argumento desarrollado en el ApAbr. ¿Se podría inferir que Josefo, o sus fuentes, no tuvieron conocimiento del pasaje de ApAbr 7? Se podría, o no; las fuentes no permiten extraer ese tipo de conclusiones.

Lo cierto es que en este asunto Josefo está más interesado en defender la prueba de la existencia de Dios a partir del tercer argumento de Cleanthes el estoico, una especie de mezcla entre el argumento cosmológico y ontológico (que luego retomará Tomás de Aquino), en el que se deriva de la existencia de fenómenos inmanentes (imperfectos) la existencia de un ser necesario. Pero, como se analizó antes, la subsunción de los elementos en ApAbr 7 es una prueba negativa en contra de los ídolos, no una prueba de la existencia de Dios.

Si bien en la tradición judía Abrahán es considerado como un filósofo, el tipo de razonamiento que se desarrolla en el *midrás* de ApAbr 1—8 no tuvo mucho eco o reconocimiento en dicha tradición, y se volvió un caso particular y desconocido por el público en general.

Como se ha visto, este tipo de crítica de la idolatría, casi *suigeneris*, parece presentar cierta cercanía con los conceptos de *fetichización* y alteridad que se ha desarrollado en la modernidad en la crítica de la ideología. Es momento de profundizar este aspecto.

Entonces, ¿sí hay *fetichización* y alienación en la crítica de ApAbr 1—8?

Sin dar muchas vueltas buscando una respuesta, se podría resolver afirmativamente, pero con matices. En el ApAbr sí se encuentra una crítica de la *fetichización* de los ídolos, si por tal se entiende un mecanismo de absolutización de un aspecto de la *Lebenswelt*, como el económico, el político o el religioso, tomado como un todo, extraído de su función y sentido en esa *Lebenswelt* para ser instrumentalizado en beneficio de un grupo de individuos, alienando al resto de la comunidad, con su consecuente pérdida de la alteridad y deshumanización.⁴⁵ En el caso del ApAbr no se presenta el proceso de instrumentalización de objetos para uso sagrado, que es lo común a toda religión.

Las formas religiosas del mundo antiguo fueron sistemas de propiciación en los cuales el dispositivo del culto sacrificial mediaba entre la realidad fáctica y el mundo simbólico. En dichos sistemas los dioses fueron instrumentalizados para proteger y propiciar los factores de la vida de la comunidad: agua, alimento, protección, etc.; los dioses estaban al servicio de la vida humana. Para que el sistema de protección funcionara era necesario que los dioses realmente fueran potentes y virtuosos; que tuvieran ἀρετή. Por esto se objetivaban las fuerzas de la naturaleza, como la del

⁴⁵ Aquí se entiende el concepto hursserliano de *Lebenswelt* (mundo-de-la-vida) como el conjunto de actos culturales, sociales e individuales en los que está abarcada la vida humana (inmanencia), como la totalidad de las cosas vividas. Más específicamente, y en palabras de van Kerckhoven (1985, p. 183), el *Lebenswelt* "es entendido en primer lugar como el mundo personal en el que un sujeto activo-paciente vive y se guía a partir de motivaciones" (como se cita en Guerrero, 2019, p. 11).

rayo, en un tótem con propiedades estéticas, cúlticas y sociales. En las religiones antiguas se instrumentalizaba a los dioses y se divinizaba al cosmos para que la comunidad se beneficiara de su relación con él.

En el ApAbr la alienación ontológica no está al servicio de un sistema cultural, sino del objeto mismo, al cual se le comprende existente, poderoso y virtuoso. Por eso la sátira funciona tan bien en el texto. El lector puede coincidir con el juicio de Abrahán, y considerar necios y ciegos a los adoradores de los ídolos. La venda ideológica no les deja contemplar lo obvio: que los ídolos son solo ídolos, sin importar el material del que están hechos y el valor o propiedad ontológica que se le transfiera. Los adoradores están tan alienados que ya no solo juegan en la ficción ideológica de hacerse los que no saben, aunque sí saben; simplemente son incapaces de saberlo. Como ocurre con el dinero en el actual *Lebenswelt* del capitalismo (Han, 2010/2012; Sloterdijk, 2005/2010).

Pero, a diferencia del fetichismo del dinero, que actualmente está al servicio del capital bursátil, en ApAbr el ídolo estaba al servicio de sí mismo. En la crítica de la idolatría del profetismo israelita, que es la fuente de las ideas desarrolladas en el ApAbr 1—8, también se encuentra una *fetichización*, pero no del ídolo *per se*, sino de la política y la economía. En esto también se diferencia ApAbr de sus fuentes y reflexiones contemporáneas.

Por otro lado, también se encontró el desarrollo de cierta concepción de alteridad en ApAbr. Al partir de una ética para la libertad, el judaísmo desarrolla una clara reflexión de la alteridad; no en vano el desarrollo de la fenomenología tiene raíces en el judaísmo, como la han hecho notar García-Baró (2007) y también Dussel (1969). En el ApAbr también se despliega una ética de la alteridad al proponer un despertar de los dispositivos de alienación.

Capítulo 2



La divinización de los imperios y las raíces del fetiche económico en la crítica profética

Los estudios de Sicre (1985, 1979) sobre la crítica profética de la idolatría son, tal vez, los mejores análisis publicados en castellano sobre este problema. En su momento, Sicre (1979, pp. 13-15) desarrolló una categorización de la bibliografía que estudia la idolatría dividiéndola en siete apartados analíticos.⁴⁶ Tras poco más de cuarenta años que han transcurrido desde entonces, esta división aún es útil para introducirse en el tema, ya que el estado en los estudios y análisis más recientes no ha cambiado mucho. No obstante, a inicios de este siglo han salido estudios orientados en la línea de Sicre, como Beale (2009) y van Meenen (2003).

Además de esta categorización del estudio del tema de la idolatría, Sicre desarrolló dos conceptos que se analizarán en este capítulo: la *divinización* de las grandes potencias del Medio Oriente y la de los bienes terrenos (*i. e.* los latifundios).⁴⁷

⁴⁶ A saber: (1), trabajos generales que entienden la crítica de la idolatría como una prohibición del culto a las imágenes (2), trabajos de carácter teológico (3), trabajos de orientación histórica (4), trabajos sobre determinados autores o libros bíblicos (5), estudios sobre cultos idolátricos concretos en la biblia hebrea (6), obras sobre dioses del antiguo Oriente relacionados el AT (7), y estudios de tipo lingüístico.

⁴⁷ Sicre (1979) expone en la primera parte (pp. 23-97) el análisis de los textos y el desarrollo del concepto sobre la divinización del Estado, mientras usa la segunda parte (pp. 101-169) para el mismo procedimiento en torno a la exposición de la divinización del latifundio.

No obstante el avance que significa su análisis —al describir las estrategias usadas por la teología imperial asiria para instrumentalizar a los dioses y sus cultos en beneficio del Estado y del sometimiento de las comunidades— Sicre, por un prejuicio metodológico, no percibe qué tan cerca está la crítica hebrea de la idolatría de los conceptos de *ideología*, *fetichización* y *alienación* de la tradición crítica moderna y, por tanto, no desarrolla las consecuencias de dicha proximidad.

Citando a Miq 3,11 (“sus jueces juzgan por soborno, sus sacerdotes predicán a sueldo, sus profetas adivinan por dinero”), Sicre (1979) percibe su coincidencia, pero no extrae las consecuencias de dicha cercanía:

Marx y Engels dirán de forma parecida, en El manifiesto comunista, que la burguesía “convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia”. Creo que Miqueas lleva más razón al decir que el verdadero señor de estos grupos es el dinero. (p. 129, nota 25)

Marx también es citado por Sicre dos veces más (1979, p. 57). La primera es una cita rápida, pero en la segunda lo invoca solo para incurrir en un anacronismo que obviamente buscaba un efecto retórico: “Miqueas, sin haber leído a Marx, cayó en la cuenta del problema y lo denunció de forma terrible” (p. 455). Unas líneas antes, en ese mismo párrafo, muestra qué tan al tanto está de la coincidencia del tratamiento entre la crítica marxista y la profética:

El marxismo ha hecho caer en la cuenta de que toda opresión política, social o económica se sustenta en una filosofía de la opresión. La religión ha jugado un papel capital en esta ideología opresora, sancionando situaciones injustas, callando ante la explotación de los pobres, santificando en nombre de Dios las desigualdades. (p. 455)

Realmente Sicre no vincula estos ámbitos de crítica ideológica por un principio de método y no solo piensa en el anacronismo; sobre todo, parece temer un solapamiento de categorías:

Por otra parte, la recogida y valoración de datos se hace a menudo partiendo de un sistema. Y cabe el peligro de usar una terminología anacrónica o de encasillarse en un modelo sociológico. Términos como “capital”, “capitalismo”, “capitalismo temprano”, “feudalismo”, se usan con frecuencia para explicar la realidad socioeconómica del antiguo Israel. Pero existe una oposición cada vez mayor a su empleo, porque pueden ayudarnos a comprender un problema, pero también a deformarlo, introduciendo categorías ajenas. En cuanto a los modelos y teorías, cada autor usa el que más le convence. Causse sigue a Levy-Bruhl; Weber aplica sus propias tesis; Lurje parte de la lucha de clases; Loretz, del capitalismo de rentas. Modelos que nacen y mueren, dando paso a otros nuevos. (1979, p. 49)

Esta deficiencia del enfoque de estudio sobre el problema de la idolatría es suplida por los análisis de Dussel (2017) desde el campo de la filosofía de la religión sobre el mismo tema. Dussel es consciente y consecuente respecto a ambas tradiciones críticas, la semita y la moderna marxista. Y extrae sus consecuencias, como lo muestra su descubrimiento de la genealogía semita de la antropología marxista (1975, pp. 304-310).

Uno de los propósitos de este capítulo es visitar el análisis de Sicre, así como los pasajes bíblicos más relevantes, para comprobar el tipo de crítica que se realiza allí y su grado de coincidencia y diferencia de la crítica ideológica. Se va a encuadrar el tipo de crítica ideológica (ontológica) que se encontró en el capítulo anterior en el marco más amplio de la tradición profética israelita, para notar también las diferencias y las similitudes entre ambas.

El otro objetivo del capítulo consiste en introducir un diálogo entre las categorías de Sicre con aquellas que Dussel ha descubierto en el mismo fondo textual de la tradición profética. No interesa tanto verificar

la genealogía semita de la crítica ideológica de Marx que Dussel afirma haber descubierto. En lugar de ello, a partir de la crítica se cotejarán sus análisis con aquellos descubiertos por Sicre.

Esta aproximación brindará los conceptos teológicos que serán usados para leer ocho pasajes bíblicos claves, elegidos en el amplio repertorio de lugares en los que se profundiza el tema.

La divinización de las potencias del Medio Oriente antiguo

Sicre (1979, pp. 13-19) inicia su libro subrayando la superficialidad con la cual ha sido tratado el tema de la idolatría en el campo de los estudios bíblicos y enfatiza la ausencia de un análisis antropológico:

“Es sorprendente que el *ethos* de la idolatría haya ocasionado tan poca discusión entre los especialistas del Antiguo Testamento”.⁴⁸ Estas palabras de Christopher R. Noth, escritas hace veinte años, parecen injustas cuando tenemos en cuenta los numerosos artículos dedicados al tema de la idolatría. Sin embargo, el exegeta inglés lleva razón. Se ha escrito mucho sobre la idolatría, pero se ha profundizado poco en este fenómeno, especialmente desde el punto de vista bíblico. (p. 13)

En su estudio Sicre ubica este *ethos* en la unión de las prácticas políticas de los gobernantes del Medio Oriente con actos culturales para otorgar legitimidad social y jurídica tanto a su poder como a sus pactos. El ofrecimiento de sacrificios a los dioses, dentro del ritual de la burocracia de los pactos políticos y económicos, garantizaba la legitimidad de estos. Este *ethos* tuvo su correspondiente *pathos* en las formas de organización del poder.

⁴⁸ La cita es del trabajo de North (1958, pp. 151-160).

Biopolítica teologizada y fetichización del culto

Según Eliade (1976/1980, pp. 123-157) y Widengren (1976, pp. 331-361), en el orden sociopolítico del mundo de la Antigüedad los dioses eran concebidos como origen y cohesión del cosmos, así como del pueblo. En el antiguo Medio Oriente la teología era genealógica (García Sánchez, 2014, pp. 129-158; Vidal, 2014, pp. 31-46), y no solo en un sentido religioso (*i. e.* el origen del culto) o sociopolítico (*i. e.* las costumbres y tradiciones), sino también en uno metafísico-epistemológico (*i. e.* las creencias sobre lo real).

Además, en el antiguo Medio Oriente la razón genealógica estaba bifurcada en dos tendencias: la primera caracterizó la tradición egipcia (y es la más conocida), mientras la segunda fue propia del *pathos* sociopolítico de Mesopotamia. Entre los egipcios se desarrolló una estrategia de mitificación de la línea sanguínea de la realeza, en la cual la razón genealógica usó el mecanismo de la descendencia para explicar el origen y el orden del pueblo, a partir de una narración que construía sentido de pertenencia y cohesión. Así, la aristocracia egipcia no solo tenía una función genealógica, sino también metafísica: garantizaba el orden del mundo y su devenir. Al considerar al faraón como descendiente de los dioses, la mitificación de su poder era directa.

El culto a los dioses era la institución que ejecutaba dicha estrategia de política mitificada, cuya función era implantar la creencia en dicha política mitificada. La relación de subordinación del culto a dicha estrategia de política, y no al revés, se puede observar claramente en el caso de la revolución de Akenatón (Amenhotep IV): la reforma cultural que pasaba del politeísmo a la monolatría del único dios Sol fue atacada y acabada por el estamento sacerdotal.

