

## Memoria, religión y violencia según J. Assmann

Memory, Religion and Violence according to J. Assmann

Francisco J. García Fernández

*Profesor de Filosofía IES "Los Cantos", Bullas (Murcia)*

### RESUMEN

Este artículo se ocupa de la relación entre los conceptos de memoria cultural, religión y violencia en la obra de J. Assmann. Para este historiador del antiguo Egipto y teórico de la cultura, todo pueblo recuerda los acontecimientos decisivos que fundan su identidad específica a través de mitos, textos, paisajes, etc. Según él, la memoria cultural de Occidente en lo que se refiere a Egipto se presenta en dos tradiciones distintas. Una de ellas es la que se refleja en la Biblia judía que presenta a Egipto como un pueblo cuya religión politeísta representa un culto falso e idolátrico frente a la religión verdadera, la religión monoteísta fundada por Moisés que legitima el ejercicio de la violencia y la intolerancia con los otros cultos en nombre de la verdad. La otra tradición asocia la figura de Moisés con la de un sabio egipcio que ha preservado en secreto una verdad, a saber, que la misma divinidad subyace a todos los diferentes cultos. Sólo desde esta tradición que culmina en la Ilustración, es posible fundar una visión cosmopolita de entendimiento entre los pueblos frente a fanatismos religiosos o nacionalistas.

PALABRAS CLAVE: memoria cultural, violencia, Moisés, religión, Egipto.

### ABSTRACT

This article deals with the relationship between the concepts of cultural memory, religion and violence in the work of J. Assmann. According to this historian of ancient Egypt and cultural theorist, every community remembers the decisive events that establish its specific identity through myths, texts, landscapes, etc. To Assmann the cultural memory of the West with regard to Egypt is presented in two distinct traditions. One of them is

that found in the Jewish Bible, which presents Egypt as a community whose polytheistic religion represents a false and idolatrous cult in contrast to one true religion, the monotheistic religion founded by Moses. The latter legitimises the exercise of violence and intolerance towards other cults in the name of truth. The other tradition associates the figure of Moses with that of an Egyptian sage who has secretly preserved a truth: the same divinity underlies all the different cults. Only from this tradition that culminates in the Enlightenment, it is possible to establish a cosmopolitan vision of understanding between communities against religious or nationalist fanaticisms.

KEY WORDS: Cultural Memory, Violence, Moses, Religion, Egypt.

A comienzos de los ochenta del siglo pasado, J. Assmann, un historiador conocido hasta entonces por sus trabajos sobre el antiguo Egipto, formó junto con su esposa A. Assmann un grupo de trabajo en Heidelberg que se ocupó de temas y problemas relacionados con la historia de las ideas y en especial con el modo en que una cultura recuerda su pasado. Fruto de aquellas reuniones de trabajo fue la publicación de varios libros en colaboración entre los que cabe destacar *Schrift und Gedächtnis* (1984) y *Kanon und Zensur* (1987). Años más tarde, en 1992, J. Assmann publicó su libro *Historia y mito en el mundo antiguo* en el que estableció las bases teóricas de su pensamiento como historiador de las ideas y más específicamente de lo que llamó memoria cultural, es decir, el modo en que un pueblo recuerda ciertos hechos decisivos para la imagen que tiene de sí mismo, para la configuración de su identidad propia.

La tarea de historiador de la memoria cultural, Assmann la continuó en su libro *Moisés el egipcio* (1997) en el que investigaba, por una parte, el recuerdo de la figura de Moisés y de Egipto que había quedado en la comunidad judía tal y como refleja el libro del Éxodo y, por otra parte, el recuerdo que había quedado tanto de Moisés como de Egipto fuera de ese libro y de esa comunidad. Desde el punto de vista de la memoria cultural, lo relevante no era quién había sido realmente, históricamente, Moisés y su relación con Egipto, sino cómo su figura era recordada por distintas comunidades y tradiciones. Según el historiador alemán, Moisés, tal y como es recordado en los libros dos a cinco del Pentateuco, estableció una distinción desconocida hasta entonces entre una religión considerada verdadera y el resto, calificadas de falsas o idolátricas. Esta distinción, que Assmann llama mosaica por atribuirle a la figura legendaria de Moisés, cambió de manera decisiva el modo de entender la relación del ser humano

con el mundo, con Dios y con los demás hombres. En las religiones politeístas, antes de que se estableciera esta distinción, Dios era entendido como un ser inmanente al mundo y el individuo considerado como una parte del cosmos natural y social. La divinidad una se manifestaba de múltiples maneras y con diversos nombres, los de los diferentes dioses que se podían equiparar de una civilización a otra. La religión era así un medio en el que se hacía posible la comunicación entre las culturas y su tolerancia mutua. Con la distinción entre un solo Dios verdadero y los demás dioses, ídolos falsos y abominables, quienes adoraban a estos últimos fueron considerados por judíos y posteriormente cristianos y musulmanes, como idólatras o paganos. En relación con ellos, en el mejor de los casos había que ser indiferente y en el peor hacerles optar entre conversión o muerte. Había, pues, una relación intrínseca entre el monoteísmo que afirma la existencia de un solo Dios verdadero y la violencia.

Por la defensa de esta tesis, Assmann recibió numerosas críticas, entre ellas la de ser antisemita. Respondió a esas críticas en su libro *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* (2003) en el que incorporó como apéndice del mismo algunas de ellas, entre otras las de Rolf Rendtorff y Erich Zenger. En 2008 publicó *Violencia y monoteísmo*, en el que además de exponer de nuevo su tesis de una relación entre monoteísmo y violencia, añadía una clasificación de los distintos tipos de violencia, entre las que se encontraba la religiosa como una modalidad específica de violencia cultural.

En su libro *Religio duplex* publicado en 2010, exploró, como ya había hecho en *Moisés el egipcio*, una tradición que desde antiguo había defendido un concepto de divinidad y de relación con el mundo distinto al propio de la distinción mosaica. Esta tradición podía despojar a esa distinción de su potencial para la violencia y al mismo tiempo asumirla como un progreso del espíritu. Para ello era necesario reconocer una doble pertenencia del ser humano: de un lado, su pertenencia a una tradición cultural particular de la que forma parte la religión que profesa con sus ritos y dogmas propios, pero, de otro, su pertenencia a la especie humana, lo que funda la posibilidad, defendida por algunos filósofos de la Ilustración y otros pensadores anteriores, de creer en un dios que es el mismo para todas las religiones. Pero lo que es más importante y sigue siendo hoy esencial, sólo desde el sentimiento de pertenencia a la misma especie es posible el acercamiento y la concordia entre culturas, en lugar del conflicto y la violencia. A continuación expondremos sus principales ideas acerca la memoria, la religión y la violencia siguiendo los libros mencionados.

