
LBTS Faculty Publications and Presentations

2008

¿Monoteísmo, politeísmo, monolatría o henoteísmo? Hacia una evaluación de la pluralidad divina en la Biblia hebrea

Michael Heiser

Liberty University, mshmichaelsheiser@gmail.com

Siga ésta y otras obras en: https://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs

 Part of the [Biblical Studies Commons](#), [Comparative Methodologies and Theories Commons](#), [Ethics in Religion Commons](#), [History of Religions of Eastern Origins Commons](#), [History of Religions of Western Origin Commons](#), [Other Religion Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Cita recomendada

Heiser, Michael, "Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible" (2008). LBTS Faculty Publications and Presentations. 277. https://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/277

Este artículo es de acceso libre y gratuito gracias a Scholars Crossing. Ha sido aceptado para su inclusión en LBTS Faculty Publications and Presentations por un administrador autorizado de Scholars Crossing. Para más información, póngase en contacto con scholarlycommunications@liberty.edu.

¿Monoteísmo, politeísmo, monolatría o henoteísmo?

Hacia una evaluación de la pluralidad divina en la Biblia hebrea

MICHAEL S. HEISER

EDITOR ACADÉMICO, LOGOS BIBLE SOFTWARE

La visión israelita de Dios y su relación con otros seres divinos en la Biblia hebrea ha sido durante mucho tiempo objeto de debate académico. El consenso crítico dominante desde finales del siglo XIX sostiene que la fe de Israel evolucionó del politeísmo o henoteísmo al monoteísmo. Los pasajes de la Biblia hebrea que suponen la existencia de otros dioses se comparan con otros pasajes que exponen la declaración de que "no hay otros dioses aparte" del Dios de Israel como prueba de este punto de vista. Otros académicos que rechazan este paradigma evolutivo tienden a suponer que los pasajes que evidencian la pluralidad divina en realidad hablan de seres humanos, o que los otros dioses no son más que ídolos. Este punto de vista insiste en que el "monoteísmo" debe significar que se niega la existencia de otros dioses. Ambos puntos de vista son problemáticos y no hacen justicia a la descripción completa de la visión que Israel tiene de Dios y de las huestes celestiales en la Biblia hebrea. Este artículo repasa las dificultades de cada punto de vista y ofrece una alternativa coherente.

Palabras clave: monoteísmo, politeísmo, henoteísmo, monolatría, consejo divino, Dios, dioses, ángeles, ejército celestial, ídolos, religión israelita, Salmo 82, Deuteronomio 32.

INTRODUCCIÓN

La mayoría de los estudiosos cuyo trabajo se centra en la religión israelita reconocen que la Biblia hebrea contiene una serie de referencias que suponen e incluso afirman la existencia de otros dioses. Como corolario de esta observación, los académicos también afirman con frecuencia que no se produce ninguna negación explícita de la existencia de otros dioses hasta la época del Deutero-Isaías y después (siglo VI a.C.) en una supuesta campaña de escribas celosos para eliminar tales referencias del texto sagrado. Ni siquiera la Shemá y el primer mandamiento relegan a los demás dioses a la fantasía, ya que se exige que no se adore a ningún otro dios. Aparentemente, los datos nos informan de que la religión israelita evolucionó del politeísmo a la monolatría henoteísta y al monoteísmo.

Aunque este punto de vista domina el debate académico sobre la religión israelita, cabe preguntarse si es lúcido. ¿Se deriva el punto de vista de los datos conocidos desde los primeros tiempos hasta la Era Común, o es circular el razonamiento que se ofrece en su apoyo? ¿Son realmente adecuados términos como "politeísmo" y "henoteísmo" para describir lo que creían los escritores del canon bíblico?

El tratamiento de la cuestión y de los pasajes pertinentes por parte de otros académicos judíos y cristianos suele dar por sentado que los escritores bíblicos *sólo* hablaban de ídolos cuando se referían a otros dioses, o que las referencias al plural en אֱלֹהִים ciertos pasajes se entienden mejor como referidas a seres humanos. Estas opciones también son erróneas porque introducen la teología en el texto. Estas alternativas suponen que una palabra del siglo XVII ("monoteísmo") se ha impuesto o puede imponerse justamente sobre la teología de Israel y que, sin este término, debe reconocerse que la religión israelita era en realidad henoteísta o politeísta.

Este artículo sostiene que la opinión consensuada sobre la pluralidad divina en la Biblia hebrea está viciada porque da por supuesto lo que pretende demostrar. Por lo tanto, no maneja la evidencia de textos

canónicos y no canónicos tardíos que “retienen” un concilio de dioses en la teología israelita y judía. Se necesita una nueva perspectiva. El artículo también sostiene que los académicos no tienen por qué verse obligados a elegir entre una supuesta evolución hacia el monoteísmo en la religión de Israel, un uso retórico del politeísmo para promover el monoteísmo y argumentos que sugieren que el texto no puede significar lo que dice claramente. En un esfuerzo por abordar estas cuestiones y en previsión de ciertas preguntas, conviene detallar los puntos débiles de lo que en lo sucesivo se denominará el “punto de vista consensuado” y el “enfoque tradicional”.

1. LA VISIÓN CONSENSUADA DE LA EVOLUCIÓN MONOTEÍSTA:

VISIÓN GENERAL Y EVALUACIÓN

1.1. *Salmo 82*

No es difícil demostrar que la Biblia hebrea asume y afirma la existencia de otros dioses. El pasaje de referencia es el Salmo 82. El versículo uno (excluyendo la superinscripción) de ese Salmo dice:

אֱלֹהִים נֹצֵב בְּעֵדֹת־אֵל בְּקִרְבֹּת אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט:

Dios está en el concilio divino; en medio de los dioses dicta sentencia.

El primer אֱלֹהִים se refiere claramente a una entidad singular (Dios) debido a la concordancia sujeto-verbo y a otras pistas contextuales. El segundo אֱלֹהִים es obviamente plural debido a la preposición בְּקִרְבֹּת porque no puede decirse que Dios esté en medio de un dios (singular) o de sí mismo. La Trinidad se descarta inmediatamente como explicación, porque los dioses plurales sobre los que preside el Dios de Israel están aquí siendo sentenciados a muerte por su corrupto gobierno de las naciones sobre la tierra.

El Salmo 82 se considera de composición tardía por varios motivos.¹ La clara referencia a un panteón presidido por Yahweh debe explicarse, ya que se supone que para entonces la religión israelita había evolucionado hacia un “monoteísmo intolerante”. En consecuencia, muchos estudiosos consideran que el Salmo 82 es o bien un vestigio de politeísmo pasado por alto por los redactores monoteístas, o tal vez un uso retórico deliberado del pasado politeísta de Israel para declarar la nueva perspectiva del monoteísmo.² Después del exilio, según se afirma, los dioses de las naciones quedan relegados a la categoría de ángeles.

Ambas propuestas fracasan en varios niveles.³ Con respecto a la primera opción, es evasivo apelar a redactores ineptos cuando la teoría de una campaña para erradicar los textos politeístas se topa con un “pasaje problemático”, especialmente cuando el Salmo 82 no es en absoluto el único texto que evoca la pluralidad divina y un concilio divino “pasado por alto” por los escribas. Hay referencias explícitas a dioses y a un concilio divino en la literatura judía del período del Segundo Templo. Sólo en el material sectario de Qumrán, hay aproximadamente 185 apariciones de **בְּנֵי אֱלֹהִים**, **בְּנֵי אֱלֹהִים**, **בְּנֵי הָאֱלֹהִים**, **אֱלִים**, **בְּנֵי אֱלִים** en contextos en los que se menciona un concilio divino con el mismo vocabulario utilizado (**קָהָל**, **סוּד**, **עֵדָה**) en textos de la Biblia hebrea para una asamblea divina.⁴ De hecho, es evidente que algunas de estas referencias aluden a material canónico o se basan en él. Si hubo una supuesta campaña para corregir los textos antiguos y sus puntos de vista politeístas, la comunidad judía postexílica no captó el mensaje o lo ignoró. Sin embargo, las presunciones de una evolución del politeísmo al monoteísmo y la incompatibilidad del monoteísmo con un consejo de

¹ Véase Marvin Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20; Dallas, TX: Word, 2002), xxv. A lo largo de este artículo utilizo "Deutero-Isaías" por comodidad.

² Véase, por ejemplo, Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Simon B. Parker, "The Beginning of the Reign of God-Psalm 82 as Myth and Liturgy", *Revue Biblique* 102 (1995): 532-59.

³ Michael S. Heiser, "The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature" (tesis doctoral, Universidad de Wisconsin-Madison, 2004).

⁴ Heiser, "The Divine Council", 176–213.

dioses menores están tan arraigadas en la erudición crítica que estudiosos como Carol Newsom en su trabajo sobre los *Cantos de Qumrán del Sacrificio del Sabbat* acuñan términos oximorónicos como “*elim angélico*” para explicar el material.⁵ Es más coherente abandonar el paradigma evolucionista y preguntarse cómo es posible que (1) los autores bíblicos tardíos no tuvieran reparos en una asamblea de dioses bajo Yahweh; y (2) los judíos del Segundo Templo, dispuestos a sufrir la muerte antes que adorar a otros dioses, no consideraran los textos del concilio divino de la Biblia hebrea como una amenaza al monoteísmo.

En cuanto al segundo punto de vista, que el politeísmo se utiliza retóricamente en el Salmo 82, se habla mucho del último versículo de ese salmo, en el que se pide a Dios que se levante y posea a las naciones (82:8). Esto se interpreta como una nueva idea del salmista para animar a la comunidad exílica: que, a pesar del exilio, Yahweh se levantará y tomará las naciones como suyas habiendo sentenciado a muerte a los otros dioses. Este punto de vista ignora textos preexílicos como los Salmos 24 y 29, reconocidos desde hace tiempo como algunos de los materiales más antiguos del canon.⁶ Por ejemplo, Sal 29:1 contiene imperativos plurales dirigidos a los **בְּנֵי אֱלֹהִים**, lo que apunta a un contexto de concilio divino. El versículo 10 declara,

“El SEÑOR se sienta entronizado sobre el diluvio; el SEÑOR se sienta entronizado como rey para siempre”. En la cosmología israelita, el diluvio sobre el que se sentaba Yahweh estaba situado sobre la cúpula sólida que cubría la tierra redonda y plana. Puesto que no se puede afirmar coherentemente que el autor afirmara que las naciones gentiles no estuvieran bajo la cúpula y el diluvio, este

⁵ Carol A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSM 27; Atlanta: Scholars Press, 1985), 23–24.

⁶ Algunos estudiosos datan la poesía de este salmo entre los siglos XII y X a.C. Véase F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 90-93. Véase también David Noel Freedman, "Who is Like Thee Among the Gods?", en *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (ed. Patrick D. Miller Jr., Paul D. Hanson y S. Dean McBride; Philadelphia: Fortress, 1987), 317.

versículo refleja la idea de una realeza mundial. El Cantar de Moisés, también entre la poesía más antigua de la Biblia hebrea, se hace eco del pensamiento. En Éxodo 15:18 el texto dice: “El Señor reinará por los siglos de los siglos”. Como señaló F. M. Cross hace más de treinta años, “La realeza de los dioses es un tema común en las primeras epopeyas mesopotámicas y cananeas. La posición erudita común de que el concepto de Yahweh como reinante o rey es un desarrollo relativamente tardío en el pensamiento israelita parece insostenible”.⁷

Ambas perspectivas (torpeza redaccional o brillantez retórica) se utilizan para explicar la presencia de afirmaciones de otros dioses en textos en los que están “fuera de lugar”, textos de redacción o composición tardía. Los principales ejemplos son el Deuteronomio y el Deutero-Isaías.

1.2. *Deuteronomio*

La opinión consensuada sostiene que el Deuteronomio proporciona pruebas de una evolución de la religión israelita hacia un monoteísmo exclusivista. El argumento se ofrece sobre la base de pasajes que afirman enérgicamente que “no hay otros dioses aparte de Yahweh”. Este punto de vista parece coherente hasta que uno se da cuenta de que estas “frases de negación” ocurren en los mismos capítulos del Deuteronomio que asumen y afirman la existencia de otros dioses (Deuteronomio 4 y 32). En respuesta a la yuxtaposición de material politeísta y monoteísta en estos pasajes, los estudiosos sostienen que este fenómeno indica o bien una fusión retórica de tradiciones politeístas y monoteístas o bien errores garrafales de los redactores al actualizar las tradiciones más antiguas al monoteísmo. Dado que la trayectoria evolutiva se da por supuesta desde el principio, se plantea para el debate una falacia de “o lo uno o lo otro”.

⁷ F. M. Cross y D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975), 45, n. 59.

La primera cuestión que se nos plantea es determinar si las frases pertinentes de Deuteronomio 4 y 32 niegan realmente la existencia de otros dioses. Los ejemplos que desfilan son Deut 4:35, 39, y 32:39.

Deut 4:35 “Se os han mostrado estas cosas para que sepáis que Yahweh, él es *el* Dios (הַאֱלֹהִים); fuera de él no hay otro (מִלְּבַדּוֹ אֵין עוֹד)”.

Deut 4:39 “Sabed, pues, hoy, y grabadlo en vuestro corazón, que Yahweh, él es *el* Dios (הַאֱלֹהִים) arriba en el cielo y abajo en la tierra; no hay otro (אֵין עוֹד)”.