El problema no era el cambio del culto estatal de muchos dioses a uno solo, sino el desplazamiento del monopolio político del culto. Akenatón se atrevió a desplazarlo de Tebas, centro de la institución sacerdotal, a su nueva capital, El-Amarna, y su pecado fue osar una reforma política por medio de una renovación teológica (Redford, 1984).

En Mesopotamia se desarrolló el dispositivo de adopción divina de la nobleza: el rey era hijo adoptivo de los dioses. Esta adopción se realizaba por medio del rito de entronización en el cual se obraba la transformación de la naturaleza de rey, que consistía en la implantación de la creencia según la cual el rey se revestía de la naturaleza divina para adquirir sus características (Rosengren Petersen, 1998).

En el caso de Israel, esta transmutación implicaba que el rey devenía justo (לצדיק) y, en el *performance* de su naturaleza, se volvía garante del orden jurídico o mandato (משפט). Esta ontología política implicaba la relación directa entre función o *performance* político y la naturaleza del rey.

La teología israelita de la justicia, representada en el profetismo y la escuela deuteronomista (Jacobs & Persons, 2013; Dietrich, 1972), invirtió la lógica de esta ontología política para hacer su crítica: el juicio divino podía tanto invalidar como legitimar el poder del rey según este mantuviese el orden y fuese justo (משפט וצדקה); es decir, según fuese realmente divino y reprodujera su naturaleza en su preformación política (Sicre, 1985, pp. 441; Ringgren & Johnson, 2003, pp. 247-248). En general, tal dispositivo de adopción garantizaba al pueblo que los dioses gobernaban por medio de los reyes.

Ahora bien, tanto en el dispositivo de adopción del mundo semita como en el de mitificación de la descendencia real egipcia, el culto a la realeza implicaba la adoración a las divinidades. Se trata en ambos casos de una *biopolítica teologizada* en la que la divinización del poder político implica la *fetichización* del culto.

En esta relación entre el poder político y el mundo cultural se comparten los símbolos y sus significados. Los pactos políticos, las campañas militares y los convenios económicos de los Estados son divinizados y revestidos con la estética sagrada. Se produce una especie de ley de espejo: lo que ocurre en la esfera secular es reflejo del *factum* celestial. Era la manera de legitimar socialmente las acciones políticas y la riqueza de la aristocracia, pero también se transfería ese valor divino a los instrumentos con los cuales la nobleza conquistaba su poder: el ejército. En palabras de Wolff (1965):

Ellos [i. e. los ídolos] en el siglo VIII adquirieron nueva forma: 1) Asur [Asiria], la potencia extranjera, de la que en vano siempre se esperó ayuda (Os 5, 13; 8, 9); 2) los pertrechos militares, caballos, carros de combate, epítome del poderío guerrero; 3) la imagen del novillo del culto a Baal, que, aunque solo era "obra de nuestras manos" (Os 8, 6; 13, 2), era adorada como "nuestro dios" (Os 8, 6). (p. 304)⁴⁹

La crítica del profetismo israelita a la ideología se enfiló directamente contra este problema, con el propósito de juzgarlo como idolatría porque acudía al poder militar extranjero en lugar de confiar en Yahvé. En este punto el caso de Isaías es emblemático.

⁴⁹ Se reproduce la traducción de Sicre (1979, p. 49), con algunas modificaciones para visibilizar la línea de recepción en Sicre de las ideas de Wolff, importantes para el desarrollo de su propia tesis. El texto alemán dice: "Sie haben im 8. Jahrhundert neue Gestalt angenommen: 1. die fremde Großmacht Assur, von der man sich immer wieder fälschlich Hilfe versprochen hat; 2. die eigene militärische Leistung, Pferde, also die Streiwagentruppen, sind Inbegriff der kriegerischen Macht. 3. das Jungstierbild des Baalkultes, das, obwohl "Werk unserer Hände" (8,6; 13,2), als "unser Gott" verehrt wurde (8,6)."

La guerra siroefraimita y la idolatría

La visión del profeta no es poscrítica y no podría ser moderna. Para Isaías Yahvé es la totalidad, por eso ni siquiera se pregunta por su existencia, ella se supone en el orden del mundo y en el mundo mismo. Su *Lebenswelt* es yahwista. Precisamente por ello la negación de dicho orden no es la afirmación del engaño ideológico de su existencia —como lo sería, por ejemplo, en el ateísmo del siglo XIX e.c. de la izquierda hegeliana (o los jóvenes hegelianos como Feuerbach, Baur y Strauß), donde se debe ubicar a Marx⁵⁰ — sino oponerse y rivalizar con ella, como es el caso de las potencias externas (y sus dioses) al Israel de principios del primer milenio a.e.c.

Para el profeta la idolatría es ateísmo y el primer mandamiento tiene la función de resguardar el *Lebenswelt* judío. La ocasión para amenazar dicho orden se presentó durante el siglo VIII a.e.c. en la guerra siroefraimita. El tema se presenta en Is 6—10.⁵¹ Ante la amenaza del crecimiento del proyecto imperialista asirio en el antiguo Medio Oriente, los reinos de Siria y Palestina respondieron formando una coalición antiasiria conformada por el rey Rasín (Damasco), Pécaj (Israel), Tiro, Sidón, Gaza, Edom y la reina árabe de Zazibe, quienes sumaron sus ejércitos para poder hacerle frente a las poderosas tropas asirias.

⁵⁰ Sobre el ateísmo de la izquierda hegeliana como contexto social y cultural fundamental para entender la crítica de la ideología y el fetichismo que desarrollará Marx, véase la obra de Castro-Gómez (2022).

⁵¹ Sobre el libro del *Immanuel* en Isaías, véase a Sweeney (1996, pp. 143-164), Kroeker (1989, pp. 82-95) y Moriarty (1957, pp. 226-233). Sobre el contexto histórico de la guerra siroefraimita y sus dificultades historiográficas, véase a Na'aman (1990, pp. 206-225), Asurmendi (1982) y Cazelles (1978, pp. 70-78).

El problema se presentó cuando el rey judío Ajaz se negó a hacer parte de dicha alianza. Ante las amenazas y presiones de la coalición, el rey decidió aliarse con Asiria para buscar su protección.⁵² Isaías realiza una lectura teológica de una coyuntura política según la cual el rey ha caído en idolatría. Esto se ve claramente en Is 10, 5-11:

⁵ ¡Ay, Asiria, bastón de mi ira, vara que mi furor maneja! ⁶ Voy a guiarla contra gente impía, contra el pueblo objeto de mi cólera, para que lo saqueen y lo pillen a placer, y lo pateen como el lodo de las calles. ⁷ Pero él no pensaba así, ni su mente así lo estimaba, sino que su intención era arrasar y exterminar no pocos pueblos. ⁸ Decía para sí: “¿no son reyes todos mis jefes? ⁹ No es Calnó como Carquemis? ¿No es Jamat como Arpad? ¿No es Samaría como Damasco? ¹⁰ Igual que alcanzó mi mano a los reinos de los ídolos, cuyas estatuas eran más numerosas que las de Jerusalén y Samaría, ¹¹ igual que traté a Samaría y sus ídolos, ¿no puedo hacer lo mismo con Jerusalén y sus simulacros?

En Is 10,5-7 se presenta a Yahvé instrumentalizando a los ejércitos extranjeros como pedagogía de conversión. Las imágenes son muy potentes: Asiria presentada como שֵׁבֶט (bastón) de la furia divina. Esta instrumentalización fue una lectura que se hizo desde el monoteísmo de los fracasos militares de Israel. Si las guerras se pierden, no es porque Yahvé sea una deidad inferior; de hecho, no existe otra deidad. Así que la única interpretación es que Yahvé permitió los fracasos militares de Israel para dar una lección.

Lo interesante del pasaje es el distanciamiento que el texto hace de su misma lectura. En Is 10, 8-9 el rey asirio hace alarde de su poder con gran soberbia. Pero este distanciamiento no es más que una estrategia narrativa para darle más énfasis al juicio divino que en Is 10, 10-11 se confunde con las palabras del rey: Samaría y Jerusalén son idólatras. La última frase de Is 10, 11 es manifiesta: “igual que traté a Samaría y

⁵² Una explicación sucinta de la estructura política de la guerra siroefraimita se encuentra en Sicre (1985, pp. 181-182; 1979, pp. 35-36). Para ver una lectura diferente de lo que las fuentes dicen sobre el origen de esta guerra, véase a Oded (1974, pp. 153-165).

sus ídolos, ¿no puedo hacer lo mismo con Jerusalén y sus simulacros [ולעצביה, lit. *y sus ídolos*]”. Probablemente los ídolos a los que se refiere sean el mismo ejército asirio en el cual el rey judío Ajaz confió más que en Yahvé.

Por esto Sicre (1979, pp. 49, 118 y 174) entiende que el problema esencial enfrentado por el profeta en su crítica no es solo la idolatría, sino también el crecimiento de la oposición a la divinización de los poderes militares extranjeros.

El *pathos* de la divinización de las riquezas

Otro de los problemas que se presentó en el siglo VIII a.e.c. fue, paradójicamente, el incremento de la riqueza en Israel (en el territorio septentrional de Palestina). Sicre (1979) apunta la coyuntura de la bonanza económica del siglo VIII a.e.c. del reino del norte como *pathos* de la divinización de la riqueza, entendida esta como la concentración de tierra por medio de expropiación y préstamo. Los pasajes proféticos evidencian un proceso de fetichización en el cual la riqueza de las élites latifundistas (עם הארץ)⁵³ está, literalmente, construida con la vida expropiada del campesinado cliente y arrendatario.

Sicre ha explicado que estas ideas sobre la divinización de las grandes potencias y los bienes terrenos no son propias, sino que las ha encontrado en otros trabajos, especialmente en los de von Rad (1957/1976, p. 269, nota 41) y el de Wolff (1969b, pp. 397-416). Lo que sí hace Sicre

⁵³ Zimmerli (1980, pp. 216-235) interpreta a los עם הארץ, como la nobleza campesina judía. Esta tiene su apoyo en pasajes como Ez 22,29 y Is 5,8-10. Esta categoría socioeconómica también ha sido referida al campesinado rentista en general. Sobre la discusión de posiciones en torno a la interpretación de los עם הארץ, véase a Sicre (1985, p. 370 [nota 95], y 393 [nota 43]).

es formularlos más allá de una tematización genérica sobre la idolatría y concebirllos como problemas de injusticia social por una estructuración desequilibrada del orden sociopolítico teológicamente justificado.

Por otro lado, Sicre desarrolla el análisis del *pathos* de la *biopolítica teologizada* y la divinización de las riquezas, dos dispositivos que implementaron las grandes potencias del antiguo Medio Oriente para incrementar su poder hegemónico y colonizar las costumbres de las comunidades nativas, creando un *Lebenswelt* del poder incuestionable. Cuestionarlo significaba una disrupción con el orden establecido.

De hecho, la *biopolítica teologizada* de los gobernantes orientales ya había domesticado a los sacerdotes y profetas con el fin de garantizar la anulación de cualquier crítica ideológica ya que esta, para ser efectiva, debería venir de la misma fuente de donde emanaba el poder de esta *biopolítica*: el cielo.

Este punto es importante en la comparación que estamos realizando del análisis de Sicre con la crítica de la ideología de Marx, como se verá cuando entre en el diálogo la postura de Dussel. Ya Marx (1944/1979, p. 93) en su *Introducción a la contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* lo veía: la crítica del cielo se vuelve en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.

Esta crítica de la ideología la realizan los profetas de Israel cuestionando el *pathos* de los sacerdotes y profetas domesticados (Sicre, 1985, p. 94 y 285), e increpando a los reyes de Israel y Judá. O, para decirlo en palabras de Dussel, la crítica de la idolatría trajo al ateísmo de los profetas de Israel.

Dussel y las raíces semitas del fetichismo

En el trabajo de Dussel (1975, pp. 304-310) se encuentra el tratamiento analítico de la idolatría. Él no solo descubre la función fetichista del culto a los poderes políticos y económicos de la idolatría semita, sino también su conexión con la crítica marxista a la ideología y sus fallas. Del amplio trabajo de Dussel interesan aquí tres ideas: el ateísmo de los profetas de Israel, su lectura crítica del fetichismo de Marx y la dialéctica *antifetichista*.

El ateísmo de los profetas de Israel

En una ponencia presentada a la Sociedad Argentina de Teología (SAT), y luego publicada como artículo, Dussel (1975) desarrolló tres conceptos esenciales para entender el ateísmo de los profetas de Israel (pp. 304-310).⁵⁴ El autor afirma que los profetas de Israel plantearon una crítica atea contra los dioses del antiguo Medio Oriente, ya que la denuncia de la idolatría supuso la negación de un dios. La fórmula dialéctica implícita es cautivadora: la negación (crítica) a la negación de Dios (idolatría).

El primer mandamiento del decálogo “no tendrás otros dioses frente a mí” (Ex 20, 3) no sería negativo, al contrario, sería el momento afirmativo o positivo: el amor a Yahvé performado en un culto exclusivo. El monoteísmo judío no sería negatividad, sino positividad al afirmar tanto la libertad divina como la humana. El judaísmo sería un culto y una filo-

⁵⁴ Este artículo fue posteriormente refundido en su obra sobre las metáforas teológicas de Marx (2017, pp. 195-211). Desde aquí en adelante se citará este trabajo.

sofía ética de la alteridad, como lo veía Levinas. Esta positividad sería anulada por el fetiche idolátrico. La *fetichización* anula la alteridad, por eso es blasfema e idolátrica. Dussel (2017) comenta:

El que diviniza instituyendo dioses intrasistemáticos niega al Dios alterativo; al negar al otro, al humano, a la mujer, al niño, al anciano; propone entonces su dominador poder como lo único, se diviniza. (p. 200)

Negar la sacralidad de la vida humana es negar la sacralidad de lo sagrado, es *desdivinizarlo*. Dussel explica que la *fetichización* totaliza la totalidad y destruye la alteridad divina, sometiendo la libertad humana. En su análisis utiliza las dos categorías proféticas para la *desfetichización*: carne (בשר / σάρξ) y espíritu (רוח / πνεῦμα).