## 1. MEMORIA CULTURAL Y MNEMOHISTORIA

La memoria puede estudiarse según Assmann desde dos perspectivas: una interior a quien recuerda y otra exterior a él. La interior es de dos clases: fisiológica cuando lo que se estudia son las áreas relacionadas en el cerebro con el recuerdo y psicológica cuando se trata de aclarar lo que una persona experimenta cuando dice recordar algo. La memoria exterior es mimética cuando alguien, al imitar a otro, recuerda lo que este hizo. R. Girard, según J. Assman, era quien había reflexionado de manera más detenida y fructífera, aunque unilateral, sobre este tipo de memoria<sup>1</sup>. Es comunicativa, en cambio, cuando acontecimientos relativamente recientes son recordados y comunicados por los testigos de los mismos o por aquellos a quienes fueron contados por dichos testigos. Es una memoria vivida que dura tres o cuatro generaciones. Pasadas estas, la memoria se convierte en otra cosa, en tradición. Quien mejor había estudiado este tipo de memoria era el sociólogo M. Halbwachs<sup>2</sup>. Por último hay otra forma de memoria exterior que es la que Assmann llama memoria cultural. Es la que tiene lugar cuando alguien de una comunidad recuerda el modo en que ésta fue fundada, aquello que constituye su identidad y la distingue de otras culturas y sociedades. A diferencia de la memoria comunicativa, esta memoria puede transmitirse generación tras generación durante siglos. Forman parte de la misma: mitos, fiestas, textos, lugares, danzas, canciones, imágenes, símbolos y paisajes que recuerdan dicha fundación y se da tanto en sociedades con escritura como sin ella. Es lo que el propio Halbwachs, según Assmann, había llevado a cabo en su último libro publicado, *La topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa* en donde describía los lugares de memoria, los monumentos y símbolos determinantes para la comunidad cristiana<sup>3</sup>. La memoria cultural, por otra parte, precisa de instituciones que enseñen todo lo que la constituye, lo preserven y lo transmitan como, por ejemplo, lo hacen los archivos, los

---

<sup>1</sup>V. *Historia y mito en el mundo antiguo*, pp. 21 y 22. En efecto, R. Girard ha reflexionado en todas sus obras sobre la mimesis como la base de la cultura, pero en especial en *El misterio del mundo* y *La violencia y lo sagrado*. Recordemos brevemente que según R. Girard el ser humano es un ser que se caracteriza por imitar a los otros en un grado superlativo.

<sup>2</sup> En su modo de reflexionar sobre la historia de la memoria, Assmann se considera continuador de M. Halbwachs quien en *Los marcos sociales de la memoria* y *La memoria colectiva* defendió la existencia de una memoria social. Junto a M. Halbwachs, Assmann considera a Friedrich Nietzsche y a Aby Warburg “los padres fundadores de la investigación social de la memoria”, V. J. Assmann, *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lilmod, 2008, p. 128.

<sup>3</sup> Assmann J., *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lilmod, 2008, p. 26.

museos y las bibliotecas.<sup>4</sup> También requiere de personas especializadas en esa transmisión como lo son poetas, eruditos, profesores, chamanes, bardos, griots, etc.

Es importante señalar que para la memoria cultural no cuenta si un acontecimiento sucedió de hecho, sino sólo que sea recordado por la comunidad como parte de su identidad. También se podría decir que “en la memoria cultural la historia fáctica se convierte en recordada y por tanto se transforma en mito”<sup>5</sup>. Lo decisivo desde el punto de vista de la memoria cultural es que estos hechos especialmente relevantes, sucedieran o no, afectan a cómo entiende una comunidad su presente y cómo se orienta en el futuro. Así, por ejemplo, forma parte de la memoria cultural de Israel la figura de Moisés de quien no hay certeza respecto a su existencia histórica, la salida de Egipto organizada por él, la peregrinación por el desierto, el exilio y más recientemente la Shoah, acontecimientos que han dado lugar a celebraciones conmemorativas y que condicionan también el presente de la comunidad judía y la orientación de la misma en el futuro.

Por eso es necesario distinguir la Historia y la historia de la memoria cultural o mnemohistoria que es el tipo de historia que cultiva en las obras mencionadas J. Assmann. La primera pretende dar respuesta a estas cuestiones: ¿qué pasó?, ¿por qué pasó?, ¿cómo dar sentido a todo ello en un relato coherente?<sup>6</sup> En cambio, en la historia de la memoria cultural las preguntas relevantes son otras: ¿qué recuerda una comunidad de lo que sucedió expresado en sus símbolos, canciones, imágenes, relatos y mitos?, ¿por qué lo recuerda de ese modo?, ¿qué consecuencias psichistóricas, a veces traumáticas, ha tenido para ese pueblo y para otros? En suma, lo significativo en la historia de la memoria no es si realmente sucedió lo que se cuenta o si realmente sucedió como se cuenta, sino el modo en que el pasado es recordado en el presente con las consiguientes reinvencciones y reconstrucciones:

A diferencia de la Historia propiamente dicha, la mnemohistoria no se ocupa del pasado como tal, sino tan sólo del pasado tal y cómo es recordado. Estudia las líneas históricas de la tradición, las marañas de intertextualidad, las continuidades y discontinuidades diacrónicas de la lectura del pasado.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> V. Assmann J., *Communicative and Cultural Memory* en A. Erll, A. Nünning *Cultural Memory Studies*, Berlin, New York, 2008, pp 109-118.

<sup>5</sup> *Historia y mito en el mundo antiguo*, p. 51.

<sup>6</sup> Lo que P. Ricoeur llama siguiendo a Michel de Certeau las tres operaciones historiográficas. *La memoria, la historia, el olvido*, p. 179.

<sup>7</sup> Assmann J, *Moisés el egipcio*, p. 21.

### 1.1. La religión

Según J. Assmann, hay tres elementos que son constitutivos de toda religión en el seno de una comunidad<sup>8</sup>: un culto, una teología y un estilo de vida.

Por culto o ritual se entiende el modo en que la comunidad entra en contacto con lo divino. La forma más universal de hacerlo es la ofrenda o el sacrificio. El objetivo del culto es reconciliar a los seres humanos con el mundo divino, integrar la vida humana en los ciclos y procesos cósmicos y, por último, ayudar a los dioses a superar el caos y mantener el orden.

