

ASSMANN, JAN

Violencia y monoteísmo, Fragmenta, Barcelona, 2014, 123 pp.

René Girard, en su célebre obra *La violencia y lo sagrado* (1972), sostiene que la religión constituye el mejor remedio contra la violencia humana. Jan Assmann se dispone a desestabilizar esta tesis: en los textos fundacionales del monoteísmo bíblico, arguye, se halla una semántica de la violencia.

La tesis de Assmann es que las religiones paganas desconocían la distinción entre religión verdadera y religión falsa y que fue el monoteísmo bíblico el que introdujo esta distinción, que él denomina “distinción mosaica”: la religión del otro es falsa y, por ende, los otros son extraños y enemigos porque son enemigos de Dios (p. 24). Como advierte en la introducción Lluís Duch, y como el lector asiduo de Assmann percibe rápidamente, su estudio está estrechamente relacionado con sus investigaciones previas acerca del faraón egipcio Akhenatón, que lideró una revolución monoteísta que, según Assmann, por primera vez articuló la religión en base a la denominada distinción mosaica.

Entre las antiguas religiones paganas, prosigue Assmann, existía una traductibilidad mutua, que garantizaba la comunicación entre culturas. No solo no cuestionaban los dioses de otras comunidades, sino que la creencia de los otros en dioses era una garantía de que se trataba de personas de fiar y, en consecuencia, de que podían establecerse relaciones con ellos. Había violencia, sí, pero era una cuestión de *poder* y no de *verdad*, como sería en el monoteísmo bíblico (pp. 42-43). Con este nuevo concepto de verdad, enfático, el monoteísmo introdujo, pues, una nueva forma de pseudoespeciación, para emplear un término de Erik H. Erikson que el mismo Assmann utiliza: en términos biológicos, los hombres son idénticos; es solo culturalmente que se genera la extrañeza y la violencia hacia la misma especie. La configuración de una nueva ontología se tradujo en la práctica de un nuevo tipo de violencia.

Assmann prosigue a examinar el tipo de violencia que la distinción mosaica genera. Cabe advertir que no se interesa por lo que realmente sucedió, sino por lo que él y su esposa Aleida Assmann

denominaron “memoria cultural”, que a menudo tiene más peso en la vida del grupo que lo que ocurrió. Así, Assmann se fija en cómo el monoteísmo bíblico se presenta a sí mismo en sus primeros textos: por qué se presenta como un salto y una ruptura revolucionaria si, en realidad, se trató de una evolución progresiva (varios textos bíblicos, subraya, dan por sentada la existencia de otros dioses, y por eso en ellos Dios reclama una fidelidad exclusiva), y por qué para presentar la victoria del monoteísmo respecto de otras religiones se empleó un lenguaje de la violencia.

Assmann distingue entre la violencia pura —del estilo de la violencia divina sobre la que escribió Benjamin— y la violencia cultural, que subdivide en cinco tipos. Las que más le interesan para proseguir su estudio son la violencia jurídica y la violencia religiosa. La primera es una contraviolencia que tiene por objetivo crear una esfera jurídica que permita oponerse a la violencia pura, es decir, a aquella violencia que se ejerce en función de un interés meramente privado. La violencia religiosa, en cambio, se ejerce en nombre de la voluntad de Dios (p. 34).

Acto seguido, Assmann desarrolla por extenso la tesis según la cual la violencia religiosa es una aportación original del monoteísmo (p. 32). Y procede a examinarla: se trata, como decíamos, de una violencia que se fundamenta en distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo cual se traduce en una clasificación de las personas o bien como amigas o bien como enemigas. Ahora bien, la peculiaridad en la que Assmann se entretiene es que *esta violencia religiosa constituye simultáneamente una violencia jurídica* (p. 84). El original gesto del monoteísmo bíblico es, para Assmann, haber considerado que la violencia ejercida por los líderes políticos despóticos para satisfacer sus deseos personales y no para cumplir la ley era una violencia pura, y haberle opuesto una violencia jurídica que es legitimada por la religión. El monoteísmo bíblico se presenta a sí mismo, pues, como un movimiento de liberación respecto de la violencia pura. Así, el monoteísmo bíblico quiere oponerse a una antropología pesimista que se basa en la premisa que sin un estado fuerte la sociedad está condenada al caos, en la línea de lo que siglos después desarrollarían Thomas Hobbes y Carl Schmitt. En resumidas cuentas, Assmann

arguye que el Dios bíblico hace suyas las pretensiones de la justicia. Por primera vez en la historia, la religión es objeto de una transformación ética y jurídica.

El monoteísmo bíblico también se presenta como un “bastión de justicia” en la medida en que se opone a la supuesta violencia y “ceguera” del paganismo. En esta oposición al paganismo desempeña un papel crucial la prohibición de las imágenes, que el monoteísmo bíblico también presenta de manera sumamente original. Assmann examina cómo en un pasaje del Deuteronomio y en otro del Éxodo se vinculan dos cosas aparentemente distintas: la prohibición de adorar a otros dioses, por un lado, y la prohibición de representar a Dios. Esto permite dirimir quién es fiel a Dios y constituye, pues, la firma distintiva de la nueva religión. Assmann señala sagazmente, empero, que el monoteísmo bíblico no se opone tanto al paganismo extranjero como al interior —no se trata de Egipto y Babilonia, sino más bien de Canaán—.