Deut 32:29 “Mirad ahora que yo, yo soy, y no hay dios fuera de mí (וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי); yo mato y yo doy vida; yo hiero y yo curo; y no hay quien pueda librar de mi mano”.

Con respecto a Dt 4:35, 39, יהוה הוא הַאֱלֹהִים es una cláusula sin verbo con el pronombre enfatizando el sujeto, pero ¿qué significa que Yahweh es הַאֱלֹהִים ? ¿Es una negación de la existencia de otros dioses? ¿Cómo puede conciliarse con la presunción de otros dioses en estos pasajes: Deut 4:10-20; 32:8-9?⁸ Es al menos igualmente probable desde un punto de vista lingüístico que la frase signifique que Yahweh es superior o incomparable.⁹ Es decir, Yahweh es el Dios por excelencia, como afirma Deut 10:17: כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הַאֱלֹהִים (“pues el Señor, nuestro Dios, es el Dios de los dioses”). Si los otros dioses con los que se compara aquí a Yahweh no existen en la mente del escritor, ¿dónde está la alabanza, y quizá incluso la honestidad, en el enunciado? Otros pasajes de la Torá, como Éxodo 15:18, plantean la misma pregunta. Cuando el autor escribió “Señor, ¿quién es como tú entre los אֱלִים?”, ¿quiso decir realmente "Señor, ¿quién es como tú entre los seres imaginarios que realmente no existen?". Cuando los redactores finales,

⁸ Lectura de Dt 32,8-9 con la LXX y material de Qumrán. Véase n. 15.

⁹ El mismo tipo de situación se encuentra en 1 Reyes 18:21, un pasaje considerado parte de la historia deuteronomista. Elías desafía a la multitud en el Carmelo: “Si Yahweh es הַאֱלֹהִים, síganlo, pero si es Baal, síganlo”. La condición de Yahweh como הַאֱלֹהִים no tiene por qué significar que Baal no exista. Más bien significa: WYahweh es el Dios sin rival (de Israel o en general).

presumiblemente celosos por la nueva idea del monoteísmo, permitieron que se mantuvieran Dt 10:17 y Éx 15:18, ¿se equivocaron simplemente, o se contentaron con poner en boca de Moisés un lenguaje politeísta? ¿Cómo logra tal lenguaje la persuasión retórica si la audiencia no cree que existan otras deidades con las que Yahweh pueda compararse?

Pero, ¿qué ocurre con la segunda mitad de las afirmaciones de Dt 4:35, 39 (אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ)? ¿Debe interpretarse el enunciado como una negación de la existencia de todos los demás dioses excepto Yahweh? Esta interpretación plantea varias dificultades.

En primer lugar, se utilizan construcciones similares en referencia a Babilonia y Moab en Isaías 47:8, 10 y a Nínive en Sofonías 2:15. En Isaías 47:8, 10 Babilonia se dice a sí misma: אֲנִי וְאַפְסֵי עוֹד (‘‘Yo soy, y no hay otra fuera de mí’’). La afirmación no es que sea la única ciudad del mundo, sino que *no tiene rival*. Nínive hace la misma afirmación en Sof 2:15 (אֲנִי וְאַפְסֵי עוֹד). En estos casos, las construcciones no pueden constituir la negación de la existencia de otras ciudades y naciones. La cuestión que se plantea es, evidentemente, el concepto de *incomparabilidad*.

En segundo lugar, מִלְּבָדוֹ y otras formas relacionadas (לְבַד, לְבָדוֹ) no tienen por qué significar ‘‘solo’’ en algún sentido exclusivo. Es decir, se puede destacar o centrar la atención en una sola persona de un grupo. 1 Reyes 18:1-6 es un ejemplo. El pasaje trata del final de la sequía y el hambre de tres años durante la carrera de Elías. Después de reunirse con Elías, Acab llama a Abdías, el mayordomo de su casa, y juntos emprenden un plan de acción para encontrar hierba y salvar los caballos y mulas que les quedaban. El versículo 6a dice:

אַחָאָב הָלַךְ בְּדֶרֶךְ אַחָד לְבָדוֹ וְעַבְדֵי־הוּ הָלַךְ בְּדֶרֶךְ אַחָד לְבָדוֹ

(‘‘Acab se fue solo [לְבָדוֹ], y Abdías se fue solo [לְבָדוֹ]’’). Aunque es posible sugerir que Abdías recorrió literalmente el país sin compañía

en su búsqueda, es absurdo decir que el rey de Israel fue completamente solo a buscar hierba, sin guardaespaldas ni sirvientes. La cuestión es que לְבַדּוֹ (y por extensión מִלְבַדּוֹ) no tiene por qué referirse a un completo aislamiento o presencia solitaria. Otro ejemplo es Sal 51:4 [hebreo, v. 6], que dice en parte: לָךְ לְבַדְךָ חָטָאתִי (“contra ti, sólo contra ti, he pecado”). Dios no era la única persona contra la que David había pecado. Había pecado contra su esposa y ciertamente contra Urías. Esta es obviamente una retórica exagerada diseñada para resaltar a Aquel que había sido el principal ofendido. Era Dios contra quien la ofensa de David era *incomparable*.¹⁰

En tercer lugar, la negación de tales preposiciones y adverbios excluyentes no tiene por qué interpretarse como una negación de la existencia. La construcción puede ser una especie de declaración de incomparabilidad. Como ha señalado Nathan MacDonald en su reciente obra *Deuteronomy and the Meaning of ‘Monotheism’*, la única consideración de la partícula negativa אֵין seguida del adverbio עוֹד con o sin la partícula excluyente subsiguiente (אַפְס, מִלְבַד) es la de Hans Rechenmacher.¹¹ La primera parte del estudio de Rechenmacher era un análisis lingüístico de las oraciones hebreas sin verbo con partículas de negación. Concluye su análisis con un examen de las preposiciones y adverbios con sentido excluyente, incluidas las que se encuentran en los versículos del Deuteronomio y (Deutero-Isaías) bajo nuestra consideración.¹² Rechenmacher sostiene que los ejemplos del

¹⁰ Entre varios ejemplos posibles, bastarán dos. En Ecl 7:29 Salomón afirma: “Mira, sólo esto (לְבַדְךָ) he hallado: que Dios hizo al hombre recto, pero ellos han buscado muchas maquinaciones”. ¿Es ese el único pensamiento o conclusión que Salomón sacó en su vida? En Jueces 7:5 leemos: “Hizo, pues, descender al pueblo a las aguas. Y el Señor le dijo a Gedeón: ‘A todo el que lame el agua con su lengua, como lame un perro, lo pondrás aparte [לְבַדְךָ]. Asimismo, a todo el que se arrodille para beber’”. ¿Debemos concluir que Gedeón tomó a los 300 hombres que pasaron esta prueba y los aisló unos de otros? Es más coherente decir que fueron apartados como grupo. El punto sería que el grupo de 300 fue apartado en comparación con el resto de los soldados.

¹¹ Hans Rechenmacher, *“Außer mir gibt es keinen Gott!” Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel* (ATSAT 49; St. Ottilien: EOS Verlag, 1997).

¹² Ibid, 97-114, citado en Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of ‘Monotheism’* (FAT 2/1; Tübinga: Mohr Siebeck, 2003), 82.

Deuteronomio 4 apuntan al monoteísmo exclusivista, pero no explica por qué la construcción en estos textos no puede estar describiendo la incomparabilidad. Parece que no hizo esta conexión debido a suposiciones previas sobre la evolución de la religión israelita puestas sobre los datos.

MacDonald señala varios problemas metodológicos con el estudio de Rechenmacher que están más allá del alcance de este artículo.¹³ Para el presente propósito, cabe preguntarse si la partícula negativa **עוד + אֵין** requiere inexistencia (por oposición a incomparabilidad) y si combinaciones similares (**אֵפֶס עוד**) ofrecen la misma posibilidad semántica. La cuestión es relevante a efectos de establecer un solapamiento con las frases de negación en Deuteronomio 32 y Deuteronomio Isaías (véase más adelante).

En cuarto lugar, otros versículos de Deuteronomio 32 dejan claro que el autor asume la existencia de otros dioses.¹⁴ En Deuteronomio 32:8-9 y su paralelo explícito, Deuteronomio 4:19-20, Yahweh somete a las naciones gentiles a la autoridad de seres divinos menores:

Deut 32:8 Cuando el Altísimo dio a las naciones su heredad, cuando repartió la humanidad, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Dios [**בני האלהים**].¹⁵ 9 Pero la porción del Señor es su pueblo, Jacob su heredad asignada.

¹³ Por ejemplo, MacDonald señala que “Rechenmacher asume, sin argumento, que **עוד** es intercambiable por una preposición con función excluyente y sufijo personal”. MacDonald contraataca observando que en dos ocasiones (Dt 4:35; Is 45:21), “**אֵין עוד**” ocurre con una construcción preposicional excluyente. . . y tal intercambio crearía una expresión tautológica”. Por último, como han señalado McDonald y otros estudiosos, ni el sentido temporal habitual del adverbio **עוד** (“todavía, aún”) ni el sentido conjuntivo (“además, también, otra vez”) encajan en Dt 4:35, 39 y 32:39. Si se acepta la lista proporcionada en BDB para aquellos textos en los que **עוד** no tiene ninguno de estos significados, quedan siete apariciones del adverbio, todas ellas en preguntas o respuestas a preguntas. MacDonald señala que “en cada caso, lo que se cuestiona no es la existencia absoluta de un objeto, sino sólo si hay un objeto en el dominio inmediato de una persona. . . . En cada una de las preguntas lo que se está cuestionando es si el interrogado tiene un [objeto o] miembro adicional además de los ya tenidos en cuenta” (MacDonald, *Deuteronomy*, 83-84).

¹⁴ Para más información sobre Deut 32:8-9, véase la discusión posterior.

¹⁵ Los críticos textuales de la Biblia hebrea están unánimemente de acuerdo en que la lectura de Qumrán (entre paréntesis) es superior al texto masorético de Dt 32:8, que dice **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** (“hijos de Israel”). Véase,

Deut 4:19 No sea que alces tus ojos al cielo, y al ver el sol, la luna y las estrellas, todo el ejército del cielo, te sientas atraído y te inclines ante ellos y les sirvas, a quienes el Señor tu Dios ha repartido entre todos los pueblos bajo todo el cielo. 20 Pero el Señor te ha tomado y te ha sacado del horno de hierro, de Egipto, para que seas un pueblo de su propia heredad, como lo eres hoy.

Algunos académicos pretenden argumentar que los “hijos de Dios” y el “ejército del cielo” de los pasajes se refieren sólo a ídolos o cuerpos astronómicos.¹⁶ Esta cuestión se tratará con más detalle más adelante, en otra sección de este artículo. En esta coyuntura, sólo es necesario llamar la atención sobre Dt 32:17, un texto que, aludiendo a los fracasos de Israel al desobedecer las advertencias de Dt 4:19-20,¹⁷ hace que Moisés se refiera claramente a los otros אֱלֹהִים como entidades espirituales malignas (שָׂדִים): “Ellos [Israel] sacrificaron a demonios (לְשָׂדִים) que no son Dios (אֱלֹהֵי),¹⁸ a dioses (אֱלֹהִים) que no conocían; unos nuevos que habían aparecido recientemente, a quienes vuestros padres no habían reverenciado”.

Aunque estos אֱלֹהִים menores están vinculados a las estatuas que los representaban en la mente de sus adoradores (Dt 4:28; 7:25; 28:64), estos seres deben considerarse entidades espirituales reales. De hecho, no se puede suponer que los antiguos consideraran que una estatua u objeto fetiche fabricado por el hombre fuera idéntico al dios a cuya

por ejemplo, P. W. Skehan, “A Fragment of the 'Song of Moses' (Deut 32) from Qumran”, *BASOR* 136 (1954) 12-15; ídem, “Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text”, *JBL* 78 (1959): 21; Julie Duncan, “A Critical Edition of Deuteronomy Manuscripts from Qumran, Cave IV. 4QDt^b, 4QDt^e, 4QDt^h, 4QDt^j, 4QDt^k, 4QDt^l” (tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1989); Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 269; Eugene Ulrich y otros, eds., *Qumran Cave 4.IX: Deuteronomy to Kings* (DJD XIV; Oxford: Clarendon, 1995), 75-79; Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32*, 156; J. Tigay, *Deuteronomy, The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 514-18.

¹⁶ Véase más abajo el “lenguaje estelar” en Deutero-Isaías y una refutación del planteamiento de que este lenguaje se refiere sólo a cuerpos astronómicos inanimados.

¹⁷ Por ejemplo, Dt 17:3; 29:25-26; 30:17; 31:16; 32:16.

¹⁸ Nótese que אֱלֹהֵי es singular, por lo que la traducción “. . . que no son dioses” es inexacta. Tal traducción también es incómoda a la luz del plural אֱלֹהִים que sigue. Argumentar que los אֱלֹהִים eran meros ídolos crea contradicciones con otras partes del Deuteronomio y de la Biblia hebrea. Véase la discusión posterior.

semejanza se había creado. Como señala un estudioso de los objetos de culto antiguos:

Cuando un ser no físico se manifestaba en una estatua, éste quedaba anclado en un lugar controlado donde los seres humanos vivos podían interactuar con él mediante una representación ritual. . . . Para que los seres humanos pudieran interactuar con las deidades y persuadirlas de que crearan, renovaran y mantuvieran el universo, estos seres tenían que ser traídos a la Tierra. . . . Esta interacción tenía que estar estrictamente controlada para evitar tanto los peligros potenciales de un poder divino sin restricciones como la contaminación de lo divino por la impureza del mundo humano. Aunque la capacidad de las deidades para actuar en el reino visible y humano se producía a través de su manifestación en un cuerpo físico, la manifestación en un cuerpo no restringía en ningún sentido a una deidad, ya que la esencia no corpórea de una deidad era ilimitada en el tiempo y el espacio, y podía manifestarse en todos sus “cuerpos”, en todos los lugares, todos a la vez.¹⁹

Rechazar la realidad de estas entidades en la cosmovisión israelita es presentar al escritor canónico como alguien que no creía en la realidad de los demonios, una postura que no concuerda con la de otros autores canónicos.