Por otra parte, tradicionalmente las comunidades vivían en dos tiempos: el tiempo ordinario o simultáneo y el tiempo primordial, no simultáneo. El primero se vinculaba con lo profano, el segundo con lo sagrado. El rito y la fiesta eran los procedimientos por los que se anulaba el tiempo ordinario y el hombre entraba en el no simultáneo, en el primigenio. El “establecimiento y la gestión de la no simultaneidad, afirma Assmann, continúa siendo según parece la esencia de la religión”<sup>9</sup>. Pero esto no sería posible, por otro lado, si un pueblo no tuviera memoria de lo que aconteció en el origen, es decir, sin memoria cultural: “la producción de la no simultaneidad, el hacer posible una vida en dos tiempos, forma parte de las funciones universales de la memoria cultural, es decir, de la cultura como memoria”<sup>10</sup>.

Por teología se entiende el concepto que una religión tiene de lo divino. Puede estar implícito en el culto, tal es el caso en la cultura de Egipto, o desarrollada de manera explícita como en el cristianismo.

Como estilo o moral de vida se consideran las normas cuyo cumplimiento lleva a una buena vida según la entiende la religión.

Por lo demás, hay tres tipos de religiones: las religiones tribales, las religiones politeístas y las religiones del canon<sup>11</sup>.

Las religiones tribales se caracterizan por un concepto poco definido y distinto de lo divino que “veneran bajo la forma de espíritus ancestrales”<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> *From Akhenaten to Moses*, Cairo, American University in Cairo Press, 2016, p. 1.

<sup>9</sup> *Historia y mito en el mundo Antiguo*, p. 80.

<sup>10</sup> *ibid.*

<sup>11</sup> Esta distinción según Assmann es la misma que hace T. Sundermeier con el nombre de religiones primarias y secundarias en su artículo “Religion, Religionen”, en *Lexicon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlín, 1987. Se parece también a la distinción de H. Bergson entre religiones dinámicas y estáticas en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.

<sup>12</sup> *Moisés el egipcio*, p. 61.

Estas religiones son “etnocéntricas” porque los espíritus ancestrales son propios de cada tribu y no intercambiables con las de otras.

Las religiones politeístas, ligadas al surgimiento de los primeros Estados, se distinguen, en contraste con las tribales, por un concepto más evolucionado de lo divino que se manifiesta en múltiples dioses personales con nombres, formas y funciones diferentes. En este tipo de religión los conceptos centrales son los de rito, pureza, sacrificio y secreto. El rito, como ya hemos dicho, es una ceremonia que anula el tiempo ordinario o simultáneo en que los hombres viven y los sumerge en el tiempo primigenio, no simultáneo, de la creación divina. La finalidad del rito consiste en, por un lado, poner en contacto a los seres humanos con las divinidades y, por otro, mantener el siempre amenazado orden que todo lo conecta. Para que sean posibles ambas cosas, el rito requiere de abundancia de sacrificios, de una correcta realización de los mismos y, por último, de la pureza del sacerdote y de la víctima.

Religiones politeístas fueron las de Egipto, Grecia o Mesopotamia. Entendían que el universo estaba poblado por múltiples dioses y regido por un principio de armonía universal y de orden que los egipcios llamaron *Maat* y los griegos *Kosmos*. Para estas culturas lo divino era algo immanente al mundo que se manifestaba en él en tres ámbitos: en la naturaleza, en la ciudad y en los relatos míticos. Como los dioses representaban funciones y poderes que eran los mismos en las diferentes ciudades y naciones, el culto religioso era una forma de comunicación entre ellas, dado que los dioses de unas podían intercambiarse con las de otras, siempre que cumplieran funciones parecidas con nombres diferentes. Assmann considera esta comunicación intercultural basada en la religión como uno de los grandes logros culturales del Mundo Antiguo<sup>13</sup>. En la Antigüedad, en efecto, “cada pueblo veneraba a unos dioses diferentes, pero nadie discutía la realidad de los dioses extranjeros y la legitimidad de las formas de culto ajenas”<sup>14</sup>. Por eso, por ejemplo, el juramento por los dioses respectivos garantizaba que los acuerdos comerciales y de otro tipo a los que se había llegado, serían cumplidos por quienes los habían suscrito.

El tercer tipo de religión está constituido por las religiones de textos canónicos considerados sagrados. Este tipo de textos es una síntesis entre los textos sagrados y los textos culturales<sup>15</sup>. Los primeros son textos destinados a ser recitados dentro de un ritual tanto en sociedades con escritura como en sociedades ágrafas; es el caso de los Vedas, textos sagrados, que recitan de

---

<sup>13</sup> *Moisés el egipcio*, p. 62.

<sup>14</sup> *Moisés el egipcio*, p.15

<sup>15</sup> V. *Religión y memoria cultural*, pp. 63-65 y 137-141.

memoria los brahmanes en la tradición hinduista. Los segundos, son textos normativos y formativos para una comunidad que exigen su interpretación para ser aplicados a los problemas de la vida cotidiana; por ejemplo, el *Enuma Elish* y el *Gilgamesh* en Mesopotamia, el *Libro de los muertos* en Egipto o los poemas homéricos en Grecia. Los textos canónicos sagrados son textos religiosos, pero al mismo tiempo son normativos y formativos para una comunidad como los textos culturales; por ejemplo, el relato del Éxodo es formativo porque configura la imagen que la comunidad judía tiene de sí misma, esto es, el pueblo liberado por Dios de la servidumbre de Egipto; por otra parte, es normativo en cuanto establece las leyes que rigen para esa comunidad. Los textos canónicos sagrados presentan dos características: por un lado, han de ser transmitidos literalmente sin que se pueda añadir o quitar una letra y, por otro lado, están destinados a la interpretación más que a la recitación. La liturgia da paso en ellos a la exégesis. Es por esto que estos textos exigen un intérprete de su significado para el oyente, por ejemplo, el rabí interpreta los textos sagrados judíos para los fieles o el mulá los textos sagrados islámicos para los musulmanes. El judaísmo, el cristianismo, el islam, el budismo, el jainismo, la religión de los sikhs, el taoísmo y el confucianismo son religiones de textos sagrados canónicos<sup>16</sup>.

Históricamente se configuraron dos tipos de canon<sup>17</sup>. Por un lado, el de la Biblia hebrea y por otro, el Tripitaka budista. De estos dos proceden todos los demás: del primero, la canonización alejandrina de los clásicos griegos, la Biblia cristiana y el Corán; del segundo, el canon jainista, los escritos confucionistas y los taoístas.