En la positividad de esta dialéctica, la *totalización* de Dios se construye con la sacralización de la vida humana. Esta dialéctica corre en sentido espíritu → carne. Esto explica luego la *sarkosis* de la biblia cristiana (Jn 1,14): el culmen de la salida dialéctica del espíritu es su encarnación. Pero la idolatría invierte la dinámica espíritu → carne; en su dialéctica invertida solo diviniza la carne, no sacraliza la vida humana. Dussel (2017) extrae la siguiente conclusión:

La fetichización de la totalidad es el fruto y el fundamento ideológico de la injusticia antropológica, política, económica. No divinizar la totalidad, no matar, no robar, no son propuestas negativas, sino negación de la negación: no al no al Dios alterativo; no al no a la vida, no al no a la posibilidad del ser real del otro. No-matar es no-al-no-a-la-vida del otro, es decir, respeto o amor al otro en la justicia [énfasis del autor]. (pp. 200-201)

Según Dussel (2017), la crítica de la idolatría en el profetismo israelita desarrolla plenamente la dialéctica *antifetichista*, algo que Marx no pudo hacer:

Marx enuncia el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del fetiche, del ídolo, pero quizá no llega al momento afirmativo o positivo sino solo como antropología. (p. 2003)

Al no reencausar la alteridad humana hacia su anhelo de trascender a una alteridad positiva, la crítica fetichista del marxismo devino en fetichismo burocrático estatal, y este en la ruina no solo de los socialismos de facto (o reales), sino de la crítica ideológica del fetichismo.⁵⁵ No obstante, para Dussel, Marx está en línea directa con la tradición *antifetichista* de los profetas de Israel.

La lectura dusseliana

Dussel (2011, p. 155) parte de la derivación etimológica de Marx sobre el fetiche, en la que del portugués (*feitiço*) se pasa al latín (*facere*) para denotar aquello hecho por las manos humanas.⁵⁶ Él también diferencia tres dimensiones analíticas del mismo: la lógica, la ontológica y la ideológica.

En la primera se da la transformación de lo relativo a lo absoluto, que niega su ontología genitiva, y concede autonomía y autosuficiencia.⁵⁷ En la segunda, la autoafirmación fetichista absolutiza una totalidad, negando (*i. e.* aniquilando) toda exterioridad. La posibilidad de

⁵⁵ Sobre esta burocratización estatal amplia Orospe Hernández (2016):

Sin embargo, como todos sabemos, los resultados de las revoluciones socialistas del siglo XX que trajeron consigo el llamado *socialismo real*, distaron mucho de ser una auténtica liberación de los hombres. Esto se debió a que se generaron nuevos sistemas de dominación y de fetichización, ya no precisamente desde lo económico, sino sobre todo de lo político y lo legal (*burocratización*) [énfasis del autor] (p. 95)

Y más adelante comenta:

Pareciera pues que en la dialéctica de Marx hiciera falta una cierta dimensión simbólica que lo llevara más allá del discurso racionalista de la crítica de la economía política, que bajo ciertas interpretaciones dogmáticas lo terminaron fosilizando en un discurso igual o más positivista que el de sus adversarios. Sólo desde esta limitación podríamos entender el desprecio que el socialismo real y el marxismo ortodoxo tuvo respecto a la creatividad simbólica de sus pueblos, desprecio intelectualista que muchas veces otorgó una fuerza extraordinaria a los actores de la contrarrevolución, sobre todo de la contrarrevolución católica en Europa del Este. (p. 96)

⁵⁶ Sobre el análisis etimológico del fetichismo en Marx, recuérdese lo dicho en la introducción, donde se establece la importancia del proceso de alienación por medio de un aparato ideológico que le deshumaniza al trasladar su valor de producción (*i. e.* económico, político o religioso), por fuera de su propio beneficio hacia el provecho de otros agentes.

⁵⁷ En este sentido, según Marx, una mercancía parecería valiosa por sí misma, alienada del proceso humano que la fabricó.

absolutización implica la subsunción de la alteridad. Finalmente, en la tercera dimensión se da la fase del ocultamiento, usando mecanismos ideológicos para conferir divinidad a las cosas. En la crítica del fetiche capitalista, este mecanismo sería la ocultación de la mercancía en el mercado: la mano invisible que le confiere plusvalor mágicamente.

Asimismo, Dussel analiza los dos momentos de la dialéctica *antifetichista*. En la primera descubre la idolatría del fetiche (momento ateo) y en la segunda se postula la trascendencia inmanente de la justicia. Pero, se debe insistir en esto, Dussel se lamenta de que Marx solo realizara el primer momento y dejara el segundo en una simple antropología. Para Dussel, solo ejecutando una praxis de la liberación que pueda unir ambos momentos *antifetichistas*, se desmontan los dispositivos epistemológicos de *colonialidad* que deshumanizan a los pueblos sometidos.

Dussel a través del cristal de Sicre

El análisis de Dussel gana en potencia, pero pierde en precisión. Los estudios de Sicre, de orden historiográfico y filológico, permiten detallar la causalidad del nacimiento del fetichismo desde el *factum* histórico, identificando el *pathos* de la divinización de los grandes potencias y de la divinización del latifundio. No es mercantil, sino el *pathos* de los primeros Estados asirio y babilónico con proyectos de expansión imperialistas, es decir, un *pathos belli*. De un deseo de dominación puro nace un fetichismo absoluto.

El *pathos* latifundista tiene similitudes. No es codiciar el dinero lo que impulsa a comprar oráculos divinos (elaborados por la fábrica de avales celestiales) para obtener más tierras y palacios, sino el deseo de ser el señor, o dueño. Es decir, el deseo puro de dominación.

Sicre a través del cristal de Dussel

No obstante, el estudio de Sicre carece de un análisis más completo que ofrezca una propuesta de *desfetichización* como la de Dussel. Como ya se mencionó, Dussel propone completar el ciclo dialéctico de la *desfetichización* agregando a la crítica de la ideología (*Ideologiekritik*) un segundo momento en el que se restaure la alteridad dañada por la subsunción del fetiche. Pero la propuesta de Dussel debe ir más allá porque la *fetichización* no sale de la nada, es producida por un anhelo de la naturaleza humana. Este deseo responde a la necesidad de trascender y acercarse a ese reino vertical, pertenecer a esa *basileia* celestial y subir por esa escalera al cielo para reclamar su identidad.

Esta necesidad de su naturaleza, reconocida por el hecho religioso, hace vulnerable al individuo ante cualquier proyecto fetichista. Lo que se requiere es una ortopedia de la religión que, como toda ortopedia, solo se alcanza como *ortopraxis*. Y en esto los profetas de Israel son maestros. Su solución no solo es la denuncia de la idolatría fetichista, o la práctica de la justicia social *per se*, sino un regreso al Dios alterativo que invita a vivir la *ortopraxis* de la alteridad. Solo en respuesta a dicho imperativo se da la justicia social, no como causa, sino como consecuencia. Ahora conviene visitar algunos pasajes bíblicos selectos para ampliar este sumario.

Oséas y la divinización de los imperios

Se ha elegido a este profeta por considerarlo el que más enérgica y claramente muestra el fetiche de la divinización de las potencias. Para esta visita se han elegido solo cinco pasajes entre un grupo mayor de citas.⁵⁸ El análisis inicia en Os 5, 13-15:

¹³ Efraín ha visto su dolencia y Judá su llaga. Efraín entonces ha acudido a Asiria, Judá envía mensajeros al gran rey; pero este no podrá sanaros ni curar vuestra llaga. ¹⁴ ¡Yo soy como un león para Efraín, un leoncillo para la casa de Judá! Yo mismo desgarraré y me iré, haré presa y no habrá quien salve. ¹⁵ Voy a volverme a mi refugio, hasta que expíen su falta y acudan a buscarme. En su angustia me buscarán.

En el contexto literario de la presentación de los crímenes y el castigo de Israel (Os 4, 1—14, 1), se presenta la sección en la que Yahvé acusa a los sacerdotes (הכהנים, Os 5, 1) y a la realeza israelita (*i. e.* casa real, בית המלך, lit. *la casa del rey*) (Os 5, 1) de ser los causantes de la contaminación de Israel (Os 5, 1-3).⁵⁹ En el pasaje el pueblo es identificado con el nombre *Efraín* por las referencias culturales (*i. e.* toponímicas) del mismo (Wolff, 1965, p. 115).⁶⁰

El paralelo entre acudir/enviar se hace evidente en la frase de Os 5, 13: “Efraín entonces ha acudido a Asiria [וילך אפרים אל-אשור, lit. *y fue Efraín a Asiria*], Judá envía mensajeros al gran rey [וישלח אל-מלך ירב, lit. *envía al rey Jareb*]”. El rey al que se acude probablemente sea Teglath-Pileser III (o Teglathfalasar), y parece hacerse una alusión oculta en el significado de la frase: אל-מלך ירב (*el rey* ירב) como *al rey que contiene*.⁶¹

⁵⁸ En un estudio minucioso de las fuentes es importante tener en cuenta los pasajes, que se dejan consignados a continuación para su valoración, en una lectura reposada, por parte del lector interesado: Is 28, 14-22; 30, 1-5; 31, 1-3; Jer 2, 18; 17, 5-8; 36—37; y Ez 16, 26-29; 23, 1-27.28-30; 29, 6b-7.

⁵⁹ Sobre la interpretación de Os 5, 13-15, véase a Wolff (1965, pp. 146-148) y Sicre (1979, pp. 41-43).

⁶⁰ Wolff (1965) aclara: “Ephraim’ steht als führender Stamm oder auch als Landschaftsname (Gebirge Ephraim’) in Parallele zu ‚Israel’” (p. 115).

⁶¹ Sobre esta identificación, véase a Wolff (1965, p. 147). Por otro lado, Sicre (1979, p. 43) interpreta la frase ירב מלך referida al rey asirio transformado en fetiche, pero no identifica dicho rey; probablemente esté pensando en Teglath-Pileser III.

Esta sospecha parece fortalecerse en el pasaje que sigue (Os 5, 8-12) con su alusión a la guerra siroefraimita del 735-734 a.e.c. Israel (*i. e.* el reino del norte) hizo parte de la confederación aramea que ejerció presión sobre Jerusalén para propiciar su participación en su campaña contra los planes expansionistas asirios (2Re 16,5).

Aunque no se diga explícitamente que estas alianzas políticas son idolatría, se puede ver la reacción de Yahvé —el personaje al que pertenecen las palabras del pasaje y que toma voz en el oráculo del profeta— y su valoración de dicha política: esta no tiene efectividad, no los salvará. Esto es más evidente en los oráculos de un profeta contemporáneo, como Isaías, sobre la política de alianzas de Ajaz, rey de Judá, en la guerra siroefraimita (Is 7).

A pesar de las advertencias de Isaías, el rey Ajaz prefirió pedir ayuda a Teglath-Pileser III, quien atacó a Damasco y exilió a Samaría. Estos Estados se habían aliado contra Judá, pero Teglath-Pileser la redujo a vasallaje y a presentar fuertes tributos como contraprestación; esto era lo que pretendía evitar la coalición entre Rasón, rey de Aram, y Pécaj, hijo de Romelías, rey de Samaría. Más adelante, en Os 7, 8-12, se insiste en esto:

⁸ Efraín se mezcla con los pueblos; Efraín se parece a una torta a la que no se ha dado vuelta. ⁹ Extranjeros devoran su vigor, ¡y él no siquiera se entera! Ya las canas blanquean su cabeza, ¡y él ni siquiera se entera! ¹⁰ El orgullo de Israel testifica contra él, pero no se vuelven a Yahvé su Dios, ni aun así le buscan. ¹¹ Efraín es como una paloma ingenua, sin cordura; llaman a Egipto, acuden a Asiria. ¹² Adondequiera que vayan, yo echaré mi red sobre ellos; como ave del cielo los haré caer y los castigaré por su maldad.

En efecto, la frase “Efraín se parece a una torta a la que no se ha dado vuelta” (Os 7, 8) parece aludir, con una imagen culinaria, al estado político en el que ha quedado Judá por el vasallaje impuesto por Asiria: como una torta medio hecha, tostada por un lado y cruda por el otro (Wolff, 1965, pp. 160-161).

Asimismo, llama la atención el paralelo en Os 7, 11 entre “llaman a Egipto” (מצרים קראו) y “acuden a Asiria” (אשור הלכו), y la aparición en ambos del mismo verbo הלך (*ir, venir, caminar*)⁶² para describir la acción de Israel: confiar en la superioridad militar asiria y solicitar su protección.

Como lo nota Sicre (1979, p. 44, nota 45), con la presencia de este verbo (y de קרא, *llamar*) tanto en Os 5, 13 como aquí, se está haciendo una crítica sutil: acudir (*ir, caminar hacia* [הלך]) a Asiria es abandonar a Yahvé, pues se trata de un verbo que teológicamente expresa seguimiento religioso (Helfmeyer, 1978, pp. 388-403). En esta idea insiste el profeta una vez más en Os 8, 8-10:

⁸ ¡Israel ha sido devorado! Está ahora entre las naciones como objeto indeseado. ⁹ Porque ha subido a Asiria, Efraín ese onagro solitario, a comprarse amores; ¹⁰ pues, aunque compre en medio de las naciones, yo voy a reunirlos ahora, y pronto tendrán que soportar la carga del rey de príncipes.