Además de los vv. 8-9 y 17, otra parte de Deuteronomio 32 asume la realidad de otros dioses. Deut 32:43 es bien conocido por los críticos textuales, ya que los datos de la crítica textual dejan bien claro que este versículo fue alterado de su forma original por motivos teológicos.²⁰ Una

¹⁹ Gay Robins, “Cult Statues in Ancient Egypt”, en *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10; ed. Neal H. Walls; Boston: American Schools of Oriental Research, 2005), 1–2.

²⁰ La mayoría de los estudiosos, si no todos, sostienen que estos cambios se produjeron en el periodo helenístico. Esta conclusión no se basa en datos reales, sino en la suposición de que la religión israelita evolucionaba constantemente hacia un monoteísmo exclusivista que rechazaba la existencia de otros dioses después del exilio. Como se detalla en este artículo, esta suposición tiene importantes defectos. En cuanto a los datos textuales, lo único que se sabe con certeza es que el material de Qumrán, el testimonio más

comparación del TM con 4QDeut^a lo demuestra (véase la tabla, p. 15). Es significativo que al TM le falte la segunda línea, una referencia explícita a seres divinos (אֱלֹהִים), en lo que debería ser el primer punto y coma. El TM también cambia שָׁמַיִם por גְּוִיִּם . Esta alteración parece extraña, pero el motivo queda claro si שָׁמַיִם se entiende no como “cielos” sino como “seres celestiales”, un significado que se encuentra en otras partes de la Biblia hebrea.²¹ Al parecer, este emparejamiento se eliminó deliberadamente para evitar la referencia a otros “seres divinos”.²² El autor canónico exige a los otros dioses, entidades espirituales malignas hostiles a Israel, que se inclinen ante el incomparable Yahweh.²³

antiguo de este pasaje, contenía referencias a otros dioses, mientras que el texto posterior del TM no. Los datos no dicen nada sobre cuándo tuvo lugar la alteración del TM. En vista del abundante material judío canónico y no canónico postexílico y helenístico en el que se asume la existencia de otros dioses, es mucho más coherente postular que estos cambios textuales se produjeron mucho más tarde, durante el período de “estandarización” textual hacia el año 100 a.C. No se puede argumentar que el judaísmo helenístico en particular considerara tal “desmitologización” un deber teológico, pues la LXX es a menudo bastante literal en pasajes en los que se afirman otros dioses (p. ej, Sal 82:1 [LXX 81:1]; 89:7 [LXX 88:7]). Esto significa que el hecho de que ciertos pasajes de la LXX suavicen el lenguaje que apunta a otros dioses (véase la siguiente nota a pie de página) indica sólo que algunos judíos se sentían incómodos con la pluralidad divina, no que el judaísmo en su conjunto no pudiera procesar ese lenguaje en el contexto de la unicidad de Yahweh. El abundante testimonio de la pluralidad divina en un concilio divino en el material de Qumrán (Heiser, “The Divine Council”, 176-213) nos informa de que incluso las sectas más conservadoras del judaísmo del siglo I podrían no oponerse al lenguaje de la pluralidad divina. El texto masorético alcanzó la prominencia sólo después de siglos de *diversidad* textual y no por “factores intrínsecos relacionados con la transmisión textual, sino por acontecimientos y desarrollos políticos y sociorreligiosos” (Emanuel Tov, “Textual Criticism [OT]”, en *Anchor Bible Dictionary* [ed. D. N. Freedman; Nueva York: Doubleday, 1992], 6:407). Las presiones sociales y religiosas que condujeron a la estandarización textual en el siglo I a.C. constituyen un entorno mucho más propicio para estos cambios textuales, por lo que la motivación teológica que hay detrás de ellos no socava la tesis de este artículo, sino que la refuerza.

²¹ El paralelismo tanto en Job 15:15 como en Jer 14:22 apoya esta traducción. Véase también Alexander Rofé, “The End of the Song of Moses (Deuteronomy 32:43)”, en *Deuteronomy: Issues and Interpretation* (ed. Alexander Rofé; Nueva York: Continuum / T. & T. Clark, 2002), 50.

²² Arie van der Kooij, “The Ending of the Song of Moses: On the Pre-Masoretic Version of Deut 32:43”, en *Studies in Deuteronomy in Honor of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday* (ed. F. García Martínez, A. Hilhorst, J. T. A. G. M. van Ruiten, y A. S. van der Woude; VTSup; Leiden: Brill, 1994), 93. Véase también el comentario de Tigay (*Deuteronomy*, 516).

²³ La noción de que este lenguaje es meramente poético -como si el uso de la poesía significara que el escritor no creía en algo expresado en poesía- se aborda brevemente en la discusión posterior. Por ahora basta con señalar que el hecho de que el escritor canónico afirme que Yahweh es superior a seres que el escritor no creía que existieran sería un elogio vacío.

TM	4QDeut ^{q a}
<p style="text-align: center;">הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ</p> <p>¡Oh naciones, aclamad a Su pueblo!</p>	<p style="text-align: center;">הַרְנִינוּ שָׁמַיִם עַמּוֹ</p> <p>¡Alegraos, <u>oh celestiales</u>,^b con Él!</p>
	<p style="text-align: center;">וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לוֹ צַל אֱלֹהִים</p> <p>¡Inclinaos, <u>dioses</u> todos, ante Él!</p>
<p style="text-align: center;">כִּי דַם-עַבְדָּיו יִקּוּם</p> <p>Porque él vengará la sangre de sus siervos;</p>	<p style="text-align: center;">כִּי דַם בְּנָיו יִקּוּם</p> <p>Porque vengará la sangre de sus hijos;</p>
<p style="text-align: center;">וְנִקְם יִשִּׁיב לְצָרָיו</p> <p>Se vengará de sus adversarios,</p>	<p style="text-align: center;">וְנִקְם יִשִּׁיב לְצָרָיו</p> <p>Se vengará de sus adversarios.</p>
<p style="text-align: center;">וְכִפֵּר אֲדַמְתּוֹ עַמּוֹ</p> <p>Y hará expiación por su tierra (y) su pueblo.</p>	<p style="text-align: center;">וְלִמְשָׁנָיו יִשְׁלַם</p> <p>Él pagará a los que le odian,</p> <p style="text-align: center;">וְיִכְפֵּר אֲדַמְתּוֹ עַמּוֹ</p> <p>Y hará expiación por la tierra de su pueblo.</p>

- a. Para el texto publicado de 4QDeut^q, véase P. W. Skehan, "A Fragment of the 'Song of Moses' (Dent 32) from Qumran", *BASOR* 136 (1954) 12-15; Eugene Ulrich Frank Moore Cross and Sidnie White Crawford, eds., *Qumran Cave 4:IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14; Oxford: Oxford University Press, 1996), 137-42, pl. 31. La LXX concuerda con 4QDeut^q, pero añade otro punto y coma al primero como glosa secundaria y explicativa que suaviza el vocabulario divino insertando ángeles en el paralelismo (Tigay, *Deuteronomy*, 516-7).
- b. Véase la discusión sobre esta traducción.

Las frases de negación en Deuteronomio 4 y 32 deben, por tanto, contextualizarse a la luz del libro canónico en su conjunto. Las principales frases de interés son **וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי** y **אֲנִי הוּא אֲנִי**. Con respecto a la primera, en un texto ugarítico con lenguaje paralelo Baal dice: *ʾahdy d ymlk ʿl ʾilm* (“Sólo yo soy el que puede ser rey sobre los dioses”).²⁴ ¡Esta no es ciertamente una declaración de monoteísmo exclusivista en Ugarit! La frase apunta a la incomparabilidad: sólo Baal, entre todos los demás dioses del panteón ugarítico, era corregente de El. Se dirá más sobre esta frase en la discusión subsiguiente del Deutero-Isaías.

Con respecto a **אֲנִי הוּא אֲנִי** en Deut 32:39, el trabajo más exhaustivo es el de C. H. Williams.²⁵ Este estudio concluyó que no se trata de afirmaciones de autoexistencia única o intercambiabilidad divina (“Yo soy el mismo”). Como tal, **אֲנִי הוּא אֲנִי** no puede interpretarse como una expresión que niegue intrínsecamente la existencia de otras deidades. Sanders añade: “Basándose únicamente en estos dos puntos, es difícil decidir si se trata de una reivindicación de la absolutez de Yahweh (es decir, se niega la existencia de otros dioses), o la incomparabilidad de Yahweh”.²⁶ La solución parece estar en equilibrar los dos puntos **וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי** (“no hay dios fuera de mí”) con la frase **וְאֵין מְדִי מְצִיל** (“no hay nadie que pueda librar de mi mano”). De ahí que se establezca de nuevo una comparación: La capacidad de Yahvé frente a la capacidad de los dioses contrarios. Sanders dice en otra parte:

¿Cómo traducir **עִמָּדִי**? teóricamente ‘con’, ‘junto a’ y ‘como’ son nuestras opciones. En otras partes del canto no se niega la existencia de otros dioses, pero se les considera impotentes; cf. v. 31, 37-38, 43a (4QDt^a). Esta circunstancia parece hacer menos convincente la traducción ‘con’. Es la incomparabilidad [de Dios] . . . lo que se confiesa aquí. La frase **וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי** debe

²⁴ KTU 1.4.vii.49–52.

²⁵ C. H. Williams, *I Am He: The Interpretation of ʾAni Hūʾ in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2/113; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 39-52.

²⁶ Paul Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (Leiden: Brill, 1996), 226.

tener prácticamente el mismo significado que la expresión mucho más común de la incomparabilidad de YHWH mediante la frase . . . אֵין כּ . La posibilidad de traducir עַמּ por ‘como’ también la sugieren algunas pruebas ugaríticas. En *KTU* 1.6:i.44-45 Ilu y Athiratu comparan varios candidatos a la sucesión de Baʿalu . Ilu rechaza a uno de ellos, declarando:

dq ʿanm l yrz ʿm bʿl l yʿdb mrḥ ʿm bn dgn ktmsm

(“Uno de fuerza débil no puede correr como Baʿalu , uno que se arrodilla no puede empuñar la lanza como el hijo de Daganu”; líneas 50-52). Dado que en este momento Baʿalu ya no está entre los vivos, la traducción ‘con’ es obviamente inaceptable aquí. Desde hace tiempo se considera que la traducción preferible es ‘como’.²⁷

El punto anterior sobre la relación entre la incomparabilidad de Yahweh y su *unicidad* es importante. El hecho de que no haya ninguna deidad que pueda salvar a aquellos a quienes Yahweh ha señalado para ser juzgados habla de ambos aspectos. A su vez, esta unicidad obliga a confesar que sólo Yahweh es el Dios “verdadero” (Jer 10,10). Este es el núcleo de la teología de Israel.

Como señaló recientemente un académico en un trabajo sobre la cuestión del monoteísmo en el Deuteronomio:

[La] creencia en un Dios único es el tema central de la teología del Deuteronomio. En épocas posteriores, las religiones monoteístas de la Antigüedad tardía, el judaísmo y el cristianismo, utilizaron las afirmaciones monoteístas del Deuteronomio (especialmente 4:35, 39; 6:4; 7:9; 32:39) para apoyar sus argumentos contra quienes no creían en un Dios único. . . . En cuanto a la creencia en un Dios único, el Deuteronomio no se ocupa de un monoteísmo teórico, sino que da una confesión de fe. El monoteísmo de Deuteronomio

²⁷ *Ibidem*, 238; cf. n. 788 (el énfasis es mío). Sobre las pruebas ugaríticas, véase también Johannes C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baʿlu According to the Version of Ilmilku* (AOAT 16; Kevelaer: Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971), 203.

surgió de la lucha contra la *idolatría*. Además, la *decadencia de Israel se atribuye al seguimiento de otros dioses*. Sin embargo, no se niega la existencia de otros dioses, sólo su poder e importancia para Israel.²⁸

Si se ve un vínculo entre la composición de Deuteronomio y la Historia Deuteronomista, los argumentos para entender este tipo de frases en términos de incomparabilidad y no de negación de la existencia se hacen aún más fuertes. La ausencia de cualquier negación inequívoca de la existencia de otros dioses en Deuteronomio y la literatura del Dtr se ve reforzada por un estudio del concepto de deidades extranjeras en ese material realizado por Yair Hoffman.²⁹ Hoffman estudió la aparición y distribución de אלוהים אחרים , אל זר , אלוהים נכר para discernir si la fe de Israel reflejaba un monoteísmo que negaba la existencia de otros dioses, o si tales frases denotaban sólo una diferencia de perspectiva (“son *otros* dioses ya que no son los *nuestros*”).³⁰ Basándose en el número infrecuente de apariciones y en su distribución, Hoffman concluyó que las dos primeras frases no podían responder decisivamente a la pregunta. La tercera frase, la más relevante para el estudio, resultaba más clara. A modo de resumen, Hoffman concluyó:

La frase calificativa אשר לא ידעת verifica que con la frase אלוהים אחרים Dtr no pretendía una negación concluyente de deidades distintas de Yahweh. . . . Sugiero que la creación de la expresión אלוהים אחרים refleja la vaga sensación de Dtr de que se necesitaba un término que pudiera expresar la dicotomía, aunque no la contradicción absoluta, entre Yahweh y todos los demás dioses La creación de un término era vital para Dtr que quería contrastar otras deidades con Yahweh no en el nivel de existencia,

²⁸ J. T. A. G. M. van Ruiten, "The Use of Deuteronomy 32:39 in Monotheistic Controversies in Rabbinic Literature", en *Studies in Deuteronomy in Honor of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday* (ed. F. García Martínez et al.; Leiden: Brill, 1994), 223 (el subrayado es mío).

