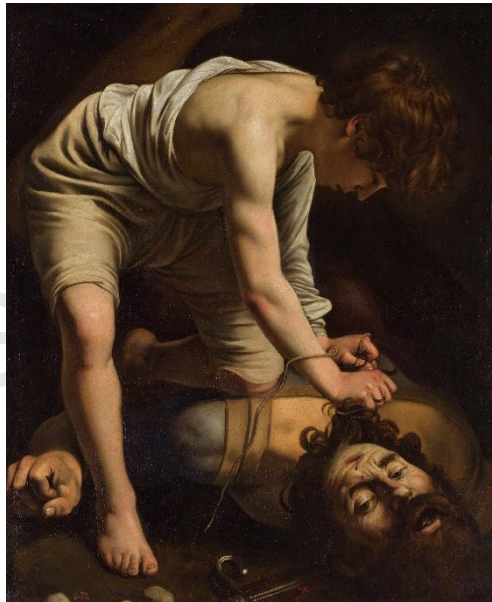


“El Primer Templo de Salomón: entre la arquitectura sagrada y la inteligencia política”

Un estudio desde el materialismo filosófico sobre 1 Reyes, el Arca de la Alianza, la joymá salomónica, Azazel y la destrucción del Primer Templo.



Autor

Julio David Rojas

Fecha

04/25/ 2026

Resumen ejecutivo

Este ensayo estudia el Primer Templo de Salomón como institución político-sacral, no únicamente como edificio religioso, leyendo conjuntamente 1 Samuel, 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Levítico, los Salmos, los profetas y, en clave de recepción, el Nuevo Testamento. Desde el materialismo filosófico se analiza el templo como composición de cuerpos, operaciones e ideas: piedra, oro, cedro, bronce, sangre, sacerdocio, monarquía, tributo, escritura, salmodia y memoria. La hipótesis sostiene que David encarna una inteligencia poético-carismática y Salomón una inteligencia político-arquitectónica, y que el templo convierte la promesa davídica en arquitectura, juicio y administración cultural. La destrucción del 586 a. C. por Babilonia revela el carácter histórico —y por tanto frágil— del cierre templario y obliga a Israel a reconfigurar la alianza en texto, ley, exilio y esperanza. El ensayo argumenta que el Nuevo Testamento desplaza esa lógica hacia la presencia cristológica y escatológica sin templo. La aportación original combina análisis bíblico, contexto histórico, materialismo filosófico y crítica del concepto de cierre, mostrando que ninguna arquitectura sagrada absorbe íntegramente lo que pretende fijar.

Atelier Velázquez

Índice

Resumen ejecutivo	2
Índice	3
1. Introducción	4
2. Planteamiento del problema y delimitación	8
3. Estado de la cuestión.....	11
4. Marco conceptual.....	14
5. David: rey, poeta, pecador y fundador carismático.....	17
6. La promesa davídica: casa, templo y dinastía.....	20
7. El Arca de la Alianza: presencia móvil y problema político	23
8. Salomón y la jojmá: inteligencia política, judicial y arquitectónica.....	26
9. Hiram de Tiro, cedro, bronce y diplomacia internacional	29
10. Arquitectura del Primer Templo: piedra, oro, cedro y poder	31
11. La dedicación del templo: oración, nube y gloria	34
12. Sacrificio, sangre y mediación sacerdotal	37
13. Azazel: el afuera necesario del templo.....	40
14. Reyes como análisis teológico-político de la monarquía	43
15. Crónicas frente a Reyes: memoria litúrgica y relectura	46
16. Los salmos como política de la memoria.....	48
17. La fractura política: impuestos, trabajo y división del reino.....	51
18. La destrucción del Primer Templo: 586 a. C., Babilonia y el colapso del centro	53
19. ¿Falló el cierre salomónico?	57
20. Segundo Templo y reconfiguración de la presencia	59
21. Nuevo Testamento: Jesús, templo y cumplimiento.....	61
22. Materialismo filosófico: balance crítico	64
23. Objeciones y contraargumentos.....	67
24. Conclusión	71
Bibliografía.....	74

1. Introducción

Un rey poeta quiso construir una casa para Dios y no pudo; un rey sabio la levantó porque pidió, en lugar de riquezas o años de vida, un corazón capaz de escuchar y juzgar a su pueblo. Cuatro siglos más tarde, esa misma casa ardió hasta los cimientos bajo el ejército de Nabucodonosor II y la ciudad que la había alojado quedó reducida a escombros. Entre esos dos extremos —la imposibilidad davídica y la ruina babilónica— se sostiene una de las instituciones más densas del antiguo Israel: el Primer Templo de Salomón. La paradoja que abre este estudio es justamente esa secuencia: el rey que más cantó a Yahvé no edificó su santuario, el que sí lo construyó terminó dividiendo el reino, y el santuario mismo fue destruido por una potencia extranjera. Esa secuencia no es un accidente de la narración bíblica; es el problema que hay que pensar.