En esta oportunidad el lenguaje de Os 8, 9 se inclina por la metáfora de la fornicación, comparando a Judá con un hombre que contrata los servicios de una prostituta. La metáfora es potente. En el imaginario bíblico la fornicación y prostitución son metáforas usadas para hablar de la idolatría (Curtis, 1992, pp. 376-381). Un poco más adelante, en Os 12, 1-2, el lenguaje se torna más explícito:

⁶² Conjugado en *Qal*, imperf. en Os 5, 13, y en *Qal*, perf. en Os 7, 11.

¹ Efraín me ha rodeado de mentiras, la casa de Israel de engaño. Pero Judá todavía anda con Dios, y sigue fiel al Santo. ² Efraín se apacienta de viento, va en busca del Levante todo el día; multiplica mentira y pillaje; sellan alianza con Asiria y llevan aceite a Egipto.

En este pasaje la imagen de la prostitución se transforma en acusación directa: se habla de mentiras y engaños. Lo más interesante, quizá, sea la frase final de Os 12, 2: “sellan alianza con Asiria [וברית עם־אשור יכרתו, lit. *hacen alianza con Asiria*] y llevan aceite a Egipto [ושמן למצרים]”]. En el paralelismo sinónimo de la frase se explica el aceite como un elemento propio de las alianzas políticas, probablemente relacionado con los rituales ofrecidos a los dioses del aliado más fuerte (Wolff, 1965, p. 273).

Por esta razón, los profetas de Israel condenaron como idolatría los pactos militares con las naciones extranjeras. El sometimiento político implicaba uno teológico y, al suscribirlos, el rey actuaba como un idólatra que confía más en el poderío militar de las potencias extranjeras, en este caso Asiria, que en Yahvé. Nuevamente, a medida que avanza el oráculo, todos estos elementos hasta ahora esbozados son presentados directamente; como en Os 14, 2-4:

² Vuelve, Israel, a Yahvé tu Dios, pues tus culpas te han hecho caer. ³ Preparaos unas palabras, y volved a Yahvé. Decidle: “quita toda culpa; acepta lo bueno; y en vez de novillos, ofreceremos nuestros labios. ⁴ Asiria no nos salvará, no montaremos a caballo, y no diremos más “Dios nuestro” a la obra de nuestras manos, oh tú, que te apiadas del huérfano.

En los dos primeros versículos se presenta el motivo del llamado al arrepentimiento, un *locus* clásico de la literatura profética. En el v. 4 se encuentra no solo la confesión de conversión, “Asiria no nos salvará [לא יושיענו], no montaremos a caballo [על־סוס לא נרכב, lit. *en caballos no cabalgaremos*]”, sino también la de idolatría, “no diremos más ‘Dios

nuestro’ [ולא־נאמר עוד אלהינו], lit. *y no diremos más*, (ustedes son) *nuestros dioses*]” a la obra de nuestras manos [למעשה ידינו], lit. *al trabajo*⁶³ *de las manos nuestras*] (Os 14, 2-4).

Gracias a este paralelismo sinónimo se puede ver que, con la imagen de montar a caballo, se hace referencia al ejército asirio y, de esta manera, se expresa que la esperanza de salvación estaba puesta en el poderío militar extranjero.

Esta impresión la confirma el hecho de que, como sostiene Wolff (1969b, p. 404), “obras de nuestras manos” (למעשה ידינו) hace referencia a las armas y pertrechos militares. En la segunda frase se hace mención explícita a la fabricación de ídolos y, por estar en *parallelismus membrorum* con la frase anterior, revela el uso de tales ídolos en las alianzas militares.

Amós y la divinización del latifundio

También se ha seleccionado este profeta debido a su claridad y contundencia en la crítica de la divinización de los bienes. Se han elegido solo tres pasajes bíblicos entre un grupo mayor.⁶⁴ El análisis comienza en Am 2, 6b: “esto dice Yahvé: ¡por tres crímenes de Israel y por cuatro, seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias”. Las frases “venden al justo por dinero” (מכרם בכסף צדיק), lit. *venden por plata al justo*) y “al pobre por un par de sandalias” (אביון) (בעבור נעלים) están relacionadas por el paralelismo.

⁶³ Con el sustantivo מעשה se nombra tanto aquello producido por la acción humana, como la cosa fabricada y recreada por el hombre. Sobre esto, véase a Clines (2011, p. 416 [acepciones c-d]).

⁶⁴ Los siguientes pasajes se dejan consignados para su valoración por parte del lector interesado: Is 1.21-26; 2.7-9a; 5.8-10.20.23; 10.1-4a; Miq 1.2-7; 2—3; Sof 1.8-9.10-11.12-13; Jer 5.26-28; 6.13a; 9.22-23; 17.11; 22.13-19; 34.8-22; y Ez 7.14; 22.1-6; 33.30-33.

Con él se muestra la antropología social del profeta: el justo (צדיק) / pobre (אביון) que, traducido al contexto sociohistórico del pasaje, es el acreedor que vive en los latifundios bajo el sistema patrón/cliente y lo alimenta con su trabajo (Calao Flórez, 2020, pp. 7-33; Wolff, 1969a, pp. 200-201). Sin duda, como comenta Sicre (1979, p. 114), el oráculo del profeta expone el afán de lucro que dominaba a la aristocracia de Samaría.

En su acción, esta élite invierte el valor humano al poner por encima el lucro y, al hacerlo, degenera el orden social y teológico. Amós lo denuncia como un gran pecado. Sobre esto, Sicre (1979) comenta:

Sin embargo, cuando opta por aumentar su capital oprimiendo a los débiles, no decide simplemente entre dos realidades intramundanas: el hombre o el dinero. “Quien explota al necesitado afrenta a su Creador” (Prov 14,31). O, como dice Amós, con estas acciones “profanan mi santo nombre”, palabras que se refieren a todos los pecados anteriores y no solo al indicado en 2,7. Por consiguiente, tenemos aquí un ejemplo muy concreto de lo que significa en la vida diaria la alternativa entre Dios y Mammón. (p. 115)

Un poco más adelante el profeta intensifica su denuncia en Am 3, 9-11:

⁹ Pregonad en los palacios de Asiria y en los palacios del país de Egipto: ¡congregaos contra los montes de Samaría!, ¡ved cuántos desórdenes encierra, cuánta violencia hay en su seno! ¹⁰ No saben obrar con rectitud, oráculo de Yahvé, los que amontonan violencia y rapiña en sus palacios. ¹¹ Por eso, esto dice el Señor Yahvé: el adversario invadirá la tierra, abatirá tu fortaleza y serán saqueados tus palacios.

El pasaje denuncia una situación social general en Samaría, la capital del reino del norte, y lo hace con una imagen muy expresiva, calificando de rapiña la carrera por el enriquecimiento de la clase dominante de la capital. Pero, al parecer, Amós no presenta su reflexión como un juicio, sino como una crítica social. Sobre esto comenta Sicre (1979):

No creo que este se refiera a un juicio divino o humano, como piensa Rudolph. Se trata de la invitación a presenciar un espectáculo. Samaría, la rica y lujosa capital de Jeroboam II, aparece como un gigantesco anfiteatro en cuyo escenario se representa la tragedia del terror y la opresión. Una obra a la que se invita a un público entendido en la materia: egipcios y filisteos, opresores tradicionales del pueblo de Israel. (p. 111)

La crítica está construida sobre el paralelismo que se presenta entre “violencia” (חמס) y “rapiña” (שד, lit. *destrucción, estragos, devastación*)⁶⁵ en el v. 10. La ubicación de esta acción es llamativa: “en sus palacios” (בארמנותיהם). En el contexto de la predicación del profeta estos palacios (ארמון) son objeto del desprecio divino, ya que ellos representan el lucro construido a costa del empobrecimiento de la comunidad.⁶⁶ Sicre (1979) comenta:

Los palacios son la imagen más perfecta del poder y de la riqueza conseguidos a costa de los pobres. Transponiendo este dato en clave de idolatría podemos decir que los palacios son el santuario supremo de Mammón. Al dinero se le puede dar culto en cualquier lugar: en los tribunales de justicia (ש'ר), en el mercado, incluso en el templo y junto a los altares yahvistas (cf. 2,8). Pero el palacio es su residencia habitual, el sitio donde se hace más presente y palpable este nuevo rival de Dios. (p. 112)

Construidos con el dinero recaudado de los altos tributos, los palacios han subsumido la vida de la comunidad y están edificados, realmente, con los gritos de dolor de los padres que tuvieron que vender sus hijos como esclavos para pagar la renta latifundista. La naturaleza de los pala-

⁶⁵ Este vocablo podría estar asociado tanto con la violencia económica como la militar. Sicre (1979) comenta: “*šd* significa más bien el atentado contra la propiedad (en Abd 5 se halla en paralelo con robar). Según Donner, estas dos palabras (i. e. también חמס) no se refieren primariamente a hechos sangrientos o crueldades físicas, sino a formas típicamente cananeas de opresión económica permitidas por la ley” (p. 111).

⁶⁶ Sobre el sentido y valor del vocablo ארמון es preciso ampliar un poco más los comentarios del mismo Sicre (1979): “resulta curiosa la frecuencia con que se emplea en Amós el término *’rmmw* [sic]: 12 veces de las 33 que aparece en el AT, es decir, más de un tercio. Y sobre todo impresiona su actitud ante ellos. En los oráculos contra las naciones descarga sobre ellos la cólera de Dios y quedan devorados por el fuego (1, 4.7.10.12.14; 2, 2.5). En 3, 11 son saqueados. Pero el texto más importante es 6, 8, donde Dios afirma que los odia (*šn*), igual que odia las fiestas religiosas del pueblo (5,12)” (p. 112).

cios es el hambre y la opresión; con ellas recubren sus paredes. Por eso los odia Yahvé, pues al verlos no se contempla el lujo, sino el dolor y la angustia de su pueblo.⁶⁷

Pero la clase dirigente está atrapada por la ideología del fetiche latifundista y no puede ver más que el lujo. Aunque ven lo que pasa con los arrendatarios de sus latifundios, no los escuchan. Conociendo la situación, simulan que no saben lo que ocurre. El goce de la riqueza mantiene la máscara cínica en su lugar. Esto lo expresa muy bien el profeta en Am 8, 4-7:

⁴ Escuchad esto los que pisotean a los pobres, los que queréis suprimir a los humildes de la tierra. ⁵ Decís: “¿cuándo pasará el novilunio para poder vender el grano, y el sábado para dar salida al trigo, achicar la medida y aumentar el peso, truncando balanzas para robar, ⁶ para comprar con dinero a los débiles y al pobre por un par de sandalias, y vender hasta el salvado del grano?”. ⁷ Lo ha jurado Yahvé por el orgullo de Jacob: ¡jamás he de olvidar todas sus obras!

En este texto se presenta con una gran claridad la máscara cínica. En él se expresa el discurso ideológico de la clase dirigente. Ellos saben que la corrupción en las medidas de cambio económicos son el origen de sus riquezas, pero solo les interesa la ganancia. No ven la miseria de sus arrendatarios, solo los conciben en términos de acumulación. Este afán de lucro deshumanizante ya aparecía en Am 2, 6, el primer pasaje analizado aquí, sobre el cual se expresaba que, con sus acciones, esta élite dirigente ha invertido los valores, pues sobrepone el económico al teológico. Esto también se expresa en Am 8, 5, donde las fiestas religiosas son subvertidas a simples ocasiones para la actividad económica y la corrupción que la élite ha instalado en ellas. En el fondo, las institu-

⁶⁷ Sobre esto, véase la interpretación que Wolff (1969b, pp. 228-233) hace de Am 3, 9-11.

ciones religiosas son el cascarón vacío que oculta el deseo de lucro y su piedad solo enmascara su codicia. Esta élite invierte el valor humano al sobreponer el lucro, lo cual degenera el orden social y teológico.

Por otro lado, se debe notar la potencia antropológica del texto, que resignifica a los oprimidos por el poder económico llamándolos “los humildes de la tierra” (עניי־ארץ) (Am 8, 4). Ante los humildes de la tierra, se opone el fetichismo de la tierra. Entre estos humildes (עניו, lit. *pobres, afligidos, humildes, mansos*) y la tierra existe una relación genitiva que posibilita la vida de ambos; la inversión teológica del fetiche subvierte este genitivo: ya no es la tierra vinculada a la vida humana, sino a una cadena de pertenencia, de propiedad del latifundio.

¿Qué aporta la crítica de la idolatría en ApAbr a la tradición bíblica?

Debido a los matices filosóficos que permite introducir a la reflexión el texto del ApAbr, resulta importante decirlo con claridad desde el mismo inicio de esta respuesta: el ApAbr profundiza ontológicamente la teología de la liberación desarrollada en la tradición profética bíblica.

Al mirar el aporte conjunto de dicha tradición se observa que las denuncias de la *biopolítica teologizada* del poder, tanto en su componente de *divinización* de las potencias (ideología del fetiche político) como del latifundio (ideología del fetiche económico), reclaman un claro compromiso social. Este se podría abordar desde otros marcos interpretativos humanistas, pero el aporte del profetismo hebreo consistió en teologizarlo: amar a Yahvé implica amar al otro y, desde el genial

anverso dialéctico de esta teología, amando al otro se actualiza el amor cultural a Yahvé. Así, los profetas desarrollan una teología práctica en la cual el culto propiciatorio se actualizaba en el compromiso social.