²⁹ Yair Hoffman, "The Concept of 'Other Gods' in Deuteronomistic Literature", en *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature* (ed. Henning Graf Reventlow, Yair Hoffman y Benjamin Uffenheimer; JSOTSup 171; Sheffield: JSOT Press, 1994), 66-84.

³⁰ *Ibidem*, 71. El subrayado es del autor.

sino en el nivel de potencia. . . . Así, el concepto de “otros dioses” expresado por el término אֱלֹהִים אֲחֵרִים es que existen, incluso pueden ser “útiles” para sus adoradores naturales, pero no para Israel, que sólo puede ser ayudado por Yahweh. Tal concepto de otros dioses conduce indirectamente a la creencia de que Yahweh es más poderoso que los otros dioses, y por tanto no sólo es inmoral sino estúpido que Israel transgreda su pacto. El concepto de la soberanía de Yahweh sobre todas las divinidades, aunque no su exclusividad, y la idea de que es legítimo que cada nación adore a sus propios dioses, están bien atestiguados en Dt 4:19-20. Aquí se advierte a Israel de que no adore al sol, la luna y las estrellas, “que Yahweh ha asignado (חֶלֶק) a todas las naciones bajo el mundo entero.”³¹

Para resumir, las declaraciones confesionales de Dt 4:35, 39 y 32:12, 39 deben considerarse con el trasfondo de los tratos del Altísimo con las naciones gentiles y los dioses que designó para gobernarlas. No tendría sentido concluir que Dt 4:19-20 y 32:8-9 muestran a Yahweh entregando las naciones al gobierno de seres inexistentes. El escritor no está sugiriendo a su vez que Yahweh asignó seres inexistentes a las naciones para explicar por qué las naciones fuera de Israel adoran a seres inexistentes. La implicación es que las declaraciones de Deut 4:35, 39 y 32:12, 39 se entienden mejor como reflejo de una cosmovisión que aceptaba la realidad de otros dioses, junto con la absoluta singularidad de Yahweh entre ellos, no una cosmovisión que negara la existencia de אֱלֹהִים menores. La misma imagen emerge en el Deutero-Isaías.

1.3. *Deutero-Isaías*

Hace casi cincuenta años, James Barr observó que en ningún caso el Deuteronomio negaba la existencia de otras deidades. Barr sugirió que,

³¹ Ibid, 71-72.

en vista del uso de frases idénticas, lo mismo podría decirse de (Deutero-) Isaías:

También cabe preguntarse si la cuestión de la mera existencia [de otros dioses] es tan importante como se ha sostenido comúnmente para aquellos textos posteriores como el Deutero-Isaías que se supone mantienen el tipo más completo de monoteísmo. Cuando leemos en el Salmo 14:1 que el necio ha dicho en su corazón **אֵין אֱלֹהִים**, estamos comúnmente de acuerdo en que el necio no es un ateo absoluto que afirma la inexistencia de Dios; está negando su importancia, negándose a contar con Dios. ¿No es posible entender de forma muy parecida los lugares en los que el Deutero-Isaías utiliza la misma partícula negativa?³²

Deutero-Isaías es coherente con Deuteronomio, ya que las frases de su obra de las que dependen los académicos para argumentar que no existen otros dioses, son las mismas o similares a las que se acaban de comentar en Deuteronomio 4 y 32. También hay pruebas sólidas de que Isaías utiliza la cosmovisión de Deuteronomio 4 y 32, así como del Salmo 82. Si es así, entonces sus supuestas negaciones de la existencia de otros dioses deben contextualizarse en su teología más amplia.

Para empezar, los académicos del libro de Isaías han reconocido desde hace tiempo la presencia del concilio divino en el libro de Isaías, en particular en Is 40:1-8³³. Los académicos también han tomado nota de los

³² James Barr, *The Problem of Israelite Monotheism* (TGUOS 17; Glasgow: Glasgow University, 1957-1958), 53-54.

³³ Véase, por ejemplo, H. H. Rowley, "The Council of Yahweh", *JTS* 45 (1944): 151-57; Kingsbury, "Prophets and the Council of Yahweh", 279-86; Polley, "Hebrew Prophecy Within the Council of Yahweh", 141-56; Christopher R. Seitz, "The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah", *JBL* 109:2 (1990): 229-47; Frank Moore Cross, "The Council of Yahweh in Deutero-Isaiah", *JNES* 12 (1953): 274-77; Martti Nissinen, "Prophets in the Divine Council", 4-19. Dos características de Is 40,1-8 demuestran la presencia del concilio divino. En primer lugar, hay varios imperativos plurales en los vv. 1 (**נְחַמוּ נְחַמוּ**; "consolar"), 2 (**דַּבְּרוּ . . . וְקִרְאוּ**; "hablar . . . y llamar"), y 3 (**כִּנּוּ . . . יְשֻׁרוּ**; "prepara . . . endereza"), así como sufijos plurales (v. 1, **אֱלֹהֵיכֶם** [nótese el masculino 2pl], "vuestro Dios"; v. 3, **לְאֱלֹהֵינוּ**, "para nuestro Dios"). Las órdenes se dirigen a un público invisible y exigen acciones que no pueden cumplir los destinatarios terrenales. Seitz y otros han señalado que la interpretación de **עֲמִי** como vocativo queda descartada por el paralelo **יִשְׂרוּ בְּעֶרְבָה מְסֻלָּה**, que es claramente el objeto pretendido y no un vocativo. Véase especialmente y la descripción subsiguiente de esta actividad en los vv. 4-5. En segundo lugar, en los vv. 1-6 hay una

motivos mitológicos familiares en el libro asociados con la asamblea de Yahweh, el mismo tipo de lenguaje “estelar” que se refiere a los seres divinos señalados en la discusión de Deuteronomio 4 y 32. Por ejemplo, consideremos Is 40:22-26:

22 (Es) él quien se sienta/se entroniza sobre el círculo de la tierra, y sus habitantes (son) como saltamontes; él extiende los cielos como una cortina, y los extiende como una tienda en la que habitar. 23 El hace desaparecer a los príncipes; a los gobernantes de este mundo los convierte en nada. 24 Tan pronto como son plantados, tan pronto como son sembrados, tan pronto como echan raíces en la tierra, sopla sobre ellos y se marchitan, y un torbellino los barre como paja. 25 "¿Con quién me compararéis? ¿O quién es mi igual?", dice el Santo. 26 Levanta los ojos a las alturas y mira: ¿quién los creó? El que saca sus huestes por número, llamándolas a todas por su nombre; por la grandeza de su poder, y porque es fuerte en poder no falta ni una.

Este pasaje es intrigante a varios niveles. La referencia al “círculo de la tierra” (v. 22; חוג הָאָרֶץ) y a “extender (הַנּוֹטָה) los cielos como una tienda (כְּאֹהֶל) en la que morar” (v. 22) son referencias manifiestas a la morada mitológica de El.³⁴ Asimismo, el imperativo de alzar los ojos “a las alturas” (מְרוֹם) en el contexto de estas referencias habla de la

alteración de los hablantes. El orador que emite los imperativos plurales de los vv. 1-2 es probablemente Yahweh (dirigiéndose a su corte divina), debido al hecho de que se refiere a los habitantes de Jerusalén como "mi pueblo" y declara que los pecados de ese pueblo han sido perdonados. El orador cambia en el v. 3, donde una voz de la asamblea que acaba de escuchar las instrucciones de Yahweh llama (de nuevo a destinatarios plurales) a prepararse para la llegada de Yahweh y su gloria (v. 5). Esta voz celestial se dirige luego a otro personaje con un imperativo singular (v. 6a, קוֹל אִמֵּר קְרָא "una voz dijo: 'llamad . . .'). La cuestión crítica del texto en Is 6,8, que implica una diferencia en la persona gramatical del verbo, afecta sólo a la identificación potencial del heraldo, no a la pluralidad del público en la escena (véase Seitz, "Divine Council", 238-46).

³⁴ Habel señala: "Las alturas de ese horizonte [*hûg*] son el Norte cósmico, la tradicional morada mitológica de los dioses" (Norman C. Habel, "He Who Stretches Out the Heavens", CBQ 34:4 [1972]: 417-18). Véase también Luis I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World: A Philological and Literary Study* (AnBib 39; Roma: Instituto Pontificio, 1970), 42-43, 126; E. Theodore Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM 24; Missoula, MT: Scholars Press, 1980), 195-98; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 36; Marjo C. A. Korpel, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (Münster: Ugarit-Verlag, 1990), 376-82.

morada de El, el lugar donde los antiguos dioses del concilio se reúnen con el Dios supremo.

La redacción de Isaías 40:23 es de especial interés: "Él reduce a la nada a los príncipes; a los gobernantes de este mundo los convierte en nada". La palabra para "príncipes" aquí no es la familiar y esperada שָׂרִים , sino רוֹזְנִים , una palabra que está ciertamente dentro del rango semántico de los *hijos de la realeza*.³⁵ Esto resulta digno de mención una vez que se recuerda que en la religión ugarítica los hijos reales *divinos* llevaban el título *tpt*,³⁶ el equivalente filológico a שֹׁפֵט , el mismo término utilizado en el Salmo 82 para los dioses que juzgaban (עַד־מַתִּי תִשְׁפֹּטוּ-עוֹלָם) a las naciones injustamente (cf. Dt 4:19-20 y 32:8-9).

Para negar que el Deutero-Isaías tiene aquí a la vista a los mismos hijos "estrellados" de Dios, hay que argumentar que el profeta se refiere exclusivamente a cuerpos astronómicos literales. Esta afirmación es difícil de defender, ya que el resultado de esa elección es que Isaías está describiendo cómo Dios ordena trozos de roca y bolas de gas, que de alguna manera afectan a los acontecimientos en la tierra - específicamente el juicio corrupto del Salmo 82-. Como mínimo, esto huele a astrología moderna. Es mucho más coherente que Isaías acepte que la cosmovisión del Salmo 82 incluye un concilio de אֱלֹהִים menores que no puede compararse en modo alguno con Yahweh.

Como en el caso del Deuteronomio, tampoco se puede argumentar que el Deutero-Isaías utilice este lenguaje estelar con referencia *únicamente* a ídolos fabricados por el hombre que pudieran representar deidades astrales. El lenguaje estelar de Isaías 40 no da ninguna pista de que el

³⁵ La palabra רוֹזְנִים es un participio Qal masculino plural de רָזַן. El verbo aparece en otros lugares para la realeza en Jue 5:3; Sal 2:2; Prov 8:15; 31:4; Hab 1:10.

³⁶ Lowell K. Handy, *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 113; Cyrus H. Gordon, "tpt", *Ugaritic Textbook: Glossary, Indices* (reimpresión revisada; AnOr 38; Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1998), 505-6; Nicholas Wyatt, "Titles of the Ugaritic Storm God", *UF* 24 (1992): 422. Wyatt señala en particular que *tpt* puede entenderse como "gobernante" (*mlk*).

escritor estuviera hablando de objetos físicos fabricados. Además, en otros lugares el Deutero-Isaías nos informa de que el objeto y la deidad no eran idénticos. La afirmación de Isaías 46:1 de que “Bel se inclina; Nebo se inclina; sus ídolos están sobre bestias y ganado” sugiere una distinción entre ambos. Bel y Nebo no pueden evitar que “sus imágenes” sean llevadas al cautiverio. Como en todos los pasajes considerados hasta ahora, el argumento del autor de Isaías 46 es la incomparabilidad de Yahweh (46:5), no la inexistencia de los demás dioses. A diferencia de Bel y Nebo, cuyas imágenes pueden ser transportadas, Yahweh, que no tiene imagen, ha llevado a la nación de Israel desde su nacimiento y la sacará de Babilonia (46:1-4).

Es contra este trasfondo y el alcance más amplio de Deuteronomio que deben entenderse las declaraciones de Isaías “nadie aparte de mí”. De lo contrario, se incurriría en contradicciones bíblicas y lógicas. Hay tres pasajes principales a los que apelan los académicos para afirmar que Isaías negó la existencia de otros dioses:

Isa 43:10-12 10 "Vosotros sois mis testigos", declara Yahweh, "y mi siervo a quien he elegido, para que me conozcáis y creáis, y entendáis que yo soy (אֲנִי הוּא). Antes de mí no fue formado ningún dios (לִפְנֵי לֹא-נִוְצַר), ni lo habrá después de mí. 11 Yo, yo soy Yahweh, y fuera de mí no hay salvador (וְאֵין מִבְּלַעְדֵי מוֹשִׁיעַ). 12 Yo declaré y salvé y proclamé, cuando no había ningún (dios) extraño entre vosotros: y vosotros sois mis testigos -dice Yahweh- de que yo soy Dios".