¿Qué fue, entonces, el Primer Templo? Una respuesta espontánea diría que fue la casa de Yahvé, el lugar de su presencia, el centro del culto y la oración. Otra respuesta, más historiográfica, lo describiría como el santuario dinástico de la casa de David, una pieza de centralización política instalada en Jerusalén para fundir la lealtad tribal con la lealtad monárquica. Una tercera lectura insistiría en su densidad arquitectónica y simbólica: una arquitectura cósmica, un microcosmos donde el orden del mundo se rehace en piedra y oro. Una cuarta lo señalaría como aparato sacrificial: altar, sangre, fuego y mediación sacerdotal organizados en una topología graduada. Una quinta, finalmente, lo entendería como un texto: una memoria literaria producida después de la pérdida, no la crónica neutral de un edificio. Cada una de estas lecturas tiene parte de razón y, en aislamiento, deforma el objeto.

La tesis que aquí se defiende parte de esa multiplicidad. El Primer Templo fue una institución político-sacral compleja en la que se articularon, sin fundirse del todo, arquitectura, sacrificio, sacerdocio, realeza, tributo, diplomacia, memoria davídica, escritura, poesía, ley y alianza. No fue solo casa de Dios ni solo monumento dinástico; fue la operación material por la cual Israel intentó transformar la memoria carismática y poética de David en una institución estable, fija y legible. El templo materializó la alianza en forma arquitectónica, fijó el Arca en el debir de Jerusalén, convirtió la presencia móvil del Sinaí en presencia habitada, tradujo la *jojmá* salomónica en gobierno y juicio, y articuló sangre, fuego y palabra en un sistema ritual graduado. Su

destrucción en 586 a. C., lejos de ser un epílogo desafortunado, es parte interna del problema: revela que ninguna arquitectura, por más cargada de sentido, puede sustituir las condiciones históricas, sociales y políticas que la sostienen.

Para sostener esta tesis, el argumento se moverá por etapas. Primero se reconstruye la figura de David como inteligencia poético-carismática, fundadora de una memoria dinástica antes de cualquier piedra. A continuación se examina la promesa de 2 Samuel 7, donde la palabra hebrea bayit despliega una ambigüedad decisiva: David quiere construir una casa para Yahvé y Yahvé responde prometiéndole construir una casa, esto es, un linaje. El Arca de la Alianza, alianza móvil por excelencia, ocupa un lugar central: trasladarla a Jerusalén y, después, depositarla en el debir, supone fijar lo que había sido portátil. La petición salomónica de un “corazón que escucha” se analiza como petición de inteligencia operatoria, no de saber abstracto: una inteligencia capaz de juzgar entre dos madres, pactar con Hiram de Tiro, levantar un templo y administrar un imperio. La arquitectura del templo se lee no como descripción ornamental, sino como topología de permisos: lugares, cuerpos y operaciones distribuidos. Levítico 16, con sus dos machos cabríos —uno para Yahvé, otro para Azazel—, permite pensar el sistema sacrificial como economía del centro y del afuera. Los libros de Reyes y Crónicas se leen como dos relecturas teológico-políticas distintas: la primera, escrita desde la ruina, juzga; la segunda, escrita para reconstruir, idealiza. Los salmos davídicos aparecen como tecnologías de memoria que transportan la voz del rey hacia la liturgia del templo. La fractura del reino tras Salomón se examina como costo material del esplendor cultural. La destrucción del 586 a. C. y el exilio babilónico son tratados como sección central, no como cierre menor: revelan el límite del proyecto y abren la reconfiguración de la alianza más allá del edificio. Una sección breve sobre el Segundo Templo y la lectura neotestamentaria del templo en Juan, Hebreos y Apocalipsis cierran el arco.

Conviene aclarar de entrada algo que el ensayo no pretende. No se busca demostrar arqueológicamente cada detalle bíblico ni dirimir la disputa entre la escuela máxima y la escuela mínima sobre el alcance histórico del reino unido. Tampoco se intenta una teología confesional ni una crítica antirreligiosa. Lo que se persigue es leer el templo como institución material compuesta, donde cuerpos físicos, operaciones humanas e ideas conceptuales se entrelazan, y mostrar qué se gana cuando esa lectura se hace explícita. El materialismo filosófico de Gustavo Bueno

proporciona el marco crítico —su distinción entre materialidades físicas, operaciones humanas e ideas conceptuales, su crítica de la hipóstasis, su noción de symploké y su atención a la fragilidad histórica de todo cierre—, pero se usa como apoyo invisible más que como vocabulario decorativo. La fuente bíblica principal será la Reina-Valera 1960; cuando convenga, se contrastará con la Biblia Hebraica Stuttgartensia o la Septuaginta. La pregunta que organiza el conjunto es directa: ¿cómo se articulan en el Primer Templo de Salomón la materialidad arquitectónica, las instituciones políticas y sacerdotales, las formas teológicas, la sabiduría salomónica y la memoria davídica, y qué revela su destrucción sobre los límites de toda arquitectura sagrada?