El profetismo judío respondió a momentos históricos concretos, por tanto, surgió de ellos. Por eso es una teología inmanente de la liberación. No cabe duda de que la crítica de la ideología en el ApAbr también responde a un momento histórico, pero su respuesta no se queda en ese plano, sino que cuestiona la misma naturaleza del ídolo y no solo su relación de fetiche con el poder.

La crítica de la ideología en el profetismo bíblico respondía a las convulsiones políticas y económicas que creó el surgimiento del proyecto imperialista asirio en el siglo VIII a.e.c. y la subsiguiente desestabilización de la región en los posteriores siglos, originada no solo por los problemas de migración de la población como carestía y violencia propias de las guerras de expansión imperial, sino también por la llegada de nuevos actores políticos: Babilonia, Persia, Grecia y Roma.

Por esta razón, la crítica de la ideología es heredada a la literatura apocalíptica por el profetismo.⁶⁸ He aquí la razón por la cual este tema aparece en ApAbr y otras obras apocalípticas del judaísmo del segundo templo.

En el caso del ApAbr, este también responde a un contexto histórico determinado: la crisis vivida después de la caída de la primera dinastía romana (Julio-Claudia). Esta crisis dividió el siglo I e.c. en dos momen-

⁶⁸ Aunque con debates y posiciones dispares encontradas, la relación entre la literatura profética y apocalíptica es una idea común en los estudios bíblicos. En la presente obra se hace una apuesta por esta línea interpretativa. Véase el balance que hizo Collins (1979, pp. 1-20) y que ha marcado la investigación desde hace cuarenta y tres años.

tos: uno caracterizado por la *pax Augusta* (romana); el otro, por la desestabilización política y económica, especialmente de las provincias orientales del imperio (Rostovtzeff, 1957, pp. 77-105).

La crítica de la ideología en el ApAbr también surge de este *factum* y no solo responde a él, por tanto, es inmanente. Su novedad, al menos según la juzgamos, consiste en responder como una crítica directa a la *ontologización* del fetiche, y no solo a la proyección religiosa del mismo como dispositivo de justificación de la propaganda política. Esto es lo que ocurre no solo en el profetismo, sino también en el *Apocalipsis de Juan*, una obra contemporánea que presenta una crítica ideológica.

El *Apocalipsis de Juan* es una denuncia y una invitación a la resistencia contracultural, ambas directas en su intención de crítica, dirigidas al culto del emperador que utiliza como medio la satanización del proyecto fetichista romano.⁶⁹ El ApAbr se distancia de este texto disruptivo por ser una crítica ontológica, no un movimiento de resistencia socioreligioso.

Puestas una al lado de la otra, la crítica de la ideología en el ApAbr profundiza más en el vacío ontológico del ídolo y desactiva su fantasía ideológica desde adentro. En este sentido, la crítica de la idolatría en el ApAbr podría servir mejor como modelo para la actualización de la *desfetichización* de las sociedades contemporáneas, especialmente las latinoamericanas, que tienen una gran fuerza religiosa; particularmente ahora que los otros modelos han envejecido sin potencia ni actualidad.

⁶⁹ Sobre una lectura del Ap desde una estrategia discursiva de resistencia, véase la ampliación que se ofrece en: Casas Ramírez (2017, pp. 73-85), Hernández Valencia (2017, pp. 163-176), Gaitán Briceño y Jaillier Castrillón (2014, pp. 97-131), Friesen (2004, pp. 281-313) y Yarbro Collins (1977, pp. 241-256). Tanto los artículos de Friesen y Yarbro Collins como el de Hernández Valencia son particularmente incisivos en la relación entre el culto al emperador practicado por el imperio con el mensaje de resistencia político y religioso del Ap. Portier-Young (2011/2016) ofrece una visión de conjunto de otros textos apocalípticos judíos en la misma clave de estrategia discursiva de resistencia, específicamente: Daniel (capítulos 1 y 3) y 1 Libro de Henoc (el así llamado *Apocalipsis de las Semanas* y el *Libro de los Sueños*). Si se recogen las reflexiones de Moltmann (1987, pp. 15-52) en torno a discursos *desfetichizadores*, se podría decir que el Ap podría ser considerado como uno de los primeros documentos cristianos que desarrolla toda una teología política.

Capítulo 3



Una lectura precrítica del fetichismo en el ApAbr

¿La crítica de las estructuras del poder puede ser intensificada a partir de una fuente crítico-religiosa diferente al profetismo clásico? Si bien en la teología de la liberación se desarrolló una praxis crítica, también en ella agotó sus posibilidades reflexivas. Es conocida la crítica interna de Dussel (2011): Latinoamérica necesita, al tiempo que una praxis, una filosofía de la liberación.

Pero este tipo de proyectos no son nuevos. Muchos de ellos son herederos de la crítica marxista de la ideología. De hecho, si se les reuniese en un solo lugar, se podría organizar un *status quaestionis* como exhibición de museo. De alguna manera el siglo XX fue una especie de instalación performativa del cadáver de la ideología.

De la crítica de la ideología (*Ideologiekritik*) no devino el desmonte del fetiche económico, sino la implantación del fetiche político y burocrático de los socialismos reales. En América Latina, la crítica de la ideología surgió de la teología de la liberación, pero no llegó la justi-

cia al pobre, sino la conquista, en el campo religioso y político, de la teología de la prosperidad que diluye al individuo cada vez más en una orgía de consumo religioso y abarrota el mercado electoral con iglesias cristianas.⁷⁰

Asimismo, se puede observar en este nuevo siglo el fortalecimiento del proyecto neoliberal, a pesar de que existan nutridos partidos de izquierda. Esta connivencia ha hecho pensar que el verdadero *ethos* del liberalismo es el *establishment*, aunque su *pathos* sea social y libertario.

Los nuevos modelos críticos, como la así llamada *French Theory* (o estudios culturales), el giro decolonial y las epistemologías del sur, entre otros, han abandonado el paradigma de la crítica de la ideología, dejándolo como objeto de archivo y conservación en el museo de la historia de las ideas. Pero las amarras del ídolo se sienten con más fuerza en el siglo XXI.

Žižek (1992/2021, pp. 13-114, 1999/2001, pp. 17-133) ha retomado el modelo de la crítica de la ideología para desplegarlo de una manera precrítica. Esta afirmación amerita ser explicada. Žižek no toma el *Lebenswelt* como el nivel en el que actúa el engaño, como en el marxismo (nivel crítico), ni tampoco en la construcción social del individuo, como en la *French Theory* (nivel poscrítico), sino que lo ubica en la estructura ontológica regida por una economía libidinal (nivel precrítico).

La crítica de la ideología se ha convertido no solo en una empresa fracasada, sino incluso absurda: luchar contra su fantasía es luchar contra nosotros mismos. Pero creemos que una lectura precrítica de la ideolo-

⁷⁰ Además del conocido análisis sobre la teología de la prosperidad de Ocaña Flores (2002), véase a Beltrán Cely (2013, pp. 57-85; 2004) sobre la relación entre cristianismo y política en Colombia.

gía podría hacer temblar al ídolo nuevamente. En este sentido, será el objetivo de este capítulo realizar una lectura del ApAbr en clave precrítica para proporcionar esa base que intensifique la crítica de la teología de la liberación.

Lectura žižekiana de la ideología

Para Žižek (1989/2018) el suelo epistemológico de la crítica posmoderna está viciado: el historicismo posmoderno es impotente.⁷¹ Y el vicio es circular: la crítica de este historicismo se hace en el mismo nivel del poder que combate. Por esto es incapaz de atravesar el fantasma ideológico en el que ya está: nadie rompe la placenta en la cual y por la cual vive. Pero esto no es lo que más preocupa al filósofo esloveno; el pecado original que repta en sus sueños es la reducción del sujeto a la subjetivación, a ser una colección de relaciones de poder (Žižek, 1999/2001). Él concibe al sujeto del historicismo posmoderno como una entidad socialmente construida.⁷²

Foucault (1978/1991) sería el Adán del paraíso historicista posmoderno, el constructor de la genealogía del mal. Y peor aún, sería al mismo tiempo su Caín al acabar con la noción de ideología por operar esta con un concepto de *sujeto alienado* gracias a la fantasía ideológica. En la boca de este Adán, el mordisco a la manzana de la discordia sonaría así:

⁷¹ Se debe recordar que, según Žižek, *historicismo posmoderno*, *posestructuralismo* y *estudios culturales* son diferentes nombres para la misma matriz crítica.

⁷² En este punto puede resultar orientador presentar la manera y el tono exacto como el filósofo esloveno formula dicha crítica:

En el 'posestructuralismo', usualmente el sujeto está reducido a la llamada subjetivación, se lo concibe como efecto de un proceso fundamentalmente no subjetivo (el sujeto siempre está atrapado, atravesado por el proceso presubjetivo de 'escritura', de 'deseo' y así sucesivamente) y la insistencia se hace en los diferentes modos individuales de 'experimental', de 'vivir' sus posiciones como 'sujetos', 'actores', 'agentes' del proceso histórico (...). El gran maestro de este tipo de análisis fue, por supuesto, Foucault: se podría decir que el tema principal de su última obra fue articular los diferentes modos en que los individuos asumen sus posiciones de sujeto (1989/2018, p. 227).

Creo que esta forma del análisis, tradicional en el marxismo universitario de Francia y de Europa en general, tiene un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que en el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas de conocimiento se da en cierto modo *previa y definitivamente*, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva [énfasis del autor]. (p. 14)

Por ser una manzana ontológica autodeterminada, este Adán muerde otra manzana que desvirtúa la crítica. Al ser el individuo generado por las estructuras sociales, no podrá oponerse ni imponerse a estas, solo someterse. Sería un *sub jectum* social, al menos a los ojos de Žižek.

Para el filósofo de Liubliana, la ideología no es un constructo engañoso creado por las clases dominantes, como se piensa en el marxismo clásico, sino una condición de la existencia humana en la modernidad (Žižek, 1999/2001). La ideología es de lo que está hecho el hombre; a fin de cuentas, somos animales ideológicos. Para él la estructura del deseo es ideológica (Žižek, 1992/2021, pp. 42-65).

Žižek se aparta de la lectura marxista de la crítica de la ideología por considerar que transforma los procesos naturales en históricos (económicos y políticos). También acusa a Marx de alejarse del camino hegeliano (que él transita de la mano de Lacan), transformando la negatividad en positividad, en historicidad. Para recuperar la negatividad hegeliana, Žižek (1989/2018, pp. 87-122) introduce el concepto del *sinthome* lacaniano (1992/2021, 1989/2017). Con ello no busca recuperar o corregir el núcleo traumático de su malestar, como lo hacía Marx con su síntoma historicista, sino que el sujeto organice su goce; en consecuencia, como proponía Lacan, el paciente se identificaría con su síntoma.

Según Žižek (1989/2017), correr el velo ontológico de *lo real* supone abrir una fisura para darle un vistazo a la nada ontológica. El conocimiento de ese vacío genera el núcleo traumático que *lo real* vela con *la realidad*. Esta, concebida como la totalidad de las cosas (*realitas, res aliud*), es ideológica y hedonista porque obedece a la economía libidinal. La máscara ideológica no es visible, y si lo fuera, no se desea retirarla. En este sentido, la máscara cínica del sujeto posmoderno no solo finge no saber, sino que desea no saber (pp. 73-77). Prefiere disimular desentendimiento a enfrentarse a la angustia de su vacío esencial.

Al quedarse en la cómoda superficie de los ídolos económicos y políticos, la máscara cínica finge luchar contra la ideología para quedar satisfecha. Así pues, además de desear fingir desentendimiento, el sujeto posmoderno también pretende luchar contra la ideología, ¡y lo disfruta!

¿Es posible devolverse en la crítica? Una vez corrido el velo, tal vez no. Lo que sí se puede hacer es recordar la intuición metafísica aportada por el judaísmo: la realidad es totalidad, y una de plenitud alterativa. Al correr el velo del fantasma ideológico de la realidad, no se revela el vacío, sino la presencia.

En este punto es importante la invitación de Žižek a no conformarse con correr el velo de la superficie histórica, sino a mirar hacia lo profundo del espacio desvelado. En los apartados siguientes se retomarán los análisis y la interpretación de ApAbr presentados en el primer capítulo a partir de pasajes seleccionados, pero esta vez analizados a la luz de la postura posideológica y precrítica žižekiana.

Una lectura precrítica del fetichismo en ApAbr

Se inicia el análisis con un pasaje en el cual se observa la caída del velo ideológico, en ApAbr 1, 1-3:

¹Cierto día, puliendo yo los ídolos de mi padre Taré y los ídolos de mi hermano Nacor, me pregunté cuál de ellos era en verdad un dios poderoso. ²Yo, Abrahán, en el momento de ejercer mi oficio, cuando terminé los oficios del culto de mi padre Taré a sus dioses de madera y de piedra, de oro y de plata, de bronce y de hierro, habiendo entrado en su templo para el oficio, encontré que el ídolo de piedra llamado Marumat había caído boca abajo a los pies de ídolo de hierro Nacón. ³Y sucedió que cuando lo ví, se turbó mi corazón.⁷³

Lo primero que se observa es la posición de Abrahán: es sacerdote de ídolos y, además, en el negocio familiar. Esto quiere decir que, desde la teoría ideológica, debería tener la máscara cínica propia de su oficio y herencia. Pero Abrahán, sacerdote de ídolos e hijo de sacerdotes de ídolos, parece un creyente ingenuo: realmente está convencido del poder de estos. En ello se diferencia este Abrahán respecto a las críticas descreídas en Isaías, Oseas o Amós. Ellos no actúan como creyentes de los ídolos, sino como sus verdugos. El Abrahán forjador y servidor de ídolos no es un escéptico iconoclasta, sino un devoto.