Isa 44:6-8 6 Así dice Yahweh, el Rey de Israel y su Redentor, Yahweh que crea los ejércitos: "Yo soy el primero, y yo soy el último; y fuera de mí no hay dios (וּמִבְּלַעְדֵי אֵין אֱלֹהִים). 7 ¿Quién es como yo? Que lo proclame, que lo declare y lo exponga ante mí. ¿Quién ha anunciado desde tiempos antiguos lo que está por venir? Que me digan lo que está por venir. 8 No temáis ni tengáis miedo; ¿no os lo he dicho y anunciado desde tiempos antiguos? Y vosotros sois mis

testigos. ¿Hay otro dios fuera de mí (הַיֵּשׁ אֱלֹהִים מִבְּלַעַדִּי)? No hay Roca; no conozco ninguna".

Isa 45:5-7, 14, 18, 21-22 5 “Yo soy Yahweh, y no hay otro (וְאֵין עוֹד) , fuera de mí no hay Dios (זֹלָתִי אֵין אֱלֹהִים) : Os ciño, aunque no me conocáis, 6 para que los hombres sepan, desde el nacimiento del sol y desde el poniente, que no hay nadie fuera de mí; yo soy Yahweh, y no hay otro (וְאֵין עוֹד). 7 Yo formo la luz y creo las tinieblas; yo hago la prosperidad y creo la calamidad: yo Yahweh hago todas estas cosas”. 14 Así dice Yahweh: 17 “La riqueza de Egipto, y la mercancía de Etiopía y de los sabeos, hombres de estatura, vendrán a ti y serán tuyos; te seguirán; encadenados vendrán y se postrarán ante ti; te suplicarán diciendo: ‘Dios está contigo solamente, y no hay otro, no hay dios a su lado’ (וְאֵין עוֹד אֶפְסֵ אֱלֹהִים)”. 18 Porque así dice Yahweh, que creó los cielos -él es Dios-, que formó la tierra y la hizo; él la ha establecido; él no la creó un caos; él la formó para ser habitada. “Yo soy Yahweh; y no hay otro (וְאֵין עוֹד)”. 21 ¡Declara y presenta tu caso; que tomen consejo juntos! ¿Quién dijo esto hace mucho tiempo? ¿Quién lo declaró antiguamente? ¿No fui yo, Yahweh? Y no hay otro dios fuera de mí; un Dios justo y un Salvador; no hay ninguno fuera de mí (אֵין זֹלָתִי). 22 ¡Vuélvase a mí y sean salvos, todos los confines de la tierra! Porque yo soy Dios y no hay otro (וְאֵין עוֹד) .

Las siguientes once “frases de negación” pueden extraerse de los pasajes anteriores de Isaías: frases que son idénticas o casi idénticas a las que se encuentran en Dt 4:35, 39 y 32:12, 39:

- (1) וְאִין מִבְּלַעְדֵי מוֹשִׁיעַ
- (2) וּמִבְּלַעְדֵי אִין אֱלֹהִים
- (3) הִישׁ אֱלֹהֵי מִבְּלַעְדֵי וְאִין צוֹר בַּל־יִדְעֵתִי:
- (4) וְאִין־עוֹד אֱלֹהִים מִבְּלַעְדֵי
- (5) זוֹלָתִי אִין אֱלֹהִים
- (6) אִין זוֹלָתִי:
- (7) וְאִין עוֹד
- (8) וְאִין עוֹד אָפֶס אֱלֹהִים
- (9) כִּי־אָפֶס בְּלַעְדֵי
- (10) וְאִין בְּכֶם זָר
- (11) לְפָנַי לֹא־נֹצֵר אֵל

La primera observación es que las preposiciones (זולתי, [מ] בלעדי) , el adverbio אפס y la locución adverbial ואין עוד de la lista anterior son intercambiables. En Is 45:6, מבלעדי se yuxtapone tanto con אפס como con ואין עוד . Del mismo modo, Isa 45:21 tiene מבלעדי en tándem con זולתי y ואין עוד . Estos intercambios permiten una importante consideración metodológica. En algunos casos, la construcción que contiene una preposición excluyente o la frase adverbial que se encuentra en Dt 4:35, 39 y 32:12, 39 es idéntica a las que aparecen en las frases de negación en Isaías. En otras ocasiones, el autor utiliza una preposición o un adverbio semánticamente congruentes. Para poder argumentar que las frases de negación indican una cosa en Deuteronomio (otros dioses son reales pero no son Yahweh) y otra en Isaías (otros dioses no existen en absoluto), habría que producir preposiciones o adverbios distintivos en estas estructuras sintácticas o diferentes construcciones de “partícula negativa más preposición o adverbio excluyente”. Los datos no apuntan en esta dirección.

Las frases 1 a 4 de nuestra lista tienen en común la partícula negativa אִין y la preposición מבלדי (salvo la número 3, en la que הִישׁ forma

una pregunta retórica con una respuesta negativa esperada en lugar de **אין**). Dt 4:35 utiliza esta misma combinación (**אין עוד מלבדו** (“no hay nadie a su lado”). Dt 32:39 se hace eco del mismo pensamiento, aunque con una preposición diferente (**אין אלהים עמדי** (“no hay otro Dios aparte de mí”). En vista de la discusión anterior de que la redacción de Dt 4:35, 39 y Dt 32:39 no equivale a una negación de la existencia de otros dioses, ¿en qué nos basamos para concluir que el mismo lenguaje en Isaías significa que no hay dioses?

Las frases 5 y 6 representan Isa 45:5, 21, y apuntan al uso de la preposición **זולתי** para describir la relación de Yahweh con otros dioses (**זולתי אין אלהים** ; “fuera de mí no hay dios” e **אין זולתי** ; “no hay ninguno [ningún dios] fuera de mí”). Isa 45:21 correlaciona de forma transparente esta frase con el uso de **מבלעדי** en tándem con **אין עוד** , la misma combinación que en Deut 4:35. Este intercambio permite concluir que la partícula negativa con **זולתי** excluyente no pretende decir al lector que no existen otros dioses, sino sólo que Yahweh es único.

Más adelante, la frase **אין עוד** también aparece en los números 7 y 8 de nuestra lista, alineando así esas referencias con las declaraciones de incomparabilidad de Dt 4:35, 39. Además de lo que ya se ha dicho sobre esta correlación, también hay que señalar que en Isa 46:9 **אין עוד** aparece en paralelo con **אין** seguido de la preposición comparativa **כ** , que implícitamente permite la existencia de otros dioses. Ya se ha visto que los términos de la novena frase de nuestra lista, **כי-אפס בלעדי** , se solapan con términos del Deuteronomio. Como resultado, las frases 7 a 9 de nuestra lista no son evidencia de que Isaías niegue la existencia de otros dioses.

La frase número 10 procede de Isa 43:12 y se lee **ואין בכם זר** (“y entre vosotros no había (dioses) extraños”). La característica distintiva aquí es la palabra **זר** ; unida a la partícula de negación, **אין** . Esta

combinación se encuentra en Dt 32:12, que se presupone en Dt 31:29.³⁷ Debido a su correlación con Dt 32:39 y Dt 4:35, 39, no se puede argumentar que Dt 32:12 transmita la idea de un monoteísmo exclusivista. Los excesos sintácticos nos obligan una vez más a descartar la décima frase.

Esto deja sólo la frase número 11: **לְפָנַי לֹא-נֹצֵר אֱלֹ**. Es una afirmación de la preexistencia de Yahweh con respecto a todos los demás dioses; de ahí que Yahweh sea incomparable entre los dioses. Yahweh, el que creó a todos los miembros de la hueste celestial (cf. Neh 9:6; Isa 40:26; Sal 33:6), es ontológicamente preeminente. La frase no niega que Yahweh haya creado otros dioses. No hay ningún otro dios que pueda reivindicar ni el poder creador ni la prioridad cronológica, y nunca habrá otro como Él.

Por último, dejando a un lado la sintaxis hebrea, si se leen las afirmaciones negacionistas del Deutero-Isaías no es difícil discernir en qué se basa el lenguaje negacionista. ¿Se trata de dejar claro que Yahweh es el único dios que existe, o el texto pretende algo más? En Isaías 43:10-12, se trata de la afirmación de Yahweh de ser el único en su preexistencia, su capacidad de salvar y su liberación nacional. En Isaías 44:6-8, la atención se centra en ciertos tributos de Yahweh. En los textos de Isaías 45, hay comparaciones muy obvias entre los hechos, la justicia, la salvación y la liberación de sus hijos por parte de Yahweh y la impotencia de los otros dioses. En todos estos pasajes se trata de comparar a Yahweh con otros dioses, no de compararlo con seres que no existen.

³⁷ Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 394

2. LA PREOCUPACIÓN TRADICIONAL POR LA PLURALIDAD DIVINA EN LA RELIGIÓN ISRAELITA

Los enfoques tradicionales de las afirmaciones de la pluralidad divina en la Biblia hebrea están motivados, comprensiblemente, por preocupaciones teológicas, sobre todo por la percepción de un compromiso del monoteísmo. El problema es el lenguaje y sus supuestos. Por un lado, se supone que la definición de “monoteísmo” de la persona moderna puede imponerse correctamente a la antigua mente israelita. Por otro lado, también se asume que cualquier desconexión entre la noción moderna de “monoteísmo” y la teología del antiguo israelita creyente puede etiquetarse con precisión con términos modernos como “politeísmo” o “henoteísmo”.

2.1 Salmo 82: ¿Dioses u hombres?

Con estas suposiciones bien asentadas, las objeciones tradicionales a la pluralidad divina suelen adoptar la forma de apelaciones a las afirmaciones de negación discutidas anteriormente, calificando a los אֱלֹהִים plurales de ciertos pasajes como seres humanos, o afirmando que los otros אֱלֹהִים son sólo ídolos. Conviene volver a varios versículos del Salmo 82:

1 מִזְמוֹר לְאַסָּף אֱלֹהִים נֹצֵב בְּעֵדֶת-אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט:

Dios está en el concilio divino; en medio de los dioses dicta sentencia.

6 אָנִי-אֶמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כְּלָכֶם:

7 אַכֵּן כְּאָדָם תָּמוּתוּן וּכְאֶחָד הַשָּׂרִים תִּפְלוּ:

6 “Dije: ‘Sois dioses, hijos del Altísimo, todos vosotros’. 7 Por eso moriréis como los humanos, y caeréis como uno de los príncipes”.

En el versículo seis, los אֱלֹהִים plurales de 82:1 vuelven a denominarse אֱלֹהִים, pero además se les identifica como hijos del Dios de Israel (el Altísimo). Es bien sabido que las frases

בְּנֵי אֱלֹהִים y בְּנֵי הָאֱלֹהִים, בְּנֵי אֱלֹהִים tienen certifiables contrapartidas lingüísticas en los textos ugaríticos a un concilio de dioses bajo El, y que el significado de estas frases en la Biblia hebrea apunta a seres divinos.³⁸ Los académicos tradicionales cristianos y judíos suelen argumentar que frases similares, como las referencias a Moisés como אֱלֹהִים (Éxodo 4:16; 7:1), a Israel como “hijo” de Yahweh (Éxodo 4:23; Os 11:1) y a los israelitas como “hijos del Dios vivo” (Os 1:10 [hebreo, 2:1]) nos informan de que los אֱלֹהִים del Salmo 82 son gobernantes humanos, a saber, los ancianos de Israel.

Como han señalado otros estudiosos, esta postura es incoherente por varias razones. En primer lugar, si los אֱלֹהִים del Salmo 82 son humanos, ¿por qué se les condena a morir “como humanos”? Esto suena tan torpe como condenar a un niño a crecer o a un perro a ladrar. El sentido del v. 6 es que, en respuesta a su corrupción, los אֱלֹהִים serán despojados de su inmortalidad a discreción de Dios y morirán como mueren los humanos. Tanto la gramática como la estructura del texto

³⁸ Hay varias frases generales para referirse a un concilio de dioses que proporcionan un paralelismo conceptual con la Biblia hebrea: *plyr 'ilm* “la asamblea de El/los dioses” (Gregorio Del Olmo Lete y Joaquín Sanmartín, *“plyr” A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (rev. ed.; trans. W. G. E. Watson; HONME 67; Leiden: Brill, 2003) 2:669; KTU 1.47:29, 1.118:28, 1. 148:9 [en adelante, DULAT]); *plyr bn 'ilm* “la asamblea de los hijos de El/los dioses” (DULAT 2:669; KTU 1.4.III:14); *plyr kkbm* “la asamblea de las estrellas” (DULAT 2:670; KTU 1.10. I:4; la frase es paralela a *bn 'il* en el mismo texto; véase Job 38:7-8); *mplyrt bn 'il* “la asamblea de los dioses” (DULAT 2:566; véase KTU 1.65:3; cf. 1.40:25, 42 junto con *bn 'il* en 1.40:33, 41 y su reconstrucción en líneas paralelas en el mismo texto-líneas 7, 16, 24; 1.62:7; 1.123:15). De relación lingüística más estrecha con el material de la Biblia hebrea son: *dt 'ilm* “asamblea de El/los dioses” (DULAT 1:152; véase KTU 1.15.II: 7, 11); *dr 'il* “asamblea (círculo) de El” (DULAT 1:279-80. Véase KTU 1.15.III:19; 1.39:7; 1.162:16; 1.87:18); *dr bn 'il* “asamblea (círculo) de los hijos de El” (DULAT 1:279-80; véase KTU 1.15.III:19). 40:25, 33-34); *dr dt šmm* “asamblea (círculo) de los del cielo” (DULAT 1:279-80; véase KTU 1.10.I: 3, 5); *dr 'il wplyr b'l* “la asamblea (círculo) de El y la asamblea de Baal” (DULAT 1:279-80; véase KTU 1.39:7; 1.62:16; 1.87:18).