Con las religiones del canon, el rito deja de ser el elemento más importante en la religión y pasa a serlo el texto y, por otro lado, la divinidad deja de ser inmanente al mundo y pasa a ser trascendente.

A la época en que todo esto sucedió, K. Jaspers la llamó época eje o axial<sup>18</sup>. Según Jaspers, hacia el año 500 a.C. en lugares distintos (Grecia, India, China) tuvo lugar una transformación de la civilización sobre la base de dos pilares:

---

<sup>16</sup> V. J. Assmann, *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, en R. Bellah, H. Joas, *The Axial Age and its consequences*, Cambridge, London, 2012, p. 390.

<sup>17</sup>V. *Religión y memoria cultural*, p. 63. Según el autor, la idea procede de C. Colpe en *Sacralisierung* dentro de A y J Assamnn, *Kanon und Zensur*.

<sup>18</sup> *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 19-21. La teoría de Jaspers fue desarrollada posteriormente por S. Eisenstadt en *The Origin and Diversity of Axial civilizations* (1986) y en *Axial Civilizations and world history* (2005) y también en *Las Grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de estudios políticos, 2007 pp 46-47. También K. Armstrong en *La Gran Transformación*, Barcelona, Paidós, 2007, pp 14-17.

por un lado, la creencia en verdades universalmente válidas y, por otro, la introducción de ciertos dualismos ontológicos como, por ejemplo, eternidad y tiempo, ser y apariencia, espíritu y materia<sup>19</sup>. Lo divino se hizo trascendente al mundo, duplicando la realidad en una que es humana y temporal, y otra que es divina y eterna. Según Assmann, el monoteísmo constituyó “la quintaesencia del suceso axial”<sup>20</sup>, al dividir el mundo en dos, frente a un politeísmo en el que los dioses se manifestaban en el mundo que era uno.<sup>21</sup> El monoteísmo inició ya en la época eje o axial lo que M. Weber llamó posteriormente desencantamiento del mundo y que en su opinión era un fenómeno propio del protestantismo ascético<sup>22</sup>.

Por lo demás, según Assmann, las religiones del canon son en realidad “contra-religiones” o religiones secundarias porque se constituyeron por oponerse y rechazar a las religiones politeístas anteriores, consideradas por ello religiones primarias.

## 1.2. La distinción mosaica

---

<sup>19</sup> Con respecto al concepto de época Axial, Assmann considera un mito científico situarlo en una época concreta de la historia como hace Jaspers. Por eso, en lugar de época axial prefiere hablar de axialidad como una tendencia que puede aparecer en diferentes épocas de la historia humana. Considerada como tendencia se convierte en un instrumento analítico útil en la comparación de las culturas. Por lo demás, también debe ser considerada más que como una realidad histórica como el objetivo utópico por realizar de una comunidad universal civilizada. V. Assmann *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, en R. Bellah, Hans Joas *The Axial Age and its consequences*, pp 400-401.

<sup>20</sup> Assmann J, *las religiones mundiales y la teoría de la era axial*, p.10 en la traducción de Ornela del artículo de Assmann. Teoría general de la cultura, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Maat.jpg> Ciudad de Mexico 2021.

<sup>21</sup> De manera paralela al surgimiento del monoteísmo, en Grecia y desde Parménides, con las exigencias de coherencia y no contradicción, se habría originado otra distinción clave para la cultura occidental, la existente entre conocimiento verdadero y conocimiento falso (las distinciones concomitantes son, suponemos, las de realidad y apariencia, ciencia y opinión). Con ello se establecen las bases del pensamiento científico, un discurso también intolerante con cualquier otro que no cumpla determinados criterios de verificación, falsación o coherencia. Con ello se instaura también otra oposición, a saber, ciencia o conocimiento de una verdad críticamente fundada, pero superable y fe o creencia en una verdad no superable y críticamente no fundada. V. *La distinción mosaica*, p. 22.

<sup>22</sup> *Sociología de la religión*, vol I, Madrid, Taurus, 2001.

Dentro de las religiones del canon, las monoteístas, es decir, judaísmo, cristianismo e islam, se caracterizan por introducir en la religión los conceptos de verdadero y falso ajenos a las religiones politeístas anteriores. Es lo que llama Assmann la distinción mosaica porque la atribuye a Moisés:

Con la distinción mosaica me refiero a la introducción de la distinción entre verdadero y falso en el ámbito de las religiones. La religión se había basado hasta entonces en la distinción entre puro e impuro o sagrado y profano, y no había en ella lugar en absoluto para la idea de dioses falsos, ni para la idea de dioses prohibidos, a quienes no se debe adorar, ni para la idea de dioses que simplemente no existen... El concepto de que los dioses son adorados en todas partes, y de que probablemente se trate siempre de los mismos dioses, aunque sean adorados bajo nombres distintos, y la idea de que pueda ocurrir que un dios que realmente merezca veneración sea desatendido, conformaba el aspecto de la religión tradicional en vigor hasta Moisés. En este mundo tradicional, introducir una distinción entre el único dios verdadero por un lado y los dioses o bien prohibidos o bien falsos por otro lado era un acto revolucionario muy poco común, que creó un nuevo mundo y una nueva realidad.<sup>23</sup>

Esta distinción constituyó una auténtica revolución porque cambió la forma de entender el mundo, las relaciones entre los hombres y de ellos con Dios. En el judaísmo se presenta en una forma narrativa y en otra normativa. Narrativamente aparece en los libros dos a cinco del Pentateuco o Torá donde se cuenta la historia del éxodo de Israel. En ella el Antiguo Egipto se convierte en el símbolo de lo religiosamente falso, el ejemplo, por excelencia, de una idolatría que ha de ser rechazada. Normativamente se expresa en los dos primeros mandamientos revelados por Dios a Moisés, esto es, “No tendrás otros dioses frente a mí” y “No te fabricarás imagen alguna para postrarte ante ella”<sup>24</sup>. El primero expresa la prohibición explícita de la idolatría, de la adoración de cualesquiera otros dioses, y el segundo la prohibición de cualquier imagen de lo divino. Este último mandamiento es en realidad un comentario del primero: la veneración de imágenes es un error, dado que el verdadero Dios es invisible y no puede ser representado icónicamente.<sup>25</sup>

La distinción mosaica, es decir, la distinción entre verdadero y falso en religión, conllevó otras oposiciones excluyentes: doctrina ortodoxa y herética,

---

<sup>23</sup> Resumen de su tesis por él mismo en el programa cultural bávaro Alpha. Citado *La distinción mosaica*, p. 155.