Por eso el pasaje y el libro inician con la pregunta genuina que interroga por dicho poder: ¿cuál ídolo es el más poderoso? Su tono no es cínico ni satírico. A esta pregunta teológica se le da una orientación ontológica inusual. No se relaciona el poder de los ídolos cuestionados con su valor político o social, sino con su naturaleza. Por eso la caída de uno de ellos, Marumat, supone una caída del orden ontológico.

⁷³ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 77).

El texto termina con una descripción de gran preciosismo antropológico: el corazón (sede de la vida racional sentiente)⁷⁴ de Abrahán se turbó. Y no podía ser de otra forma. La cabeza de los ídolos solo puede caer ante quien cree; la realidad se revela solo ante quien ha corrido el velo que la ocultaba y con ello, también se rebela.

Al apartarse un poco del texto para acercarse al tejido (*textum*) de la realidad, se puede decir que, tal vez, lo que le hace falta a la crítica de la ideología es volver a creer que los ídolos son dioses; es decir, que así son reconocidos por muchos integrantes de la sociedad. O tal vez no haga falta nada, sino que sobra la distancia escéptica ganada desde la Ilustración.

En el ApAbr 3, al recordar la caída Marumat y de los ídolos que se perdieron en las aguas del río (ApAbr 2), la fisura de la estructura ontológica se vuelve a revelar y angustia los pensamientos de Abrahán:

Y me dije también en mi corazón: "si es así, ¿cómo podrá Marumat, el dios de mi padre, que tiene la cabeza de piedra y está hecho de otra piedra (diferente), salvar a un hombre, o escuchar su oración y retribuirla?" (ApAbr 3, 5)⁷⁵

La máscara ideológica ha caído. Pero aún los ídolos no son vistos como fetiches, sino que mantienen su estatus divino. Es curioso notar que, nuevamente, el procedimiento de análisis es ontológico: Abrahán relaciona directamente forma y accidente, poder (divino) y materia sensible (piedra).

⁷⁴ En el uso de esta categoría antropológica se sigue a Zubiri (1998).

⁷⁵ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 79).

Otro detalle es llamativo. Abrahán descubre la verdadera naturaleza del ídolo: ser materia performativa con una función cultural. Los actos escénicos no salvan. Por mucho que se disfrute de la dramaturgia, la ficción es impotente. No existe escenario tan poderoso ni altar tan potente que haga que sus ídolos tomen vida.

La vida de los hombres, que emana en el grito de angustia de las oraciones con las cuales liban el altar, requiere algo más que de altares de madera y dioses de piedra antropomórfica. El altar sirve como concavidad para proyectar su clamor, una especie de segundo corazón, mas no es un sustituto. El altar emite, pero no responde. Ocurre lo mismo en los altares del Dios vivo y sería bueno recordarlo: el culto litúrgico no salva; el *ex opere operato* de la tradición escolástica es una máscara del dios imperial que se oculta en la estética eclesial *ontologizada*.

Más adelante Abrahán reafirma su *desfetichización* y se da cuenta de que también es impotente ante la ideología el discurso crítico:

¹ Reflexionando así llegué a casa de mi padre y abrevé al asno y le puse heno. ² Saqué el dinero y se lo di en mano a mi padre Taré. ³ Lo vio, se puso contento y dijo: “bendito seas, Abrahán, por mi dios, pues trajiste el precio de los ídolos, de suerte que mi trabajo no fue en vano. ⁴ Respondiendo le dije: “escucha, oh, padre Taré, benditos (más bien serán) los dioses por ti, pues tú eres un dios para ellos, ya que los creaste, dado que su bendición es un desastre y su poder es vano. ⁵ Si no se ayudaron a sí mismos, ¿cómo te ayudarán o me bendecirán? ⁶ Yo he sido bueno para ti en este asunto, pues con mi ingenio te traje el dinero de los (ídolos) rotos. ⁷ Cuando oyó mi discurso, se encolerizó con furia contra mí, pues dije palabras duras contra su dios. (ApAbr 4)⁷⁶

Si antes Abrahán no estaba seguro y seguía reflexionando, ahora no tiene dudas: su poder es vano, no es divino, solo es una visión refleja (εἶδωλον), un ídolo. Esta palabra, relacionada con εἶδος (apariencia, aspecto, forma), deriva del aoristo 2.º de ὁράω (ver, percibir). La esen-

⁷⁶ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 79).

cia del ídolo está en la distancia que lo nombra, ser aquello que se ve. A este *ser-visto* le corresponde una estructura ontológica de la distancia. El ídolo es *lo-distante*, aquello hecho por la separación (Marion, 1977/1999).

Es interesante notar la dinámica retórica que Abrahán usa para convencer a su padre, pues va del sentido común a una crítica ontológica. Inicia con la devolución de la moneda que le entrega su padre: una inversión de la bendición por bendición. Esta no es recibida de los dioses, sino que estos la reciben. Luego Abrahán le recuerda a su padre que los ídolos son fabricados, no son creadores. Son causados, no son la causa. Finalmente, señala que no pueden ayudar, solo recibir ayuda. El pasaje termina mal para Abrahán. Todo su esfuerzo retórico, al acudir al principio pragmático del sentido común, fue en vano. Solo logró que su padre se enfureciera. Queda una lección por aprender: la *desfetichización* proviene de una experiencia, no de un discurso. Solo ante quien cae el ídolo, cae la máscara ideológica.

¿Por qué son inoperantes los discursos de crítica de la ideología? Tal vez se deba a que el plano donde actúan no sea el lógico, sino el ontológico. Lo que mantiene en pie al ídolo no es un discurso ni una estructura de la *Lebenswelt*, sino su economía libidinal.

Por eso el capitalismo pervive y sigue siendo deseado, a pesar de todos los discursos y análisis desde los tiempos de Weber (1934/2001), el mismo Marx y los esfuerzos posestructuralistas. En esto Žižek tiene razón, pero ¿habrá aprendido esta lección Abrahán? Al parecer no. Para arreglar las cosas con su padre, decide cocinar para él. En esta operación tiene la inesperada ayuda de Barisat, el dios cocinero y filántropo que se lanza al fuego con tal de salvar la experiencia culinaria. Pero Abrahán

insiste en su táctica retórica, ahora con una inversión satírica: sí se debe agradecer a Barisat, pero no por su poder, sino por convertirse en cenizas en favor de Taré. ¿El resultado? El padre de Abrahán no cambia su mirada ideológica, por el contrario, ¡se arraiga más en ella!: “¡Grande es la virtud de Barisat! Haré otro hoy y mañana preparará mi alimento” (ApAbr 5, 14).

En definitiva, ni siquiera con la ayuda del escepticismo de Diógenes o el de Posidonio, Abrahán ha podido convencer a su padre. Pero tampoco aprende y se le ve todavía intentándolo por la vía discursiva a la altura de ApAbr 6. No obstante, algo cambió en su argumentación, pues ahora profundiza su análisis ontológico:

¹ Por tanto digo: el fuego es más digno de veneración que las imágenes, pues las cosas que no están supeditadas a nada, se supeditan a él, que se mofa de todo lo que perece sin dificultad en su ardor. Sin embargo, a este no llamaré dios, pues está subordinado a las aguas. ² Así pues, más digna de veneración son las aguas, pues vencen al fuego y nutren la tierra. Sin embargo, a estas tampoco llamaré dios, pues al infiltrarse por la tierra, se someten a esta. ³ Así pues, más digna de veneración llamaré a la tierra pues vence a la esencia y la abundancia de las aguas. Sin embargo, tampoco la llamaré dios, pues es reseca por el sol y está destinada al uso del hombre. ⁴ Más que a la tierra, llamaré digno de veneración al sol, pues con sus rayos ilumina el universo y las diferentes atmósferas. Pero ni siquiera a este le consideraré como dios, pues su curso es oscurecido por la noche o las nubes. ⁵ Por lo mismo, tampoco invocaré como dios ni a la luna ni a las estrellas, pues también ellas, en su tiempo, la noche, oscurecen su luz. ⁶ Oye, Taré, padre mío, buscaré ante ti al dios creador de todo, no a ídolos inventados por nosotros. (ApAbr 7, 1-6)⁷⁷

Abrahán se muestra como un metafísico consumado al seguir cierto principio hegeliano de subsunción y develar el ente más poderoso: la oscuridad. Ninguno de los ídolos *hace-ver* la oscuridad, solo reflejan aquellos que son subsumidos por esta. Al inicio de la cadena de subsunción ontológica está la oscuridad y el dios creador, una bina común en

⁷⁷ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 81).

la jerga mítica de los orígenes humanos que no se escucha extraña en la boca de un oriental. No se explica cuál es la relación de subsunción entre la oscuridad y el dios creador, pero se supone. En el ApAbr 8 el dios creador se mostrará como un fuego, pero no el terrestre, subsumido por el agua, sino uno celeste y primordial.

Antes de abordar el pasaje ApAbr 8, es preciso resaltar un asunto fundamental de ApAbr 7,1-6. Al final del fragmento, Abrahán anuncia su decisión de cambiar de táctica; ya no usará la vía discursiva, hasta ahora empleada sin éxito, sino la empírica: va a buscar al verdadero Dios ante su padre. Ahora, en ApAbr 8, 1-4 va a pasar del deseo y de las palabras a la búsqueda experiencial de la presencia del fuego primordial *subsumidor*. Comenta Abrahán:

¹ Y ocurrió que mientras yo hablaba así a Taré, mi padre, en el patio de su casa, la voz del Todopoderoso cayó del cielo en un torrente de fuego diciendo y llamando: “¡Abrahán, Abrahán!” Dije: “heme aquí”. ² Dijo: “al Dios de dioses y al Creador buscas tú en el fondo de tu corazón. Yo soy. ³ Apártate de tu padre Taré, sal de su casa para que no seas muerto por los pecados de la casa de tu padre”. ⁴ Y ocurrió que en cuanto salí y apenas conseguí traspasar el zaguán del patio, llegó una voz de trueno y ardió mi padre y su casa y todo lo que había en su casa hasta cuarenta codos bajo tierra.⁷⁸

Esta no es una *pirofanía* convencional. No revela, como la zarza ardiente del Éxodo, sino que subsume. No encabeza un panteón, es el orden creador. Ella es, usando la jerga heracliana para nombrarla, el *logos* ígneo. La realidad revelada por el *logos* es tan disímil a aquella manifiesta en el mundo sensible que se presenta no solo como opuesta, sino como la armonía de los opuestos (*παλίντροπος ἁρμονία*).⁷⁹ Esta armonía se hace evidente en el devenir del mundo. Heráclito desarrolla esta característica fundamental de su doctrina del *logos* por medio de

⁷⁸ Se sigue la traducción de Alvarado (2009, p. 82).

⁷⁹ Esta frase denota la armonía de tensiones opuestas y aparece en los fragmentos de Heráclito conservados. El vocablo griego *παλίντροπος* está compuesto por *παλίν* (nuevamente) + *τρέπω* (girar, volver, rotar).

la figura metafórica del fuego. En ella conjuga el devenir a partir de la armonía de los opuestos.⁸⁰ Con todo, el carácter punitivo de la epifanía no podía faltar. El fuego también es un elemento sensible al servicio del castigo. Y así como los ídolos ya habían ardido en el hogar que alimentaba el fuego de la cocina, ahora la casa entera es el hogar que alimenta el fuego purgador.

En la antropología oriental el corazón es sede cognitiva y sensitiva, así como volitiva (Wolff, 2010/2017, pp. 63-86). De él emana el pensamiento, la intuición, el deseo y la acción. Si lo que se esconde en él es la fuerza trascendente originaria, la totalidad, entonces ¿se podría sugerir que *lo real-total* se ha revestido de deseo? Tal vez sea demasiado atrevido y, ciertamente, Žižek no lo suscribiría, pero quizás el Abrahán filósofo sí lo haya podido soñar.

⁸⁰ Sobre la metafísica del fuego en Heráclito, véase a Mondolfo (1966/1971, pp. 231-284).

Algunas conclusiones sobre alteridad y dramaturgia del encuentro



A partir del análisis de Žižek en este estudio, se afirma que el ser humano tiene una dimensión ideológica, que es un animal ideológico. Y lo es porque también es un animal cultural o, más exactamente, y biocultural.⁸¹ En la estructura de este homo biocultural y su economía libidinal se observa la sublimación de los deseos en instituciones humanas.⁸² El problema con la interpretación žižekiana es que ubica en el centro una entropía ontológica, a la cual respondería un llamado o impulso de absoluto. Según se planteó aquí, para Žižek este vacío solo desea fingir que está pleno, por eso crea el fantasma ideológico de una realidad que, a su vez, también simula un poder generador de religiones, imperios, sistemas económicos y otros proyectos de totalización. Aquí yace el problema con este tipo de interpretación.

Se comprende aquí que la ideología no finge una plenitud para enmascarar un vacío, sino que la pervierte. Se reconoce que la naturaleza humana obedece a una economía del deseo, pero no se considera que ella desee fingir, sino ser completada. Tampoco se cree que tenga propiedades generativas o creadoras de realidad. La ideología pervierte

⁸¹ Beorlegui (2019, pp. 221-384) ofrece las explicaciones de los factores que han influenciado el paso de la hominización a la humanización. Este es un punto en el que coinciden paleoantropólogos y antropólogos culturales.

⁸² En esto se sigue el análisis de Freud (1930/2017).

este deseo de complementariedad, fingiendo ser ese otro que llena el vacío humano y le ofrece un proyecto totalizador. Es la alteridad, no la totalidad fingida, el par dialéctico de lo humano.