Esta lista apenas agota los paralelismos entre la morada de El, que servía de lugar de reunión del concilio divino en Ugarit, y la morada de Yahweh. Para los demás paralelismos lingüísticos de cada concilio y sus respectivos modos de funcionamiento, véase Heiser, “The Divine Council”, 39-69. Para otros trabajos que repasan el concilio divino y los hijos de Dios, véase Gerald Cooke, “The Sons of (the) God(s)”, ZAW 76 (1964): 22-47; Mullen, *The Divine Council*; ídem, “Assembly, Divine”, en *Anchor Bible Dictionary* 2:214-17; S. B. Parker, “Sons of (the) God(s)”, en *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 204-8 (en adelante, DDD); Matitiahu Tsevat, “God and the Gods in Assembly”, HUCA 40-41 (1969-1970): 123-37; J. Morgenstern, “The Mythological Background of Psalm 82”, HUCA 14 (1939): 29-126.

hebreo pretenden un claro contraste, lo que nos salva de tal lógica.³⁹ En segundo lugar, ¿cuál es la base bíblica para la idea de que este salmo tiene a Dios presidiendo un concilio de humanos que gobierna las naciones de la tierra? En ningún momento de la Biblia hebrea los ancianos de Israel tienen jurisdicción sobre todas las naciones de la tierra. De hecho, otros textos sobre el concilio divino, como Deut 32:8-9, presentan la situación exactamente al revés: Israel fue separado de las naciones para ser posesión personal de Dios y el centro de su gobierno. Tercero, ¿por qué las decisiones corruptas de un grupo de humanos sacudirían los cimientos de la tierra (v. 5)? La afirmación de Sal 82:5 es comprensible si el concilio en cuestión estuviera compuesto por seres cósmicos cuya esfera de autoridad fuera más allá de un sanedrín humano.⁴⁰

También merece la pena señalar que no se puede argumentar que las referencias a los dioses/hijos de Dios fuera del Salmo 82 hablen de humanos. Job 38:7-8 presenta a los hijos de Dios presentes en la creación del mundo, lo que hace imposible una interpretación humana. Lo mismo puede decirse del Salmo 89:5-7 (hebreo, vv. 6- 8), donde los hijos de Dios del concilio de Yahweh están en el cielo, en la sala del trono de Dios, no en la tierra.

³⁹ W. S. Prinsloo, "Psalm 82: Once Again, Gods or Men?". *Biblica* 76:2 (1995), 219-28; y Lowell Handy, "Sounds, Words and Meanings in Psalm 82", *JSOT* 47 (1990): 51-66; Cyrus Gordon, "אלהים" in Its Reputed Meaning of Rulers, Judges", *JBL* 54 (1935): 139-44.

⁴⁰ Hay razones específicas por las que los seres humanos y la nación elegida por Dios, Israel, se denominan hijos de Dios en los versículos mencionados. El tema es demasiado amplio para este artículo, pero la razón fundamental es que, en la cosmovisión israelita, la familia terrenal del Altísimo estaba destinada originalmente a habitar donde moraban el Altísimo y el concilio celestial. De ahí el solapamiento explícito y frecuente entre el material israelita y el cananeo más amplio con respecto a las descripciones de la morada de Yahweh, su concilio, la filiación divina (en el cielo y en la tierra) y la actividad del concilio. La bibliografía relacionada con estos temas es copiosa, aunque no sintetizada. Véase, por ejemplo, Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4; Cambridge: Harvard University Press, 1972); B. Byrne, "Sons of God"-"Seed of Abraham": A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul Against the Jewish Background (AnBib 83; Roma: Pontifical Institute Press, 1979); Harald Risenfeld, "Sons of God and Ecclesia: An Intertestamental Analysis", en *Renewing the Judeo-Christian Wellsprings* (Nueva York: Crossroad Publishing Company, 1987), 89-104; James Tabor, "Firstborn of Many Brothers: A Pauline Notion of Apotheosis", *Society of Biblical Literature 1984 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1984), 295-303; Devorah Dimant, "Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community" en *Religion and Politics in the Ancient Near East* (ed. Adele Berlin; Bethesda, MD: University Press of America, 1996), 93-103.

2.2 Deuteronomio 32 y la cosmovisión canónica israelita

El verdadero problema con la visión humana del Salmo 82, sin embargo, es que esta visión no puede reconciliarse con los pasajes que forman el trasfondo conceptual del Salmo 82. Es decir, la idea de que los hijos de Dios fueron creados por Yahweh y ordenados a gobernar las naciones procede de algún lugar del corpus bíblico, concretamente de Deuteronomio 4 y 32. Esos capítulos hablan claramente de un acto de Dios para dividir las naciones de la tierra entre los hijos de Dios como castigo por la rebelión antes de que existiera la nación de Israel. Como resultado, la idea de que los ancianos de Israel son el trasfondo del concilio del Salmo 82 no puede sostenerse. Esto nos obliga a dirigir nuestra atención a los pasajes apropiados del Deuteronomio.

Deut 32:8-9 Cuando el Altísimo dio a las naciones su heredad, cuando repartió la humanidad, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Dios [בני האלהים]. Pero la porción del Señor es su pueblo, Jacob su herencia asignada.⁴¹

El acontecimiento al que se refiere Dt 32:8-9 se remonta a los sucesos de la Torre de Babel. La afirmación de Dt 32:9 de que “la porción de Yahweh es su pueblo, Jacob su heredad asignada” proporciona la clave para entender el contraste entre los vv. 8 y 9. En el v. 9 se describe a la nación de Israel (aquí llamada “Jacob”) como la herencia asignada a Yahweh. El paralelismo exige que las “naciones” del v. 8 también sean dadas en herencia, pero ¿a quién? 32:8b proporciona la respuesta, pero el paralelismo sólo tiene sentido si la lectura original del v. 8b incluía una referencia a otros seres (los “hijos de Dios”) a los que se podían dar las otras naciones.

⁴¹ Los críticos textuales de la Biblia hebrea están unánimemente de acuerdo en que la lectura de Qumrán (entre paréntesis) es superior al texto masorético de Dt 32:8. Véase la nota 15 para la documentación y discusión de esta lectura.

Mientras que Dt 32:8-9 describía a las naciones *entregadas* a dioses⁴² que no eran Yahweh, Dt 4:19-20 nos da la cara opuesta de la moneda punitiva:

19 Y cuídate de no alzar tus ojos al cielo, y cuando veas el sol y la luna y las estrellas, todo el ejército del cielo (צָבָא הַשָּׁמַיִם), y seas atraído y te inclines ante ellos y les sirvas, los que el Señor tu Dios les ha asignado (חָלַק), a todos los pueblos bajo todo el cielo. 20 Pero el Señor te tomó (לָקַח) y te sacó del horno de hierro, de Egipto, para que fueras un pueblo de su propia herencia (לְהִיּוֹת לוֹ לְעַם נַחֲלָה), como lo eres hoy.

Tigay señala que estos pasajes “parecen reflejar la opinión bíblica de que... como castigo por el reiterado desprecio del hombre a Su autoridad en los tiempos primordiales (Gn. 3-11), Dios privó a la humanidad en general del verdadero conocimiento de Sí mismo y ordenó que adorara ídolos y seres celestiales subordinados. Eligió a Abraham y a sus descendientes como objeto de su atención personal para crear una nación modelo”.⁴³ Así pues, en una decisión punitiva que recuerda a la de Romanos 1, Dios “entregó a la humanidad” ante su persistente resistencia a aceptarle como su Soberano. Posteriormente, Dios llamó a Israel a la existencia como suyo propio. De ahí que cada nación pagana fuera puesta bajo la administración de un ser de estatus inferior a

⁴² Deut 32:8a se lee בְּהִנְחַל עֲלֵיהֶן אֱלֹהִים. בְּהִנְחַל se señala como un absoluto infinitivo hiphil, pero probablemente debería entenderse como una ortografía defectuosa de la construcción infinitiva: בְּהִנְחַל (Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 154). El objeto de la forma infinitiva es אֱלֹהִים. Como señala Sanders, la Hiphil del verbo נָחַל puede “conectarse tanto con un *accusativus personae* (la persona que hereda; de ahí, “4”Cuando el Altísimo dio a las naciones su herencia”) como con un *accusativus rei* (el objeto heredado por esta persona; y así se traduce, “Cuando el Altísimo dio a las naciones como una herencia”). Los paralelos instructivos incluyen Deut 1:38; 3:28; 21:16; 31:7; Jos 1:6; 1 Sam 2:8; Zac 8:12; y Prov 8:21 (Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 154). Ambas opciones son posibles sintácticamente, pero ¿cuál debería preferirse? La respuesta se encuentra en Dt 32:9: “Pero la porción del Señor es su pueblo, Jacob es su heredad asignada”. El versículo nueve presenta claramente a la nación Jacob/Israel como tomada (cf. Dt 4:19-20) como una herencia asignada (חֵלֶק). Deuteronomio 4:19-20 deja claro el “tomar” activo. Obsérvese también el juego de palabras con el verbo hiphil del v. 8. El paralelismo del versículo nueve del TM requeriría que las “naciones” fueran dadas como herencia a los hijos de Dios por el Altísimo.

⁴³ Tigay, *Deuteronomy*, 435. La misma idea contenida en estos versículos parece ser también la de 1 Samuel 26:19, que cita a un David angustiado: “Ahora que mi señor el rey escuche las palabras de su siervo. Si el Señor le ha incitado contra mí, que acepte una ofrenda. Si, por el contrario, lo han hecho los hombres, ¡que sean maldecidos ante el Señor! Ahora me han expulsado de mi parte en la herencia del Señor y me han dicho: 'Vete y sirve a otros dioses'”.

Yahweh, pero Israel sería atendido por el “Dios de dioses”, el “Señor de señores” (Dt 10:17).⁴⁴ Este trasfondo del Salmo 82 hace insostenible la opinión de que los אֱלֹהִים de ese salmo son humanos.

2.3 El ejército del cielo: ¿sólo ídolos?

La última objeción que plantean los académicos preocupados por las implicaciones percibidas de la pluralidad divina en la Biblia hebrea es que las huestes del cielo a las que se refiere Deut 4:19-20 (y, por tanto, Deut 32:8-9) son meros ídolos. Aunque el Antiguo Testamento a veces se refiere a los ídolos como אֱלֹהִים -algo inevitable para el escritor bíblico dado el comportamiento de las naciones gentiles- no es coherente argumentar que el escritor del Antiguo Testamento *siempre* pretende transmitir a los lectores que los dioses de las naciones son ídolos.

Cuando se expone este argumento, con frecuencia se infiere de Dt 4:15-18, donde Dios, a través de Moisés, advierte a Su pueblo que no haga ídolos, no sea que se desvíen para adorar al sol, la luna, las estrellas, etc. Sin embargo, como se ha notado brevemente arriba, Dt 32:17 tiene bastante claro que Moisés se refiere a los otros אֱלֹהִים como entidades espirituales malignas (שְׂדִים): “Ellos [Israel] sacrificaron a demonios (לְשָׂדִים) que no son Dios (אֱלֹהֵי),⁴⁵ a dioses (אֱלֹהִים) que no conocían; unos nuevos que habían aparecido recientemente, a los que vuestros padres no habían reverenciado”.

Otros pasajes de Deuteronomio dejan claro que los ídolos no están en el punto de mira cuando se habla de las huestes celestiales, ya que los dioses a los que se hace referencia son aquellas entidades que Yahweh asignó a las otras naciones.⁴⁶ La triangulación de Dt 4:19-20; 32:8-9 con otras referencias a los dioses extranjeros en Deuteronomio -los

⁴⁴ Véase n. 18 sobre la forma singular.

⁴⁵ Como אֱלֹהֵי es singular, la traducción "que no son dioses" es inexacta. Además, אֱלֹהֵי se escribe sin *mappiq* en la BHS (Westminster 4.0, 4.2) en Dt 32:17. La BHS sí tiene *mappiq* en la mayoría de los casos en que la forma se escribe *plene* (אֱלֹהִים), como ocurre a menudo en Job. Sin embargo, la pronunciación *plene* aparece en Dt 32:15 sin *mappiq* en BHS.

⁴⁶ Los pasajes ajenos al Deuteronomio deben contextualizarse de forma similar. Por ejemplo, 1 Reyes 14:9 debe equilibrarse con textos como 2 Reyes 19:18.

dioses/huestes celestiales asignados a otras naciones, dioses que Israel “no había conocido”- obliga a concluir que el escritor bíblico los consideraba entidades reales. Estos dioses, que Israel adoró más tarde en apostasía, se llaman demonios. Tener a estos otros dioses como únicos ídolos significaría entonces que Yahweh instituyó la idolatría entre las naciones. Los siguientes versículos son relevantes:

Deut 17:2-3 2 Si se hallare entre vosotros, dentro de cualquiera de vuestras ciudades que el Señor vuestro Dios os da, un hombre o una mujer que haga lo malo ante los ojos del Señor vuestro Dios, transgrediendo su pacto, 3 que haya ido y servido a otros dioses (אֱלֹהִים) y se haya inclinado ante ellos, al sol o a la luna o a cualquiera de los ejércitos del cielo (לְכָל-צְבָא הַשָּׁמַיִם), lo cual yo he prohibido.⁴⁷

Deut 29:25 Se volvieron al servicio de otros dioses (אֱלֹהִים) y los adoraron, dioses que no habían conocido y que Él [Dios] no les había asignado (חָלַק).