<sup>24</sup> *Moisés el egipcio*, p. 16.

<sup>25</sup> V. J Assmann, *The Mosaic Distinction: Israel, Egypt and the Invention of paganism*, Representations 56 University of California, 1996, pp 48-67.

fe en lo revelado e incredulidad, judíos y gentiles, cristianos y paganos, musulmanes e infieles. Pero también de manera especialmente relevante, esta distinción entrañaba la diferencia entre lo divino y lo mundano, la oposición entre un Dios trascendente y un mundo desacralizado: “lo divino se emancipa”, dice Assmann, “de su atadura simbiótica al cosmos, la sociedad y el destino y se presenta frente al mundo como una magnitud independiente”.<sup>26</sup>

Lo peculiar de esta distinción, por otra parte, no es la afirmación de la existencia de un solo dios, sino el hecho de que los demás dioses sean considerados falsos y la prohibición de cualquier tipo de veneración a los mismos. En otras palabras, no fue la creencia en un solo dios lo novedoso de las religiones monoteístas, sino su carácter excluyente debido a la creencia en un Dios intolerante y celoso. Por eso la impiedad se entendió de manera también diferente en el monoteísmo y en el politeísmo. Para el monoteísmo excluyente, impío era aquel que adoraba a dioses falsos, para el politeísmo, en cambio, impío era quien se negaba a adorar a los dioses.

La intolerancia, pues, estuvo como una “idea regulativa” y “posición espiritual”<sup>27</sup> en el monoteísmo. Pero la intolerancia se presentó de modo distinto en las tres grandes religiones mencionadas. El judaísmo trazó una frontera entre verdadero y falso en el interior de su propia comunidad, entre aquellos que se habían convertido y aquellos que continuaban con la adoración a los falsos dioses. La consecuencia de esa intolerancia, según relata el Éxodo, fue el asesinato de tres mil adoradores del becerro de oro, miembros de la propia comunidad judía, por los hijos de Leví, asesinato que incluía el de amigos y familiares, los cuatrocientos sacerdotes de Baal asesinados a manos de Elías, el asesinato de las familias reales y los adoradores de Baal llevado a cabo por Jehú y los asesinatos cometidos dentro de las reformas de Josías<sup>28</sup>. Cristianismo e islam, por su parte, trazaron la frontera en relación a las comunidades de credos distintos a las que se les daba a elegir entre la conversión o la muerte:

El mito de Moisés traza una frontera y concierne a una distinción: la distinción entre Egipto e Israel, entre la vieja y la nueva relación con el mundo, entre los dioses ajenos y el dios único verdadero, entre verdadero y falso en la religión y, en última instancia entre dios y mundo...el cristianismo y el islam trazan esta frontera, al igual que el judaísmo. La única diferencia estriba en que el judaísmo la traza en el sentido de la

---

<sup>26</sup> Ibid, p. 50.

<sup>27</sup> *La distinción mosaica*, pp 41-42

<sup>28</sup> *Violencia y monoteísmo*, p.41.

autosegregación, mientras que los demás monoteísmos la trazan en el sentido de la segregación de lo ajeno.<sup>29</sup>

Por todo ello cualquier diálogo de las religiones monoteístas con las politeístas y tribales se hacía imposible, pues las religiones del libro consideraban necesario establecer “un concepto claro de lo que perciben como incompatible con sus verdades”<sup>30</sup>, es decir, presuponían que la verdad estaba de su lado. El politeísmo, en cambio, partía de que la verdad religiosa no era posesión de nadie. Las distintas religiones politeístas ponían en realidad nombres diferentes a cosas semejantes como el sol, la luna, la guerra, el amor, la muerte, etc. Por esta razón la intolerancia religiosa no fue una característica de este tipo de religión y sí lo fue, en cambio, del monoteísmo.

### 1.3. Politeísmo y monoteísmo: el lugar del ser humano en el mundo y la ética

En lo que respecta al lugar que ocupa el ser humano en el mundo y cuál es el destino al que está llamado en él, el monoteísmo cambió también radicalmente la visión del mismo. Las religiones politeístas eran cosmoteístas por divinizar el cosmos, del que los seres humanos eran una parte más. Con respecto a ellos, la religión los hacía partícipes del orden divino, tanto en la vida como en la muerte, de modo que en el mundo se encontraran como en casa<sup>31</sup>.

En las religiones monoteístas, por el contrario, el ser humano ha de ser liberado de este mundo en el que ya no puede sentirse como en casa. Se convierte así en un ser independiente, un individuo separado del mundo y de un Dios que ha devenido trascendente, suprasensible<sup>32</sup>. Más aún, la misión del ser humano no es ya en la perspectiva del monoteísmo hebreo integrarse en un mundo que ha sido desacralizado, sino administrar los bienes que este mundo le ofrece: “es puesto sobre la creación, afirma Assmann, no dentro de ella. No debe adorarla por la impresión de su debilidad y dependencia, sino que debe administrarla libre e independientemente”<sup>33</sup>. El mundo ha dejado de ser divino y está a disposición del hombre como un recurso, como un medio del que es dueño y señor. En las religiones politeístas o cosmoteístas,

---

<sup>29</sup> *La distinción mosaica*, p. 137.

<sup>30</sup> *La distinción mosaica*, p. 21.

<sup>31</sup> *La distinción mosaica*, página 16 y *Religión y memoria cultural*, p. 54.

<sup>32</sup> “En última instancia, dice Assmann, la distinción mosaica equivale a la distinción entre dios y mundo, y con ello funda también la distinción entre hombre y mundo”, *La distinción mosaica*, p. 50.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 82.

en cambio, el ser humano debía integrarse en un mundo que era a su vez expresión divina y del que era una parte más, no su administrador ni su dueño.

Por otra parte, con el monoteísmo surgen fenómenos nuevos, desconocidos en las religiones anteriores. Estos fenómenos fueron los siguientes: la conversión, es decir, el cambio radical que supone en la vida de alguien pasar de una religión falsa a la verdadera, el arrepentimiento que entraña esa conversión con respecto a toda la vida pasada y el sentimiento de culpa y pecado ligado a la infidelidad a Dios cometida en el pasado. Todos estos fenómenos suceden en un escenario único y asimismo nuevo: el interior del ser humano. El ser humano posee una interioridad en la que tiene lugar su relación con Dios y una exterioridad social en la que tiene lugar su relación con los otros seres humanos.