A diferencia de los proyectos totalizantes económicos y políticos, el proyecto religioso es una búsqueda de la trascendencia, es decir, de la alteridad. En el otro y en lo otro se complementa el ser humano, y su economía dialógica y dialéctica lo muestra. Aunque es sabido que esta búsqueda del otro puede ser transformada en una cruzada por el poder. La historia del cristianismo lo muestra, y no solo el medieval: su esencia alterativa pervertida ha sido una sucesión sin fin de reinos, imperios y Estados cristianos.⁸³

Pero se debe insistir en que la búsqueda religiosa en sí misma es alterativa, está abierta a lo otro y al otro. De hecho, busca lo uno en el otro. Ahora bien, dada la estructura sensorial de los seres humanos, esta búsqueda también es una cruzada estética y ética: la contemplación de lo bello sublime ilumina acciones integradoras y restauradoras. El imperativo de lo bello demanda un altruismo hedonista en el cual, según su máxima, al hacerle bien al otro, se hace bien a sí mismo, al procurar bienestar al otro, se busca el propio o, para decirlo en otras palabras: “todo lo que queráis (θέλητε) que os hagan los hombres, eso también hacédselo (ποιεῖτε) a ellos” (Mt 7,12). El imperativo ético-social está a merced del imperativo estético de placer.

En este sentido, el proceso de objetivación de lo otro trascendente, que se emplea en todas las religiones, obedece a una economía estética. Toda alteridad requiere de un encuentro: la palabra, la presencia, la insinuación y la distancia constituyen la gramática de la trascendencia. El encuentro con *lo otro*, a través de mediaciones sensibles que impactan

⁸³ Una interesante ontología de la historia del cristianismo la ha realizado Onfray (2018).

la inteligencia y el afecto, requiere de una gramática y una dramaturgia. Todo encuentro requiere de escenarios. Las religiones se vuelven escenario y léxico abierto al encuentro con *lo otro* en *el otro*. Allí radica el valor de la simbólica de los ritos y el culto.⁸⁴

Pero todo esto se puede pervertir. Y, de hecho, ha sido usual que el escenario del encuentro se transforme en un campo de dominación. El instrumento que utiliza esta perversión es el ídolo, con el cual, al manipular el aparato de deseo, implanta el fantasma ideológico y, en lugar de propiciar la alteridad, engendra el horror de la alienación. En vez de un encuentro, surge una enajenación. Por estas razones se afirma en este libro, a despecho de Žižek, que es importante mantener la crítica de la idolatría, aunque esté desgastada. Y ¿cómo mantener un proyecto desgastado?, como se pregunta acertadamente el filósofo esloveno. Se responde aquí: buscando otro ángulo de aproximación.

El problema de la crítica de la idolatría es que, por la necesidad de alejar la adoración de la esfera política, secularizó su *desfetichización*, reduciéndola a una ética social sin capacidad de vincular o integrar al individuo a su campo sacral. Lo cual dejó insatisfecha su necesidad de responder el llamado a la trascendencia.

El individuo queda indefenso ante nuevas formas de opresión enmascaradas ideológicamente como religión. La crítica de la idolatría de los profetas desgastó su potencial *desfetichizador* en la transformación política de la sociedad. Dejó de ser una ortopedia del encuentro con lo otro en el otro, para ser una ideología social. La crítica de la ideología marxista también devino en una ideología política. La teología de la liberación bebió de esa fuente consumida, por eso agotó también su potencial crítico en una sociología de la liberación. Y algo similar ocurre con las

⁸⁴ Sobre la provocadora propuesta de ver en la religión un sistema semiótico y al cristianismo primitivo como un lenguaje, véase a Theissen (2000/2002).

críticas de la ideología del historicismo posmoderno. En esto también tiene razón Žižek. Estas críticas de la ideología han secularizado su dispositivo de *desfetichización*, transformando el encuentro con *lo otro* —que requiere de un escenario y unas gramáticas estéticas y sacras— en un programa sociopolítico. Pero esta impotencia no es culpa de las críticas, sino del espíritu del siglo que no les permitió resistir el canto de las sirenas y las obligó a ceder ante la secularización de la distancia sagrada (Han, 2019/2020). Por el contrario, el ApAbr no seculariza su dispositivo de *desfetichización*. De hecho, resalta la dimensión ontológica del fetiche y, al hacerlo, permite reorientar el trabajo de la crítica de la ideología.

Todas las anteriores críticas coinciden en el primer momento, el negativo: desenmascaramiento de los dispositivos de alienación. Pero el segundo momento positivo todavía aguarda. Marx y sus epígonos lo diluyeron en una antropología, una sociología y una política (Dussel, 2017, p. 2003).

Quizás sea la conclusión más importante de este libro afirmar que este momento positivo no ha llegado por causa del método empleado en el primero, que suele ser discursivo. Esta aclaración fue hallada en la lectura precrítica de ApAbr 8. Para que se complete el ciclo dialéctico de los momentos de la crítica de la ideología, se requiere un método performativo y existencial, no uno discursivo. Solo *resacralizando* el escenario, restaurando la alteridad y su fenomenología de lo otro frente al otro, se reactiva la gramática del encuentro, restaurando la alteridad y su fenomenología de lo otro que, frente al otro, no se vuelve palabra solamente, sino diálogo, o mejor, palabra encarnada.

Referencias



- Aletti, J. -N., Gilbert, M., Ska, J. -L., & de Vulpillières, S. (2007). *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*. Editorial Verbo Divino.
- Alvarado, S. (2009). Apocalipsis de Abrahán. En A. Piñero, & A. Díez Camacho (Eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*, (pp. 61–106). Ediciones Cristiandad.
- Anneo Cornutos, L. (2018). *L. Annaeus Cornutus: Greek Theology, Fragments, and Testimonia* (G. Boys-Stones, Trad.). Society of Biblical Literature Press. (Obra original publicada ca. s. I e.c.).
- Aristóteles. (2014). *Metafísica* (M. L. Alía Alberca, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada ca. s. IV a.e.c.).
- Aristóteles. (1995). *Física* (G. R. de Echandía, Trad.) Editorial Gredos. (Obra original publicada ca. s. IV a.e.c.).
- Asurmendi, J. M. (1982). *La guerra siro-efraimita*. Institución San Jerónimo.
- Beltrán Cely, W. M. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, (175), 57–85. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx63-175.prcs>

- Beltrán Cely, W. M. (2004). *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá. Un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad* [Serie encuentros. Colección mejores trabajos de grado]. https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/3214/7974/6593/beltran_religion_bogota_2004.pdf
- Beale, G. K. (2009). *We Become What We Worship: a Biblical Theology of Idolatry*. IVP Academics.
- Beer, B. (1859). *Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage*. O. Leiner.
- Bernal, M. (1993). *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Tomo I: la invención de la antigua Grecia, 1785-1985* (T. de Lozoya, Trad.). Crítica. (Obra original publicada en 1987).
- Beorlegui, C. (2019). *Humanos: entre lo prehumano y los pos- o transhumano*. Universidad Pontificia Comillas.
- Biblia de Jerusalén. (2009). *Biblia de Jerusalén* (4.^a ed.). Desclée De Brouwer.
- Blenkinsopp, J. (2000). *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday & Co.
- Calao Flórez, E. M. (2020). Los excluidos, víctimas de la injusticia social en el oráculo contra Israel: una lectura de Amós 2, 6-8. *Anales de Teología*, 22(1), 7–33. <https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.01.001>
- Carmy, S., & Shatz, D. (1997). The Bible As a Source for Philosophical Reflections. In D. Frank & O. Leaman (Eds.), *History of Jewish Philosophy* (pp. 10–29). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203983102>

- Casas Ramírez, J. A. (2017). God's Vengeance... to Wipe Away the Tears of the Oppressed. A Reading of Revelation 6.10, *RAM*, (8.1), 73–85. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/article/view/4708/4752>
- Castro-Gómez, S. (2022). *La rebelión antropológica: el joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Siglo XXI.
- Cazelles, H. (1978). Problèmes de la guerre syro-ephraïmite. *Eretz-Israel*, 14, 70–78.
- Cédric Pardigon, F. O. (2008). *Paul Against the Idols: The Areopagus Speech and Religious Inclusivism* (UMI Number: 3318692) [Doctoral dissertation, Westminster Theological Seminary] ProQuest Dissertations & Theses Global. <https://www.proquest.com/openview/0a48467598234b8efceeff0fa1c2f3f7/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>
- Clines, D. J. A. (Ed.). (1993). *The Dictionary of Classical Hebrew, Tomo 5*. Sheffield Academic Press.
- Collins, J. J. (1979). Toward a Morphology of a Genre. In J. J. Collins (Ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (pp. 1–20). Society of Biblical Literature Press.
- Corriente, F. y Piñero, A. (2015). Libro de los Jubileos. En A. Díez Macho (Ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento. Vol II*. Ediciones Cristiandad. (Obra original publicada ca. s. II a.e.c.)
- Curtis, E. M. (1992). Idol, Idolatry. In D. N. Freedman (Ed.), *Anchor Bible Dictionary, Tomo 3* (pp. 376–381). Doubleday & Co.

- De Cesarea, E. (2011). *Preparación del evangelio. Vol I, libros I-IV* (V. Bécares Bota, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 313 e.c.).
- Del Olmo Lete, G., & Sanmartín, J. (2003). *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Brill.
- Dietrich, W. (1972). *Prophetie und Geschichte. Einereaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. Vandenhoeck & Ruprecht. https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00051643_00001.html
- Díez Macho, A. (Dir.) (1984). *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo I: Introducción general*. Ediciones Cristiandad. https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/12003/1/ST_XVIII-1_RECENSIONES.pdf
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los filósofos más ilustres* (C. García Gual, Trad.) Alianza Editorial. (Obra original publicada ca. s. III e.c.).
- Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Siglo XXI.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Editorial Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Editorial Siglo XXI.
- Dussel, E. (1975). El ateísmo de Marx y los profetas. *Selecciones de Teología*, 14(56), 304–310. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/53.1973_esp.pdf
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. EUDEBA.

- Eliade, M. (1980). *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas. Tomo 1: De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis* (J. Valiente Malla, Trad.). Ediciones Cristiandad. (Obra original publicada en 1976). https://monoskop.org/images/0/07/Eliade_Mircea_Historia_de_las_creencias_y_las_ideas_religiosas_vol_I_1999.pdf
- Elliger, K., & Rudolph, W. (Eds.). (1997). *Biblia hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Feldman, L. H. (1968). Abraham the Greek Philosopher in Josephus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, (99), 143–156.
- Foucault, M. (1991). *La verdad de las formas jurídicas* (E. Lynch, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1978).
- Freud, S. (2017). *Obras completas, Tomo 22* (J. L. Etcheverry, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1930 [1929]).
- Friesen, I. D. (2009). *Isaiah (Believers Church Bible Commentary)*. Herald Press.
- Friesen, S. J. (2004). Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13. *Journal of Biblical Literature*, 123(2), 281–313. https://summerstudy.yale.edu/sites/default/files/3._friesenmyth.pdf
- Gaitán Briceño, T., & Jaillier Castrillón, C. (2014). Apocalipsis. Fe y Resistencia, *Cuestiones Teológicas*, 41(95), 97–131.
- García-Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe: ensayos de pensamiento judío*. Sígueme.

- García-Huidobro, T., & Orlov, A. A. (2020). *Del séptimo cielo al corazón del hombre: internalización de la experiencia religiosa en el cristianismo primitivo*. Editorial Verbo Divino.
- García Sánchez, M. (2014). La realeza aqueménida: ¿reyes o dioses? *Antigüedad, Religiones y Sociedad*, (12), 129–158.
- Ginzberg, L. (1913). *The Legends of the Jews, 6 Vols*. The Jewish Publication Society of America. <https://archive.org/download/legendsofjews01ginz/legendsofjews01ginz.pdf>
- Guerrero, M. N. (2019). *El concepto de Lebenswelt en Husserl: un análisis de la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica Argentina]. Repositorio Institucional UCA. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/10590/1/concepto-lebenswelt-husserl-analisis.pdf>
- Gurtner, D. M. (2020). *Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism: Message, Context, and Significance*. Baker Academic.
- Guttmann, J. (1964). *Philosophies of Judaism*. Anchor Books.
- Han, B. -C. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga Arregi & A. Ciria, Trads.). Herder. (Obra original publicada en 2010).
- Han, B. -C. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (A. Ciria, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2019).
- Helfmeyer, F. -J. (1978). קהל. In G. J. Botterweck, H. Ringgren, & H. -J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament, Tomo 3* (pp. 388–403). Cambridge.