La retrospectiva a las advertencias y la cosmovisión de Deut 4:19-20; 32:8-9 es inequívoca. Es difícilmente persuasivo suponer que el escritor quisiera que Yahweh colocara estatuas de madera y piedra sobre las naciones. Además, para ser coherente, cualquier interpretación de Dt 4:19-20 y 32:8-9 debe ser coherente con el Salmo 82. Es igualmente incoherente que Yahweh condenara a los otros אֱלֹהִים a morir como mortales si sólo fueran de madera y piedra, o que Yahweh estuviera presidiendo sobre estatuas de madera y piedra en el cielo (cf. Sal 89:5-7 [hebreo, vv. 6-8]). El escritor del Deuteronomio no consideraba que las huestes del cielo (sol, luna, huestes estelares) que Yahweh asignó a las naciones gentiles fueran sólo ídolos fabricados por los hombres.

También es insostenible suponer que el escritor bíblico simplemente pretendía prohibir la adoración de ídolos asociados a fenómenos

⁴⁷ La prohibición figura en Deut 4:19-20.

astronómicos. En el mundo antiguo, incluido Israel, se creía comúnmente que los cuerpos celestes eran seres animados o estaban habitados o controlados por seres animados.⁴⁸ El pasaje clásico del concilio divino, 1 Reyes 22, utiliza la terminología de hueste celestial para lo que son claramente seres divinos:

19 Y Micaías dijo: “Escuchad, pues, la palabra del Señor: Vi al Señor sentado en su trono, y a todo el ejército del cielo (צְבָא הַשָּׁמַיִם) de pie (עֹמֵד) junto a él, a su derecha y a su izquierda. 20 Y dijo el Señor: ‘¿Quién atraerá a Acab para que suba y caiga en Ramot de Galaad?’ Y uno dijo una cosa, y otro dijo otra. 21 Entonces un espíritu (הַרוּחַ) se adelantó (נִיָּצָא) y se puso delante del Señor, diciendo: ‘Yo lo atraeré’. 22 Y el Señor le dijo: ‘¿De qué manera?’ Y él respondió: ‘Saldré y seré un espíritu mentiroso en boca de todos sus profetas’. Y él le dijo: ‘Has de atraerlo, y lo lograrás; sal y hazlo’. 23 Ahora, pues, he aquí que el Señor ha puesto un espíritu mentiroso en boca de todos estos profetas vuestros; el Señor os ha declarado el desastre”.

Yahweh no está celebrando un concilio con trozos físicos de piedra y bolas de gas. El texto equipara claramente las huestes celestiales con seres espirituales (un miembro de las huestes “sale”, “se presenta” ante Yahweh y habla; v. 21). Esta cuestión saca a la luz otro problema significativo para quienes pretenden negar que ese lenguaje se refiera a entidades divinas reales en la cosmovisión canónica de Israel. Consideremos los siguientes textos:

Neh 9:6 6 Tú eres el Señor, tú solo. Tú hiciste el cielo, el cielo de los cielos, y todo su ejército (וְכָל-צְבָאָם), la tierra y todo lo que hay sobre ella, los mares y todo lo que hay en ellos; y tú conservas todo ello; y el ejército del cielo (צְבָא הַשָּׁמַיִם) te adora.

⁴⁸ F. Lelli, "Stars", DDD, 809-15; I. Zatelli, "Astrology and the Worship of the Stars in the Bible". ZAW 103 (1991): 86-99.

Sal 148:1-5 1 ¡Alabad al Señor! ¡Alabad al Señor desde los cielos; alabadle en las alturas! 2 ¡Alabadle, ángeles suyos (מְלַאֲכָיו); alabadle, ejércitos suyos (צְבָאָיו)! 3 ¡Alabadle, sol y luna, alabadle, estrellas resplandecientes! 4 ¡Alabadle, cielos altísimos, y aguas sobre los cielos! 5 ¡Que alaben el nombre del Señor! Porque él lo ordenó y fueron creados.

El paralelismo en estos pasajes deja en claro la superposición conceptual, ya que tiene a la hueste celestial adorando y alabando a Yahweh, su creador. La descripción también es coherente punto por punto con la cosmovisión más amplia del antiguo Cercano Oriente que suponía que las estrellas eran seres animados.⁴⁹ Los lectores familiarizados con la metáfora conceptual saben que uno no puede argumentar que el lenguaje en estos textos es meramente poético, ya que aunque las expresiones poéticas no transmiten el sistema de creencias real del escritor antiguo. Las metáforas conceptuales o las expresiones poéticas no se basan en lo que la visión de la realidad de una persona no implica. Más bien, la metáfora es un medio para enmarcar y categorizar algo en lo que se cree. Además, hay poca coherencia en la idea de que el contenido teológico no puede extraerse de los textos poéticos. Uno se pregunta qué podrían saber los modernos sobre las creencias de cualquiera de las antiguas civilizaciones del Cercano Oriente si elimináramos de consideración lo que leemos en sus epopeyas poéticas. Tomando el ciclo de Baal como un ejemplo específico, sabríamos muy poco acerca de las creencias religiosas de la gente de Ugarit si adoptáramos ese enfoque.

2.4 *El Primer Mandamiento: “No tendréis otros dioses delante de mí”*

El primer mandamiento del Decálogo (Éxodo 20:3) ordenaba a los israelitas: “No tendrás otros dioses (אֱלֹהִים) delante de mí (עַל-פְּנֵי)”. Durante mucho tiempo se ha observado que este mandamiento no niega en realidad la existencia de otros dioses, a pesar de ser una

⁴⁹ Véase Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*.

oportunidad muy obvia para dejar clara tal postura. Más bien, se centra en qué dios es exclusivamente digno de adoración.⁵⁰ Si ese es el caso, entonces hay que responder a la pregunta de qué significa exactamente que no hay otros dioses “delantes” (*עַל-פְּנֵי*) de Yahweh. Basándose en una observación de Werner Schmidt, según la cual, aunque el mandamiento no niega explícitamente que existan otros dioses, probablemente prohíbe que otros dioses estén en presencia de Yahweh, John H. Walton sugiere que la frase *עַל-פְּנֵי* debe entenderse espacialmente en Éxodo 20:3, con el resultado de que otros dioses son eliminados de la imagen del gobierno de Yahweh.⁵¹ Más específicamente, Walton sostiene que cuando *עַל-פְּנֵי* aparece con un pronombre sufijo de objeto que es personal, o un objeto declarado que es una persona, la frase resultante debe entenderse espacialmente. Si el primer mandamiento se entiende desde este punto de vista, el análisis de Walton llega a la siguiente conclusión:

Los israelitas no debían interpretar que Yahvé actuaba dentro de una comunidad de dioses. No debían pensar en un panteón o en un consorte. No funciona como jefe de un panteón con una asamblea divina. En resumen, trabaja solo. La significancia de esto es que el concepto de panteón/asamblea divina llevaba consigo la idea de distribución del poder entre muchos seres divinos. El primer mandamiento es una simple declaración de que el poder de Yahvé es absoluto, no se distribuye entre otras deidades ni está limitado por la voluntad de la asamblea

. . . Aunque no dice explícitamente que no existan otros dioses, sí los aparta de la presencia de Yahweh. Si Yahweh no comparte poder,

⁵⁰ Véanse, por ejemplo: Umberto Cassuto, *Commentary on Exodus* (Jerusalén: Magnes, 1967), 235-41; Brevard Childs, *Exodus* (Filadelfia: Westminster, 1974), 402-4; John Durham, *Exodus 19-40* (WBC 3; Waco: Word, 1987), 284-85; Moshe Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", en *The Ten Commandments in History and Tradition* (ed. B. Segal y G. Levi; Jerusalén: Magnes, 1985), 83-120; Tigay, *Deuteronomy*, 63-64

⁵¹ John H. Walton, "Interpreting the Bible as an Ancient Near Eastern Document" (ensayo presentado en el Southern Seminary, 2004), 11-13. Agradezco al Dr. Walton que me facilitara una copia de su ensayo antes de su publicación.

autoridad o jurisdicción con ellos, no son dioses en ningún sentido significativo de la palabra. El primer mandamiento no insiste en que los otros dioses no existan, sino en que carecen de poder; los priva de sus derechos. No se limita a decir que no se les debe adorar, sino que no les otorga ningún estatus digno de culto.⁵²

Algunas partes de esta interpretación del Decálogo son bastante coherentes con los puntos de vista expuestos en este artículo. El primer mandamiento no niega la existencia de otros dioses. Yahweh es ciertamente incomparable, detenta un poder absoluto e ilimitado. Sin embargo, el marco del argumento y otras conclusiones que se derivan de él lo hacen difícil de sostener.

Ciertamente, hay casos en los que על-פני está unido a un pronombre objeto sufijo que se refiere a una persona, o en el que על-פני va seguido de un objeto personal enunciado, en los que la frase o bien no puede entenderse espacialmente, o bien daría lugar a una exégesis muy incómoda. Por ejemplo, una búsqueda sintáctica⁵³ en la Biblia hebrea de ambas construcciones arroja ejemplos como Dt 21:16 (“entonces, el día en que asigne sus posesiones como herencia a sus hijos, no podrá tratar al hijo amado como el primogénito en lugar del hijo que no es preferido [על-פני בן-השנואה], que es el primogénito”). El sentido aquí no es espacial, sino quizá temporal (dar al hijo amado una herencia *antes* que al primogénito menos preferido) o abstractamente locacional (dar al hijo amado una herencia en lugar del primogénito menos preferido). Otros ejemplos incluyen Dt 2:25 (“Hoy comenzaré a infundir temor y miedo de ti *en los pueblos* [על-פני העמים] que están bajo todo el cielo...”), donde la idea parece ser un miedo infundido en los corazones de los pueblos extranjeros, no algo en su presencia literal en un sentido espacial. En Gn 32:22 el soborno de Jacob a Esaú “. . . *pasó delante de él*

⁵² Ibid., 13–14.

⁵³ Estas dos construcciones se buscaron utilizando la base de datos de la Biblia hebrea etiquetada sintácticamente creada por Francis I. Andersen y A. Dean Forbes, *The Andersen-Forbes Phrase Marker Analysis*, Logos Bible Software, Bellingham, WA, 2006.

(עַל-פְּנֵי ; es decir, Jacob)”, un caso en el que el contexto transmite algo bastante antitético al significado espacial: el regalo ciertamente no estaba en presencia de Jacob, ya que se lo había enviado a Esaú. Por consiguiente, el hecho de que el sentido espacial *pueda* transmitirse en la Biblia hebrea no es un argumento a favor de que se transmita en Éxodo 20:3.

Otros elementos de la conclusión de Walton son más fundamentalmente problemáticos. La afirmación de que Yahweh “no funciona como cabeza de un panteón con una asamblea divina” no puede sostenerse. Si ésta fuera la interpretación correcta del primer mandamiento, resultaría una contradicción flagrante con varios textos explícitos analizados anteriormente que sitúan a Yahweh en un lugar superior en el concilio celestial entre sus miembros divinos constituyentes. Sin embargo, esta afirmación no es el objetivo principal de la conclusión de Walton. La idea de que Yahweh no comparte el poder parece preocuparle más. La coherencia de esta conclusión depende de lo que se entienda por “compartir” el poder. Walton afirma que los otros dioses han sido completamente privados de derechos, y que esta privación de derechos es lo que los hace indignos de adoración.

Esta articulación plantea dos problemas. En primer lugar, existe un vínculo innecesario entre el poder compartido y la indignidad del culto. Como se ha detallado aquí, la unicidad ontológica y el poder incomparable de Yahweh son la base de su derecho exclusivo a la adoración, no el hecho de que comparta el poder con seres inferiores. Se puede aceptar que Yahweh es la cabeza única, incomparable y soberana de su concilio divino sin imaginar ninguna circunstancia en la que los miembros menores merezcan adoración.