En relación con la muerte tres fenómenos son también específicos del monoteísmo excluyente. En primer lugar, matar por Dios o en el nombre de Dios a quienes no creen en él o no quieren convertirse; en segundo lugar, morir por Dios, es decir, preferir el martirio antes que reconocer la verdad de otra religión o consentir el culto a otros dioses; por último, matar al pagano que el converso fue en un pasado que ha de recordar, del que ha de avergonzarse y sentirse culpable para evitar cualquier tentación de recaída en el presente.

Por otra parte, el monoteísmo judío dio también un giro ético a la religión que era desconocido en el politeísmo. En este último, en efecto, lo exigido por la religión era que el ritual se realizara con corrección o que hubiera abundancia de sacrificios; en el monoteísmo, en cambio, lo requerido por Dios del creyente era una acción moral: obrar con justicia, lealtad y humildad: “El Señor ya te ha dicho, oh hombre, en qué consiste lo bueno y qué es lo que él espera de ti: que hagas justicia, que seas fiel y leal y que obedezcas humildemente a Dios”<sup>34</sup>. La religión verdadera quedaba así asociada con el ejercicio de la justicia y de la misericordia, mientras que las religiones falsas eran asociadas con lo inmoral, esto es, la opresión, la injusticia, el envilecimiento y la degradación. En el monoteísmo por primera vez ética y religión constituyeron una “unidad inseparable”. En las religiones primarias anteriores ética y religión constituían ámbitos separados, pues, como hemos dicho, los dioses no exigían justicia, sino sacrificio, no pedían honestidad, sino pureza en el rito. El actuar con honestidad y justicia, la moral, pertenecía al ámbito de la convivencia humana, distinto del que los hombres mantenían con los dioses. Es verdad que los dioses y los hombres

---

<sup>34</sup> Mi 6, 6-9.

formaban parte de un único mundo, pero en él ética y religión no se confundían<sup>35</sup>.

También desde el desde el punto de vista político tuvo lugar un cambio importante. En Egipto, por ejemplo, la justicia era parte del orden divino y contaba con un representante en la tierra, el faraón, cuya misión era configurarla de manera creativa en las leyes concretas que promulgaba. En el judaísmo, por el contrario, Dios es el legislador supremo y ocupa el papel del rey, al que desplaza. Por ello “el logro del monoteísmo no consiste en la introducción, sino en la transferencia, de derecho y justicia desde la tierra...al cielo y la voluntad divina”<sup>36</sup>. Por lo mismo, en el origen en la comunidad judía “no se trata tanto de fundar un Estado como de desembarazarse del principio Estado y fundar una sociedad antiestatal”<sup>37</sup>. De hecho, la causa del mal social no estaba según el judaísmo en el desorden, la rebelión, el caos y la violencia que podían provocar los de abajo, los gobernados, sino que procedía de los que estaban arriba, tiranos que buscaban su propio interés a costa de los más débiles. Según Assmann, la Biblia se liberaba así de la creencia egipcia según la cual los hombres no podían vivir sin Estado<sup>38</sup> y presentaba al pueblo judío como una asociación de hombres libres que tenían un pacto exclusivo con Dios. Con esto el judaísmo se oponía ya desde su origen a la idea de que la ley, incluso cuando oprime al débil, siempre es mejor que la ausencia de ley, pues los hombres sin ella y sin temor a la fuerza que la respalda, se muestran como lo que son, a saber, lobos que se devoran unos a otros, incapaces de entenderse y respetarse. En la concepción judía, en cambio, el mal es atribuido a los reyes y poderosos que abusan de la fuerza e incumplen la ley de Dios oprimiendo a los gobernados<sup>39</sup>. La herencia

---

<sup>35</sup> No es menos cierto que según Assmann también en la religión egipcia hay una evolución que va de los textos más antiguos en los que se constata una fundamentación profana de la moral, a textos posteriores en los que se advierte una teologización de la misma. El texto clave es el *Libro de los muertos* donde se habla de un tribunal de los dioses que juzga a los muertos por su conducta anterior. No obstante, sigue habiendo una diferencia fundamental, a saber, los dioses son meros jueces que apelan a leyes no creadas por ellos, a diferencia del Dios que crea la ley. Sólo en el judaísmo por eso el juicio de Dios y el de los hombres puede no coincidir.

<sup>36</sup> *La distinción mosaica*, p. 61

<sup>37</sup> *ibid*, p. 54.

<sup>38</sup> La Biblia se libera de la pusilanimidad egipcia, que creía que los hombres no podían vivir sin Estado” *Violencia y monoteísmo*, p. 83

<sup>39</sup> Según Assmann la confirmación de la intuición hebrea habría tenido lugar especialmente en el siglo xx porque los regímenes nazi y comunista mostraron hasta qué punto las raíces del mal “no hay que buscarlas en la naturaleza

positiva de esta idea acerca de los seres humanos es la consideración de que el derecho, la ley, el Estado, no coinciden necesariamente con la justicia y, precisamente por eso, “permanece la esperanza de que un día (los seres humanos) puedan ponerse de acuerdo sobre principios jurídicos comunes”<sup>40</sup> válidos para todos.

Pero si el monoteísmo judío en sus orígenes fue crítico con los regímenes políticos tiránicos, también es verdad que después, cuando dejó de ser un movimiento de resistencia político y se alió con el régimen dominante, la separación entre poder político y salvación religiosa se diluyó y su teología política pasó poco a poco “de ser crítica del Estado a ser legitimación del Estado”<sup>41</sup>.

## 2. LA VIOLENCIA RELIGIOSA Y LA SUPERACIÓN DE LA MISMA: LA OTRA MEMORIA DE EGIPTO

### 2.1. La violencia religiosa

Hay, pues, como ya hemos señalado, desde el surgimiento de la distinción mosaica, una conexión del monoteísmo con la violencia y la intolerancia.

Pero, ¿qué clase de violencia es la violencia religiosa en relación con otros modos de manifestación de la misma? Según Assmann, hay en general dos clases de violencia: la violencia pura y la violencia cultural<sup>42</sup>. La violencia religiosa es una modalidad de esta última.

La violencia pura es una violencia originada en ciertos afectos o emociones: el miedo, los celos o envidia y la ira. Los celos, la envidia, están en el origen de múltiples actos de violencia. Un ejemplo de violencia ligada a la envidia y los celos es la muerte de Abel a manos de Caín.

La violencia cultural presenta a su vez cinco formas<sup>43</sup>:

---

depredadora del hombre, sino en la del Estado totalitario, que es un producto cultural” *Violencia y monoteísmo*, p. 82.

<sup>40</sup> *La distinción mosaica*, p. 65.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 56.