La última tesis que defiende Assmann en su obra es que “el paso hacia esa nueva forma de religión como principio de vida jamás habría podido realizarse sin el recurso de la escritura” (p. 105). En los antiguos imperios orientales, el rey encarnaba la ley, de manera que el texto jurídico tenía un valor simplemente informativo. Eso deja de ser así con la nueva religión, en la cual el texto pasa a tener un valor performativo. Según Mendelssohn, en el judaísmo solo se pueden poner por escrito las leyes y las normas de vida, es decir, las verdades históricas, pero no las verdades salvíficas y eternas. Assmann está en desacuerdo con Mendelssohn: el paso hacia la religión de la trascendencia requiere de la puesta por escrito de las leyes, porque la codificación de las leyes es un paso previo necesario para el establecimiento de la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre el Dios verdadero y el de los ídolos (pp. 119-120). A diferencia de lo que sostuvo Mendelssohn, el texto escrito tiene que ver, pues, con las verdades últimas, aunque sea de forma indirecta.

Se ha reprochado a Assmann una inclinación injustificada hacia el paganismo. Duch, más moderadamente, habla de “simpatía” (p. 11). Pero lo cierto es que Assmann no aboga por un retorno al politeísmo (p. 35) y propone un intento de realizar el impulso original

del monoteísmo bíblico, que nunca llegó a realizarse: desposeer a los líderes políticos de la omnipotencia y liberar a los hombres de cualquier sistema totalizador (p. 123).

A nuestro juicio, antes de hacerlo habría que analizar a fondo la noción de verdad del monoteísmo, que Assmann tilda de “enfática”, y que opone al concepto de verdad de las religiones paganas antiguas, que califica de “débil”. La distinción mosaica parece un buen punto de partida para dirimir los méritos y las fortalezas de ambos grupos de religiones, pero merece un análisis más profundo.

Mar Rosàs Tosas. Universitat Ramon Llull
mrosas@rectorat.url.edu

BERTI, ENRICO

La ricerca della verità in filosofia, Edizioni Studium, Universale Studium Nuova Serie vol. 41, Roma, 2014, 246 pp.

El presente estudio presupone que la filosofía es tal porque siempre se ha empeñado en la búsqueda metodológica de la verdad; porque siempre ha supuesto su existencia o que tenga sentido hablar de ella.

Enrico Berti busca justificar estos presupuestos clarificando qué se entiende por “verdad”; presentando a la metafísica clásica como un “caso” en la búsqueda de la verdad filosófica; afrontando el desafío filosófico de contar con una “verdad práctica” relevante para la vida cotidiana y convencido que el pensamiento aristotélico contiene un complejo de nociones, distinciones y soluciones a problemas de los cuales aún hoy quien hace filosofía con un mínimo de conciencia histórica no puede no tener en cuenta.

Concretamente el primer capítulo *Che cosa si intende per verità*, aludiendo a algunas teorías filosóficas contemporáneas sobre la verdad, tematiza la validez de la teoría clásica “correspondentística” con respecto a la teoría moderna de la “correspondencia”. En este sentido, el autor remontándose sobre todo a Aristóteles, sugiere que la verdad debe concebirse en la conformidad entre el pensamiento (facultad intelectual) y la cosa (forma inteligible). Dicho acuerdo, sin

embargo, no debe confundirse con la correspondencia cartesiana de la relación entre las ideas ni tampoco a la teoría del espejismo no obstante el tentativo de Richard Rorty por asimilarla. Para Berti la teoría clásica de la verdad no introduce ningún espejo y considera objeto del conocimiento no las ideas sino las formas que son objetos reales, si bien inmateriales, pero no imágenes mentales.

En el segundo capítulo *Diversi tipi di verità* el autor destaca principalmente la diferencia entre las “verdades de hecho” y las “verdades de razón” ejemplificadas por Platón en el *Sofista* y posteriormente tipificadas por Leibniz. En este caso, las “verdades de hecho” expresan el estado de las cosas, de los eventos particulares localizados en el espacio y el tiempo y conocidos por medio de los sentidos, son verdades contingentes pero siempre auténticas y sin grados. En cambio las “verdades de razón” dicen no solo cómo están las cosas sino también que las cosas no pueden estar diversamente independientemente del lugar y del tiempo, son necesarias y que requieren ser conocidas por procedimientos de justificación más complejos.

Después de esta distinción y de aludir a otros tipos de verdades y ciencias en el tercer capítulo, fundamental de este estudio, se plantea si *La filosofía è ricerca della verità?* Según Berti, desde el punto de vista histórico, la respuesta no puede ser sino afirmativa. Él recuerda que la filosofía moderna, iniciada por Bacon y Descartes, aunque teniendo como objeto la verdad, puso de relieve sobre todo el problema del método, es decir el camino para alcanzar la verdad y, como es de esperar, dio vida a una diversidad de métodos en la búsqueda de la verdad. Sin embargo, continúa el autor, en filosofía hablar de método es menos obvio que en otras disciplinas ya que generalmente la filosofía se considera un saber, una búsqueda que no admite presupuestos y por tanto no admite tampoco un método entendido como un conjunto de reglas preliminares que deben seguirse. En este caso el autor se remonta a la filosofía antigua donde el término “*methodos*” tuvo su origen y donde éste no significaba un discurso preliminar sino “*vía*” como indica su derivación “*bodos*”. Por tanto, en filosofía existen métodos como hay filosofías porque cada una de ellas es un modo o un camino de hacer filosofía.