En segundo lugar, las Escrituras dejan claro que Yahweh comparte su poder con los miembros de su hueste celestial, aunque conserva su soberanía última. Varios de los pasajes examinados más arriba lo dejan bien claro. La desheredación de las naciones y su sometimiento a los hijos

de Dios en Dt 4:19-20; 32:8-9 retratan un acto soberano de Yahweh, por el que rechaza el gobierno directo de la humanidad rebelde. No se describe a los hijos de Dios como presuntos ocupantes de este vacío. Yahweh los puso sobre las naciones, y posteriormente fueron juzgados en el Salmo 82 por su administración corrupta. Se trata de un dominio compartido, aunque de carácter punitivo. Yahweh *debe* ser el jefe soberano de estos seres en la religión israelita, pues de lo contrario surgiría una imagen verdaderamente politeísta. El autor bíblico tuvo cuidado de dejar clara la jefatura de Yahweh. La misma representación se ve en 1 Reyes 22:19-23, donde Yahweh decreta el fin de Acab pero deja en manos de los miembros de su concilio el cumplimiento de su voluntad soberana. Este gobierno compartido y simbiótico se ilustra de nuevo en Daniel 4:17 [arameo 4:14]. La humillación de Nabucodonosor se describe como dictada por miembros de las huestes celestiales que trabajan bajo la autoridad de Dios: “La sentencia es por decreto de los vigilantes, y la decisión es por palabra de los santos, a fin de que los vivos sepan que el Altísimo gobierna el reino de los hombres y lo da a quien quiere, y lo pone sobre los más humildes de los hombres”. No está claro qué papel desempeñan los miembros de la hueste celestial en el decreto, pero no puede decirse que no tuvieran ningún papel. ¿Cómo querría el escritor transmitir ese punto utilizando semejante vocabulario? 1 Reyes 22 podría servir de analogía. Allí, los miembros del concilio celestial participaron en la decisión, no en términos del decreto de Yahweh de que había llegado el momento de la muerte de Acab, sino en la forma en que se llevaría a cabo su muerte. Esta descripción de la capacidad de decisión por parte de אֱלֹהִים menores desempeña un papel importante en lo que Patrick Miller denominó el papel “cósmico-político” del concilio divino, un componente fundamental de la religión israelita y de la teología del Antiguo Testamento.⁵⁴

⁵⁴ Patrick D. Miller, "Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol", en *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays* (ed. Patrick D. Miller; JSOTSup 267; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 422-44.

El primer mandamiento, por tanto, no constituye ningún tipo de negación de la existencia de otros dioses o del concilio divino en la religión israelita. El sentido del mandamiento, como tantas otras declaraciones en la Torá y en otros lugares, es que los israelitas debían tener a Yahweh como único objeto de culto.⁵⁵

3. ¿MONOTEÍSMO, HENOTEÍSMO, MONOLATRÍA O POLITEÍSMO? LA INADECUACIÓN DE LA TERMINOLOGÍA MODERNA PARA EL YAHWISMO ORTODOXO

La afirmación de la realidad de otros אֱלֹהִים por parte de los autores canónicos, ¿descalifica la religión israelita como monoteísta? ¿Son más apropiados otros términos utilizados en el discurso académico para referirse a los antiguos panteones religiosos? La respuesta breve a ambas preguntas, en mi opinión, es un *no* cualificado. La respuesta es cualificada con respecto a la constatación de que poco se resuelve aplicando o negándose a aplicar un único término moderno a la antigua visión israelita de Dios.

El término “monoteísmo” se acuñó en el siglo XVII no como antónimo de “politeísmo”, sino de “ateísmo”.⁵⁶ Por tanto, un monoteísta era una persona que creía que existía un Dios, no alguien que creía que sólo había una entidad espiritual que podía o debía denominarse con las letras D-I-O-S. Esta interpretación del término se ha perdido en el discurso contemporáneo, por lo que sería inútil pedir su reintroducción.

Un enfoque más coherente consiste en describir lo que los israelitas creían acerca de su Dios, en lugar de intentar encapsular esa creencia en una sola palabra. Sin embargo, cuando los académicos han abordado esta

⁵⁵ Bruce Waltke y Michael O'Connor captan este significado en su interpretación de על-פני en Éxodo 20:3-“No tendrás dioses ajenos frente a mí” (Bruce K. Waltke y Michael O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 218).

⁵⁶ MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'*, 1-21. Como demuestran los estudios sobre el origen y la evolución del término, “monoteísmo” no se entendía inicialmente como antónimo de “politeísmo”, sino de “ateísmo”.

tensión, la estrategia no ha consistido en primar la descripción sobre la terminología. Más bien han intentado matizar el vocabulario moderno. Se han acuñado términos como “monoteísmo inclusivo” o “monolatría tolerante” en un intento de clasificar con precisión la religión israelita tanto en la etapa preexílica como en la postexílica.⁵⁷

Otros estudiosos han abogado por un “monoteísmo incipiente” que quizás podría incluir la afirmación de otros dioses que eran inferiores. Hay un precedente para esta idea en los intercambios académicos sobre el henoteísmo, la monolatría y la religión israelita. Históricamente, el henoteísmo asume que todos los dioses son de la misma especie y que la elevación de un dios se debe a factores sociopolíticos, no a matices teológicos. Citando el trabajo seminal de Max Müller sobre el tema, Yusa escribe que el henoteísmo era un término técnico acuñado “para designar una forma peculiar de politeísmo. . . [donde] cada dios es, ‘en ese momento una divinidad real, suprema y absoluta’ no limitada por los poderes de ningún otro dios.”⁵⁸ Müller llamó a esta idea “creencia en dioses únicos. . . una adoración de un dios tras otro”.⁵⁹ T. J. Meek se refirió a la religión israelita preexílica como tanto henoteísta como monólata,⁶⁰ equiparando así a las dos, basándose en la prohibición de adorar a otros dioses. Pero, ¿creía el escritor israelita canónico que Yahweh era superior sobre la base de factores sociopolíticos, o era Yahweh intrínsecamente “otro” con respecto a su naturaleza y ciertos atributos? ¿Veía el escritor a Yahweh como un ser que no podía ser limitado por los poderes de otras deidades, o había algo único en Yahweh que trascendía y producía esta libertad total?

H. H. Rowley, reaccionando a la obra de Meek, se acercó a la idea de unicidad, pero lo hizo utilizando la palabra “henoteísmo”. En su opinión,

⁵⁷ Para estos términos y su discusión, véase Juha Pakkala, *Intolerant Monotheism in the Deuteronomistic History* (Publications of the Finnish Exegetical Society 76; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 1-20, 224-33; MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'*, 21-71.

⁵⁸ Yusa, “Henotheism,” *Encyclopedia of Religion* 6:266. Yusa está citando a F. Max Müller, *Selected Essays on Language, Mythology, and Religion*, vol. 2 (1881; repr. Nueva York: AMS, 1978), 136-37.

⁵⁹ Yusa, “Henotheism,” *Encyclopedia of Religion* 6:266.

⁶⁰ T. J. Meek, “Monotheism and the Religion of Israel,” *JBL* 61 (1942): 21-43.

lo que distinguía a la religión mosaica de la de otros "henoteístas" "no era tanto la enseñanza de que Yahweh debía ser el único Dios para Israel como la proclamación de que Yahweh era único".⁶¹ El enfoque de Rowley sobre la unicidad iba por buen camino, pero su planteamiento tiene la desventaja de intentar convencer a la comunidad académica de que redefine un término cuyo significado a estas alturas está arraigado.

La propuesta que se ofrece aquí es que los estudiosos dejen de intentar definir la religión de Israel con términos modernos singulares e imprecisos y se limiten a describir lo que Israel creía. "Monoteísmo", tal como se entiende actualmente, significa que no existen otros dioses. Este término es inadecuado para describir la religión israelita, pero sugerir que se elimine causaría sin duda una considerable consternación entre ciertas partes de la comunidad académica, por no mencionar a los laicos interesados. "Henoteísmo" y "monolatría", aunque quizá mejores, son inadecuados porque no dicen *lo suficiente* sobre lo que creía el escritor canónico. Israel era ciertamente "monolátrico", pero ese término sólo comenta lo que Israel creía sobre el objeto adecuado de culto, no lo que creía sobre la naturaleza y los atributos de Yahweh con respecto a los demás dioses.

A mi juicio, describir lo que Israel creía acerca de Yahweh no tiene por qué implicar el tipo de alta especulación filosófica que la mayoría de los estudiosos modernos quieren negar al antiguo israelita. Los autores canónicos han comunicado al lector varias ideas sencillas que permiten una descripción que demuestra una creencia firme e inflexible en la "unicidad de especie" de Yahweh entre los demás dioses que se supone que existen. Israel no creía que los demás dioses fueran de la misma especie que Yahweh y esencialmente intercambiables. Israel no creía que Yahweh debiera ser considerado el dios supremo sólo por sus actos en

⁶¹ H. H. Rowley, "Moses and Monotheism", en *From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament* (Nueva York: Association Press, 1963), 45.

favor de Israel. Los autores canónicos consideraban a Yahweh como perteneciente a una clase aparte. Era "único en su especie".⁶²

En pocas palabras, las afirmaciones del texto canónico (poético o de otro tipo) informan al lector de que, para el escritor bíblico, Yahweh era un אֱלֹהִים , pero ningún otro אֱלֹהִים era Yahweh-*y nunca lo fue ni podría serlo*. Esta noción permite la existencia de otros אֱלֹהִים y es más precisa que los términos "politeísmo" y "henoteísmo". También es más preciso que "monoteísmo", aunque conserva el elemento de esa concepción que es más importante para el judaísmo y el cristianismo tradicionales: La "otredad" solitaria de Yahweh con respecto a todo lo que existe, en el cielo y en la tierra.

Pero, ¿en qué se basa esta descripción? Los elementos del texto que permiten este enfoque se han documentado copiosamente en la literatura académica. Como afirman Isa 43:10 y 44:6-8, los escritores canónicos daban por sentado que su Dios era increado y existía desde siempre, y que los demás dioses eran posteriores. Esto por sí solo indica una superioridad intrínseca y una distinción de todos los demás dioses. Los otros dioses no eran, cronológicamente hablando, coexistentes. Además, Yahweh, preexistente e increado, creó a todos los demás miembros del ejército celestial (Neh 9:6, Sal 148:1-5). Su vida deriva de él, y no viceversa. Más que por factores sociopolíticos, el escritor canónico creía que sólo el Dios de Israel era soberano y merecedor de culto porque su naturaleza era única (preexistencia) y su poder incuestionablemente superior (creador de todo lo que es).

⁶² Curiosamente, la singularidad de las especies es la base de la distinción de Dios de los demás dioses en escritores judíos posteriores. Por ejemplo, 2 (eslavónico) Enoch (J) 2:2 afirma que, si bien los demás dioses son vanos, existen y son temporales: "Y no te apartes del Señor y adores a dioses vanos, dioses que no crearon el cielo ni la tierra ni cosa alguna creada; porque perecerán, y también quienes los adoren". El mismo libro más tarde tiene a Dios informando a Enoc que, "No hay consejero ni sucesor para mi creación. Soy autoeterno y no hecho por manos" (33:4). Los *Oráculos Sibílicos* confiesan que "Dios es solo, único y supremo" ya que es "autogenerado [y] no engendrado". Sin embargo, en el mismo texto se lee que, "si los dioses engendran y aun así permanecen inmortales, habrían nacido más dioses que hombres". Véase John J. Collins, "Sibylline Oracles, Fragments", OTP 1:470 (las citas son del Fragmento 1:16; Fragmento 2:1; Fragmento 3:4).

Se podría objetar que la idea de "unicidad de especie" es ininteligible con respecto a los seres divinos, quizá por analogía con el mundo humano. Yo soy humano, pero no hay otro humano que sea yo, pero todos los humanos comparten el mismo estatus de especie. De ahí que uno pueda ser único en propiedades, pero la unicidad de especie es una falacia. Sin embargo, la analogía con el género humano es falsa, ya que no se ofrece seriamente la afirmación de una preexistencia anterior a todos los seres humanos. Por definición, un atributo que no comparte ningún otro miembro de la especie hace que esa entidad sea única como especie, a pesar de otras cualidades compartidas.⁶³ En otras palabras, un ser único como especie no tiene por qué ser único en todos los atributos. Sólo debe considerarse que la entidad se distingue de una manera o maneras que son completamente exclusivas.

CONCLUSIÓN

El enfoque de la pluralidad divina y la cuestión del monoteísmo que aquí se ofrece es teológica y filosóficamente sólido, al tiempo que da primacía a los datos de la Biblia hebrea. La erudición no avanza elevando las presuposiciones al nivel de filtros hermenéuticos ni forzando el vocabulario, la gramática, la sintaxis y los datos comparativos en una cómoda caja teológica. Espero que los estudiosos se sientan alentados a

⁶³ Esta cuestión nos llevaría al tema de qué es exactamente un אֱלֹהִים. Los teólogos tradicionales han operado bajo el supuesto de que la palabra אֱלֹהִים denota una cosa o persona ontológicamente única. Sin embargo, quienes trabajan con el texto hebreo saben que hay una gran variedad de seres a los que se hace referencia como אֱלֹהִים. Además de las numerosas referencias en este artículo a los אֱלֹהִים de las naciones gentiles, la Biblia hebrea describe a varios otros seres o grupos de seres como אֱלֹהִים:

(1) demonios (Deut 32:17);

(2) espíritus del Seol (incluidos los muertos humanos; 1 Sam 28:13);

(3) el ángel de Yahweh (Os 12:4-5 [texto hebreo] y Gn 48:15-16, observando los sujetos compuestos con el verbo singular אֱלֹהִים); y

(4) quizá incluso ángeles (véanse Gn 28:12 y 32:1-2, con 35:1-7, observando la alternancia entre predicación singular y plural). Los datos demuestran que אֱלֹהִים no se limita a Yahweh, por lo que el término en sí no puede denotar un ser ontológicamente único. Esta suposición se basa, al menos en parte, en el uso de אֱלֹהִים como nombre propio del Dios de Israel. Pero ese uso no es en modo alguno exclusivo. En pocas palabras, un אֱלֹהִים es un ser cuya "morada" propia se consideraba el "mundo espiritual" y cuya existencia primaria era incorpórea. Por tanto, Yahweh es un אֱלֹהִים, pero posee atributos que, no obstante, lo convierten en una especie única con respecto a todos los אֱלֹהִים.

reevaluar sus suposiciones sobre la realidad de la pluralidad divina en la cosmovisión de Israel y sobre cómo analizar esa realidad para comprender la religión israelita.