- Hernández Valencia, J. S. (2022). La amistad como lealtad social y alteridad: fraternidad en la literatura apócrifa judía de la época del segundo templo. En J. A. Casas Ramírez (Ed.), *Fraternidad y sororidad desde la Biblia: aproximaciones textuales, contextuales e intertextuales a propósito de Fratelli Tutti* (pp. 415–430). Editorial Verbo Divino.
- Hernández Valencia, J. S. (2020). Un judío con muchos rostros: exégesis y teología en Filón de Alejandría. *Theologica Xaveriana*, (70), 1–25. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.jretfa>
- Hernández Valencia, J. S. (2017). ‘καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες...’ (Ap 5, 9): un Canto de resistencia. *Cuestiones Teológicas*, 44(101), 163–176. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n101.a08>
- Holladay, C. R. (1983). *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Vol. 1: Historians*. Scholars Press.
- Holladay, C. R. (1995). *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Vol. 3: Aristobulus*. Scholars Press.
- Jacobs, M. R., & Person, R. F., Jr. (Eds.). (2013). *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History. Portrait, Reality, and the Formation of a History*. Society of Biblical Literature Press. <https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/pubs/062614P-front.pdf>
- Jaeger, W. (1997). *La teología de los primeros filósofos griegos* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1947).
- Jipp, J. W. (2012). Paul’s Areopagus Speech of Acts 17.16-34 as Both Critique and Propaganda. *Journal of Biblical Literature*, 131(3), 567–588. <http://dx.doi.org/10.1353/jbl.2013.0010>

- Josephus. (1961). *Josephus, with an English translation, Vol. 4* (H. St. J. Thackeray, Trans.). Heinemann. (Obra original publicada ca. S. I e.c.).
- Kohler, K. (1895). The Pre-Talmudic Haggada. II. C. The Apocalypse of Abraham and Its Kindred. *The Jewish Quarterly Review*, 7(4), 581–606. <https://doi.org/10.2307/1449967>
- Krašovec, J. (2010). *The Transformation of Biblical Proper Names*. T&T Clark.
- Kroeker, J. (1989). *Jesaja. 1 Teil: Jesaja 1-39. Immanuel und die Völker* (5 Aufl.). Brunnen Verlag.
- Kulik, A. (2003). The Gods of Nahor: A Note on the Pantheon of the Apocalypse of Abraham. *Journal of Jewish Studies*, 54(2), 228–232. <http://dx.doi.org/10.18647/2492/JJS-2003>
- Kulik, A. (2004). *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*. Society of Biblical Literature Press.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (3.^a ed.) (D. E. Guillot, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1971).
- Lourié, B. (2011). Propitiatorium in the Apocalypse of Abraham. In L. DiTommaso, & C. Böttrich (Eds.), *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity* (pp. 267–277). Mohr Siebeck.
- Marion, J. -L. (1999). *El ídolo y la distancia: cinco estudios* (S. M. Pascual & N. Latrille, Trads.). Sígueme. (Obra original publicada en 1977).

- Marx, K. (1979). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En H. Assmann, & M. Reyes Mate (Eds.). *Sobre la religión (Karl Marx – Friedrich Engels) Tomo I* (2.ª ed.). (pp. 93-106). Ediciones Sígueme. (Obra original publicada en 1844).
- Marx, K. (2014). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I, libro I: el proceso de producción del capital* (4.ª ed.) (P. Scaron, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1867).
- Moltmann, J. (1987). *Teología política. Ética política* (V. A. Martínez de Lopera, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1984).
- Mondolfo, R. (1971). *Heráclito: textos y problemas de su interpretación* (O. Caletti, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1966).
- Moriarty, F. L. (1957). The Emmanuel Prophecies. *The Catholic Biblical Quarterly*, (19), 226–233.
- Na'aman, N. (1990). The Historical Background to the Conquest of Samaria (720 BC). *Biblica*, 71(2), 206–225.
- Neusner, J. (Ed.). (1970). *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Brill.
- Nickelsburg, G. W. E. (1998). Abraham the Convert: A Jewish Tradition and Its Use by the Apostle Paul. In M. E. Stone, & T. A. Bergren (Eds.), *Biblical Figures Outside the Bible* (pp. 151–175). Trinity Press International.
- North, C. R. (1958). The Essence of Idolatry. In J. Hempel, & L. Rost (Eds.), *Von Ugarit nach Qumran: Festschrift Otto Eißfeldt* (pp. 151–160). Töpelmann.

- Ocaña Flores, M. (2002). *Los banqueros de Dios: una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*. Ediciones Puma.
- Oded, B. (1974). The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered. *The Catholic Biblical Quarterly*, 34(2), 153–165.
- Onfray, M. (2018). *Decadencia: vida y muerte de Occidente* (A. Bixio, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2017).
- Orlov, A. A. (2005). *Enoch-Metatron Tradition*. Mohr Siebeck.
- Orlov, A. A. (2008). The Gods of my Father Terah: Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 18.1, 33–53.
- Orlov, A. A. (2009). *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Brill.
- Orlov, A. A. (2009a). Arboreal Metaphors and the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*. *Harvard Theological Review*, 102(4), 439–451.
- Orlov, A. A. (2009b). The Pteromorphic Angelology of the Apocalypse of Abraham. *The Catholic Biblical Quarterly*, 71(4), 831–842.
- Orospe Hernández, M. (2016). Fetichismo y antifetichismo en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. *Latinoamericana: Revista de estudios latinoamericanos*, (62), 79–102.
- Philonenko-Sayar, B., & Philonenko, M. (1982). Die Apokalypse Abrahams. Unter W.G. Kümmel (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Tomo 5/5: Apokalypsen*. Gütersloher Verlagshaus.

- Philo of Alexandria. (1981). *Philo / with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, Vol 1* (Colson, F. H., Trans.). Harvard University Press, William Heinemann Ltd. (Obra original publicada ca. s. I e.c.)
- Philo of Alexandria. (1985). *Philo / with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, Vol 4* (Colson, F. H., Trans.). Harvard University Press, William Heinemann Ltd. (Obra original publicada ca. s. I e.c.)
- Philo of Alexandria. (1984). *Philo / with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, Vol 6* (Colson, F. H., Trans.). Harvard University Press, William Heinemann Ltd. (Obra original publicada ca. s. I e.c.)
- Philo of Alexandria. (1998). *Philo / with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, Vol 7* (Colson, F. H., Trans.) Harvard University Press. William Heinemann Ltd. (Obra original publicada ca. s. I e.c.)
- Philo of Alexandria. (1985). *Philo / with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, Vol 9* (Colson, F. H., Trans.) Harvard University Press. William Heinemann Ltd. (Obra original publicada ca. s. I e.c.)
- Pietz, W. (1985). The Problem of Fetish, I: The origin of the Fetish. *Res: Anthropology and Aesthetics*, (9), 5–17.
- Pietz, W. (1987). The Problem of Fetish, II: The origin of the Fetish. *Res: Anthropology and Aesthetics*, (13), 23–45.
- Portier-Young, A. (2016). *Apocalipsis contra imperio: teologías de resistencia en el judaísmo antiguo* (S. Fernández, Trad.). Editorial Verbo Divino. (Obra original publicada en 2011).
- Rahlfs, A., & Hanhart, R. (Eds.). (2006). *Septuaginta. Id est vetus Testamentum graece iuxta LXX intérpretes. Editio Altera*. Deutsche Bibelgesellschaft.

- Rappaport, S. (1930). *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*. Alexander Kohut Memorial Foundation.
- Redford, D. B. (1984). *Akhenaten: The Heretic King*. Princeton University Press.
- Reed, A. Y. (2004). Abraham As Chaldean Scientist and Father of Jews: Josephus *Ant.* 1.154-168 and the Graeco-Roman Discourse About Astronomy. *Journal for the Study of Judaism*, 35(2), 119-158.
- Ringgren, H., & Johnson, B. (2003). “צדק”. In G. J. Botterweck, H. Ringgren, & H.-J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament, Tomo 12*. Cambridge.
- Rose, M. (1992). Names of God in the OT. In D. N. Freedman (Ed.), *Anchor Bible Dictionary, Tomo 4* (pp. 1001–1011). Doubleday & Co.
- Rosengren Petersen, A. (1998). *The Royal God. Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit*. JSOT Press.
- Rubinkiewicz, R. (1983). Apocalypse of Abraham. In J. H. Charlesworth (Ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments* (pp. 681–705). Doubleday & Co.
- Rostovtzeff, M. (1957). *The Social and Economic History of the Roman Empire, Vol. 1*. Clarendon Press.
- Sánchez Puig, M. & Alonso Cecilia, C. (2012). *Diccionario temático ruso-español, español-ruso*. Ediciones Hispano Eslavas.
- Sicre, J. L. (1979). *Los dioses olvidados: poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Ediciones Cristiandad.

- Sicre, J. L. (1985). “*Con los Pobres de la Tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel*. Ediciones Cristiandad.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica* (M. A. Vega, Trad.). Siruela. (Obra original publicada en 1983).
- Sloterdijk, P. (2010). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización* (2.ª ed.) (I. Reguera, Trad.). Siruela. (Obra original publicada en 2005).
- Sommer, M. (2016). Ein Text aus Palästina? Gedanken zur einleitungswissenschaftlichen Verortung der Apokalypse des Abraham. *Journal for the Study of Judaism*, 47(2), 236–256. <http://dx.doi.org/10.1163/15700631-12340445>
- Strack, H. L., & Billenberck, P. (1922). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Vol. 1: „Das Evangelium nach Matthäus“*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. O. Beck Verlag.
- Strack, H. L., & Billenberck, P. (1926). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Vol. 3: Neuen Testaments briefe, Johannis Offenbarung*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. O. Beck Verlag.
- Strack, H. L., & Billenberck, P. (1928). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Vol. 4: Exkurse*. O. Beck Verlag.
- Sweeney, M. A. (1996). *Isaiah 1-39. With an Introduction to Prophetic Literature*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

- Theissen, G. (2002). *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo* (M. Olasagasti Gaztelumendi, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 2000).
- Turdeanu, É. (1972). L'Apocalypse d'Abraham en slave. *Journal for the Study of Judaism*, (3), 153–180.
- Van Kerckhoven, G. (1985). Zur Genese des Begriffs “Lebenswelt” bei Edmund Husserl. *Archiv für Begriffsgeschichte* 29(1), 182-203.
- Van Meenen, B. (Dir). (2003). *Autour de l'idolâtrie: figures actuelles du pouvoir et de domination*. Presses de l'Université Saint-Louis. <http://dx.doi.org/10.4000/books.pusl.21184>
- Vegas Montaner, L. (2013). *Genesis Rabbah I (Génesis 1-11): comentario midrásico al libro del Génesis*. Editorial Verbo Divino. (Obra original publicada ca. s. V e.c.).
- Vidal, J. (2014). La divinización real en Mesopotamia: una teología política. *Antigüedad, Religiones y Sociedad*, (12), 31–46.
- Vílchez Líndez, J. (1990). *Sabiduría*. Editorial Verbo Divino.
- Von Arnim, H. F. A. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta. Editio Stereotypa. Editionis Primae. 4Vols.* B.G. Teubner. <https://archive.org/details/stoicorumveterum02arniuoft>
- Von Rad, G. (1976). *Teología del Antiguo Testamento, Tomo I* (V. Martín Sánchez, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1957).

- Watson, W. G. E. (1999). Fire (שֶׁט). En K. van der Toorn, B. Becking, & P. W. van der Horst (Eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Second Edition Extensively Revised* (pp. 331–332). Brill, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península. (Obra original publicada en 1934).
- Westermann, C. (1969). *Isaiah 40-66: A Commentary*. Westminster John Knox Press.
- Whybray, R. N. (1983). *The Second Isaiah*. Sheffield University Press.
- Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión*. Ediciones Cristiandad. (Obra original publicada en 1945).
- Winston, D. (1979). *The Wisdom of Solomon: A New Translation with An Introduction and Commentary*. Doubleday & Co.
- Winston, D. (1997). Hellenistic Jewish Philosophy. In D. Frank, & O. Leaman (Eds.), *History of Jewish Philosophy* (pp. 30–48). Routledge.
- Wolff, H. W. (1965). *Dodekapropheton 1: Hosea*. Neukirchener Verlag.
- Wolff, H. W. (1969a). *Dodekapropheton 2: Joel und Amos*. Neukirchener Verlag.
- Wolff, H. W. (1969b). Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie. *Evangelische Theologie*, 29(8), 397–416. <https://doi.org/10.14315/evth-1969-0801>

- Wolff, H. W. (2017). *Antropología del Antiguo Testamento* (S. Talavera Tovar, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1973).
- Yarbro Collins, A. (1977). The Political Perspective of the Revelation to John. *Journal of Biblical Literature*, 96(2), 241–256. <https://doi.org/10.2307/3265880>
- Zimmerli, W. (1980). Das Gottesrecht bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja. U. A. Rainer, H.-P. Müller, H.W. Wolff, & H. Zimmerli (Hrsg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für C. Westermann* (pp. 216–235). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Žižek, S. (2021). *¡Goza tu síntoma!* (H. Pons, Trad.). Ediciones Godot. (Obra original publicada en 1992).
- Žižek, S. (2018). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI (I. Vericat Núñez. Trad.). (Obra original publicada en 1989).
- Žižek, S. (2017). *Porque no saben lo que hacen: el sinthome ideológico* (J. Madariaga, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1989).
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política* (J. Piatigorsky, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1999).
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente* (5.^a ed.). Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.

Información del autor



Juan Sebastián Hernández Valencia

Ph.D. en Teología, magna cum laude, Universidad Pontificia Bolivariana-UPB; magíster en Teología, con grado honorífico, Universidad Pontificia Bolivariana-UPB; teólogo, Universidad Pontificia Bolivariana-UPB.

Docente e investigador de la Universidad Católica Luis Amigó. Adscrito al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación Método y conocimiento teológico.

Correo electrónico: juan.hernandezva@amigo.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9567-4205>

La presente obra aborda el problema de la idolatría desde los interrogantes que se presentan en el Apocalipsis de Abrahán. Si bien dicho problema es casi un lugar común de la crítica del profetismo hebreo a la metafísica de las estructuras del poder, brillando incluso por su originalidad, la crítica del Apocalipsis de Abrahán también ofrece un acercamiento filosófico novedoso y poco conocido en los estudios teológicos y filosóficos. La estrategia que se desarrolla en esta investigación consiste en analizar dicha crítica desde la apropiación del concepto de fetichización y desde la perspectiva de la crítica de la ideología marxista. De esta manera, en este libro se presenta un diálogo entre exégesis y filosofía en el contexto de los problemas y planteamientos de la teología latinoamericana, y desde una literatura tan poco estudiada en dicho contexto, como lo es aquella del judaísmo del Segundo Templo.