<sup>42</sup> V. *Violencia y monoteísmo*, pp 27-35. También en *Of God and gods*, Winsconsin, The University of Winsconsin Press, 2008, pp.142-145.

<sup>43</sup> Assman no define lo característico de la violencia cultural por oposición a la pura. Pero la diferencia estriba parece en que la cultural se origina a partir de ciertas representaciones simbólicas en el seno de instituciones sociales. En la realidad, no obstante, ambas violencias se mezclan y sólo con fines teóricos se distinguen.

La violencia social, próxima a la pura, es la que ejercen los padres sobre los hijos, los empresarios con sus empleados, los esposos sobre sus esposas.

La violencia del derecho es la que está ligada a la defensa de la ley. Es una violencia contra la violencia, pues la ley tiene entre sus objetivos la eliminación de la violencia en su manifestación pura.

La violencia de Estado es la que ejerce éste sobre la base de la distinción, propuesta por Maquiavelo y C. Schmitt, entre los que considera amigos, aliados y quienes son calificados de enemigos. Al no basarse en la distinción entre lo que es derecho y lo que no, esta violencia puede dejar en suspenso la basada en el derecho en nombre de los intereses del Estado, de la lucha contra sus enemigos. C. Schmitt llama a una situación tal estado de excepción. Por otra parte, este tipo de violencia no está, como lo está la violencia del derecho, desligada de los afectos, pues ha de fomentar el amor al Estado y el odio a sus enemigos, tanto internos como externos. Desaparecen así los límites entre la violencia pura y la del derecho.

La violencia ritual es la que tiene lugar en el contexto de los ritos sacrificiales y en los ritos de iniciación<sup>44</sup>. El rito del sacrificio tiene como objeto proteger el orden que rige el mundo de su posible desintegración o alteración. El ejemplo más extremo conocido de este rito sangriento es el de los aztecas que sacrificaban al dios Sol los prisioneros con el fin de garantizar el orden existente y fortalecer al propio dios.

Por último, la violencia religiosa es la que se ejerce por parte de los considerados amigos de Dios y de la verdad contra los considerados sus enemigos, defensores de la idolatría y la falsedad: “una violencia que distingue entre amigo y enemigo en un sentido religioso, una violencia fundada ella misma, en última instancia, en una distinción entre lo verdadero y lo falso”<sup>45</sup>. Esta última distinción introdujo como hemos visto formas

---

<sup>44</sup> Con respecto a la violencia sacrificial quien mejor la ha estudiado es R. Girard en *La violencia y lo sagrado* Barcelona, Anagrama, 1983. En cuanto a la violencia de los ritos de iniciación M. Bloch en *Prey into hunter*, New York, Cambridge University Press 1992. El propio Assmann en *Of God and gods* distingue entre violencia intrasistémica y extrasistémica relacionadas con dos maneras de construir al otro: el otro intrasistémico es aquel con el que a pesar de tener una lengua, religión y cultura distinta, es posible la traducción a la propia cultura. La violencia religiosa politeísta fue intrasistémica. El otro extrasistémico es aquel que pertenece a una cultura con la que la traducción es imposible. La violencia monoteísta es el modelo de violencia religiosa de este tipo, así como el sacrificio humano es el caso ejemplar de violencia intrasistémica (obra citada pp. 30-31).

<sup>45</sup> *Violencia y monoteísmo*, p. 34.

nuevas de odio a quienes pasaban a ser considerados adoradores de dioses falsos y a los que se calificaba de paganos, herejes o idólatras.<sup>46</sup>

## **2.2 La superación de la violencia religiosa: la memoria de Egipto y la doble pertenencia**

Hay también otra memoria cultural de Moisés distinta a la judía. Esta memoria presentaba a Moisés no como hebreo, sino como un sacerdote egipcio que había tenido acceso a una verdad velada a la mayoría, a saber, que los múltiples dioses no eran sino nombres diferentes de una misma divinidad inmanente al mundo. Esta verdad habría de ser ocultada a un pueblo que debido a su ignorancia no estaría preparado para aceptarla. Por ello para gobernar a ese pueblo no preparado aún para asumir la verdad, habría que darle a conocer otra que le infundiera el temor necesario para garantizar su obediencia mediante historias supersticiosas de milagros y maravillas.

Hay así, pues, según esta tradición, una religión doble basada en una doble verdad. En efecto, lo que la religión considera como verdadero se presenta de dos maneras: por un lado, están aquellas verdades reveladas históricamente que son distintas en cada religión y, por otro lado, tenemos aquellas verdades que son accesibles a la razón y subyacen en muchos casos ocultas como una sabiduría destinada a unos pocos. Estas verdades racionales constituyen una religión natural que concibe lo divino como uno y todo. Una fórmula que puede interpretarse en un sentido monoteísta según el cual Dios es uno, pero se manifiesta de múltiples formas, o en un sentido panteísta, lo que significa que Dios y la Naturaleza son la misma cosa. Pues bien, sólo la idea de una religión doble puede superar la distinción mosaica y su potencial para la violencia. En términos de la diferencia entre estructura profunda y superficial de la lingüística estructural puede expresarse así según Assmann:

La religión profunda, la que no se debe poner por escrito, gira en torno a aproximaciones discursivas a las verdades eternas y constituye el punto de engarce común de las religiones “superficiales” concretas, que se ocupan, en el horizonte de su espacio de validez, de fijar unas orientaciones y certezas imprescindibles<sup>47</sup>

Esta memoria de Moisés distinta a la judía que sostiene la existencia de una religión doble es la base para la superación o sublimación de la distinción mosaica. Es la memoria de Moisés y Egipto que se encuentra en la

---

<sup>46</sup> V. *La distinción mosaica* p. 23.

<sup>47</sup> *Religio duplex*, p.164.

Antigüedad en Hecateo de Abdera en el siglo IV a. C., en Flavio Josefo en el siglo I d.C., historiador judío que se remite a su vez a Manetón, sacerdote egipcio del siglo III a. C y en el siglo I a. C. en la *Geografía* de Estrabón. En la Edad Media en *La Guía de Perplejos* de Maimónides y en el Renacimiento prosigue con la traducción del *Corpus Hermeticum* por Marsilio Ficino y la obra de Nicolás de Cusa *De Docta Ignorantia*. En el siglo XVII con J. Spencer y su libro publicado en 1685 *De legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres*, así como R. Cudworth en su obra de 1678 *The True Intellectual System of the Universe*. Dentro de esta tradición en 1720 J. Toland publicó *Origines Judaicae* y *Clidophorus*, Lessing en 1779 *Natán el sabio*, en 1783 Mendelsohn *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, C.L. Reinhold en 1786 *Sobre los misterios de los antiguos hebreos* y F. Schiller en 1789 *La misión de Moisés*. La idea de una religión doble habría continuado según J. Assmann en el siglo XX con Gandhi, M. Walzer, J. Sacks, U. Beck y A. Assmann.

Considerar que hay una religión doble, una popular para la plebe que es un medio del que lo poderosos se sirven para gobernarla, y otra natural o filosófica para iniciados según la cual Dios es uno y todo en sentido monoteísta o panteísta, supone que el ser humano también tiene una naturaleza doble porque tiene una doble pertenencia. Por un lado, pertenece a la especie humana y en cuanto tal tiene unos derechos humanos naturales, una religión natural y una patria que es el mundo; por otro lado, pertenece a una tradición religiosa y cultural específica, en una patria concreta con una legislación determinada. Las dos identidades han de ser compatibles, de manera que todo ser humano pueda pasar de una a otra de manera flexible.

No se trata, así pues, según J. Assmann, en esta concepción de

Reemplazar a las agrupaciones humanas tradicionales (naciones, Estados y religiones) por una sociedad mundial, sino en la posibilidad de ampliar la sociabilidad humana y elevar los problemas de identidad a otro plano. La idea es relativizar la importancia de las barreras impuestas por la nación, el Estado y la religión, creando un espíritu de pertenencia a una categoría superior, a la que Lessing, Mendelssohn y Herder llamaron “humanidad”.<sup>48</sup>

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir quisiéramos señalar lo que desde la tradición que Assmann considera como un intento de superar la violencia religiosa del monoteísmo, ¿qué debemos pensar respecto a la relación entre religión, política y violencia en el mundo de hoy?

---

<sup>48</sup> *Religio duplex*, p. 173.

En relación con la violencia religiosa del monoteísmo en nuestro tiempo, se precisa, según Assmann, por un lado, despolitizar radicalmente la religión y, por otro lado, fortalecer el impulso que está como hemos visto en el monoteísmo excluyente desde sus inicios de liberar al ser humano de todo poder económico, político, incluso cósmico, mediante la transformación de la religión en un contrapoder basado en la no violencia:

Por un lado, despolitizar radicalmente las religiones monoteístas, que nacieron ellas mismas a partir del espíritu de la política y de la legislación, y, por el otro, en oponer al orden de lo político, que no es concebible sin violencia, otro tipo de orden cuyo poder descansaría en la no violencia. Solo entonces se cumplirá el impulso original del monoteísmo, a saber, el impulso de liberar a los hombres de la omnipotencia del cosmos, del Estado, de la sociedad o de cualquier otro sistema con pretensiones totalizantes.<sup>49</sup>

No podemos considerar, sin embargo, según J. Assmann, en nuestro mundo secularizado de hoy la posibilidad de una religión mundial en el sentido del siglo XVIII. Las religiones son diversas y no se alcanzará un acuerdo respecto al concepto de divinidad. Pero lo que sí se les puede pedir es que hagan suyos los principios morales contenidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en lugar de ser agentes de enfrentamiento, lo sean de concordia y humanización. El poder de la religión es quizás el único poder suficientemente fuerte para superar la violencia, enfrentarse en su caso al poder político y promover la paz, la justicia y la comprensión.<sup>50</sup> Un ejemplo de ello lo fue en el siglo XX M. Gandhi.

Por último, es necesario reivindicar un cosmopolitismo basado en nuestra doble pertenencia. Más aún cuando en nuestra época de globalización las relaciones con los que no pertenecen a nuestra nación, cultura o religión se han hecho más estrechas que nunca. Como ha mostrado M. Walzer según Assmann<sup>51</sup> hay sin duda una ética en relación con aquellos que hemos considerado nuestros amigos, parientes, practicantes de nuestra religión, miembros de la misma nación. Pero también hay una ética de compromiso para con aquellos que son seres humanos como nosotros y precisan nuestra ayuda en su condición de perseguidos, necesitados y oprimidos. Es incluso concebible pensar en construir una memoria de la humanidad en una sociedad global civilizada de la que deberían formar parte ciertas experiencias

---

<sup>49</sup> *Violencia y monoteísmo*, p. 123.

<sup>50</sup> V. *From Akhenaten to Moses*, p.129.

<sup>51</sup> En *Moralidad en el ámbito local e internacional*, 1996. V. *Religio duplex*, p. 180.

históricas que tienen un carácter transnacional<sup>52</sup>. Sólo así podremos superar lo que lleva al enfrentamiento por absolutizar la diferencia: el nacionalismo, el racismo o el fundamentalismo religioso.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, J. (1996). *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, Akal.
- ASSMANN, J. (2003). *Moisés el egipcio*, Madrid, Oberon (edición original 1997).
- ASSMANN, J. (2005). *Egipto, historia de un sentido*, Madrid, Abada (edición original 1996).
- ASSMANN, J. (2006). *La distinción mosaica*, Madrid, Akal (edición original 2003).
- ASSMANN, J. (2006). *La flauta mágica, ópera y misterio*, Madrid, Madrid, Akal.
- ASSMANN, J. (2008). *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lilmod, 2008 (edición original 2004).
- ASSMANN, J. (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo*, Madrid, Gredos (edición original 1992).
- ASSMANN, J. (2014). *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmenta (edición original 2009)
- ASSMANN, J. (2015). *Poder y salvación*, Madrid, Abada (edición original de 2000).
- ASSMANN, J. (2017). *Religio duplex*, Madrid, Akal (edición original 2010).
- ASSMANN, J. (2020). *Moisés y Aarón de Schönberg*, en *La palabra que falta*, Madrid, Círculo de Bellas Artes.
- BERNSTEIN, R. J. (2015). *Violencia, pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa.

Recibido: 12.07.2024

Aceptado: 01.12.2024

---

<sup>52</sup> *Violencia y monoteísmo*, p. 186.

**Francisco J. García Fernández** es profesor de filosofía en el I.E.S. Los Cantos de Bullas desde 1992. En la actualidad es miembro del seminario “Violencia, memoria y representación”. Ha sido ponente en las jornadas del profesorado celebradas en enero de 2024: Religión y política en la filosofía contemporánea y también en distintos cursos organizados por el C.P.R. de Murcia. Asimismo, ha participado en los proyectos de investigación organizados por la Universidad de Murcia: Historia de la filosofía, tradición y experiencia hermenéutica y Racionalidad teórica y Racionalidad práctica en la época de la técnica. [fjar66@yahoo.es](mailto:fjar66@yahoo.es)