Atelier Velázquez

2. Planteamiento del problema y delimitación

El objeto de este ensayo es el Primer Templo de Salomón, considerado simultáneamente en tres niveles que conviene distinguir desde el principio para evitar confusiones metodológicas. El primer nivel es el del templo histórico, esto es, la edificación material que la tradición sitúa en el monte Moria de Jerusalén durante el siglo X a. C. y que Babilonia destruyó en 586 a. C. El segundo nivel es el del templo narrado, es decir, el edificio tal como aparece descrito y evaluado por las fuentes bíblicas, especialmente 1 Reyes 5–8, 1 Reyes 11–12, 2 Reyes 24–25 y los pasajes paralelos de 2 Crónicas 2–7. El tercer nivel es el del templo recordado, esto es, el santuario reelaborado por la memoria comunitaria después del exilio, transformado en texto, en oración y en horizonte escatológico. Los tres niveles no se contradicen, pero tampoco coinciden punto por punto. Una buena parte de las dificultades interpretativas nace de mezclarlos.

Cronológicamente, el ensayo trabajará con las fechas tradicionalmente asumidas en los manuales de historia del antiguo Israel, sin pretender resolver las controversias menores de cronología bíblica. David reinó, según la convención más extendida, entre aproximadamente 1010 y 970 a. C.; Salomón entre 970 y 931 a. C.; la construcción del templo se inició, según 1 Reyes 6:1, en el cuarto año de su reinado, lo que la tradición sitúa hacia mediados del siglo X a. C. Estas fechas deben tomarse como tradicionales o bíblicas, no como definiciones arqueológicas estrictas. La disputa entre quienes datan los grandes complejos monumentales atribuidos a Salomón en el siglo X a. C. y quienes los desplazan al IX a. C. es real y relevante, pero no afecta lo esencial del argumento que aquí se desarrolla, que se mueve sobre todo en el plano del templo narrado. La caída de Samaria y el fin del reino del Norte se sitúan en 722/721 a. C.; la primera deportación babilónica en 597 a. C.; la destrucción del Primer Templo y de Jerusalén en 586 a. C.; el edicto de Ciro hacia 539/538 a. C.; la consagración del Segundo Templo a finales del siglo VI a. C.; y la destrucción del Segundo Templo a manos romanas en 70 d. C. Estas fechas, mejor establecidas que las del periodo davídico-salomónico, sirven como anclajes firmes del análisis.

El corpus textual primario incluye los siguientes pasajes y libros, sin pretensión de exhaustividad: en cuanto a David, 1 Samuel 16, 2 Samuel 5–7, 2 Samuel 11–12 y

los Salmos 23, 24, 30, 51, 110, 122 y 132; en cuanto a Salomón, 1 Reyes 3, 1 Reyes 5–8, 1 Reyes 11–12, así como 2 Crónicas 2–7; en cuanto a sacrificio, expiación y Azazel, Levítico 16; en cuanto a sabiduría, Proverbios 1–9 como horizonte; en cuanto al colapso del reino y del templo, 2 Reyes 24–25, Jeremías 7 y 52, Lamentaciones, Salmos 74 y 137 como contrapunto litúrgico, y Ezequiel 8–11 y 40–48 como visión profética; en cuanto al Nuevo Testamento, Juan 2:19–21, Hebreos 9–10 y Apocalipsis 21:22 como recepción cristiana de la lógica templaria. La fuente bíblica principal es la Reina-Valera 1960, citada con la abreviatura RVR1960; cuando el análisis lo requiera, se contrastará con la Biblia Hebraica Stuttgartensia o la Septuaginta de Rahlfs-Hanhart.

La delimitación metodológica es deliberada. No se hace aquí una historia exhaustiva de la monarquía israelita, ni una arqueología del Hierro II, ni una teología sistemática del templo, ni una exégesis verso a verso de los textos centrales. El ensayo se concentra en la función filosófica, política, ritual y literaria del templo dentro del texto bíblico y en la recepción que esa función ha tenido en el judaísmo posexílico y en el cristianismo primitivo. El análisis se mueve, por tanto, en la zona donde la crítica bíblica, la historia política, la antropología del ritual, la teología y el materialismo filosófico se cruzan. Se asume, con buena parte de la crítica contemporánea, que los libros de Reyes recibieron una redacción deuteronomista —probablemente en dos etapas, una preexílica y otra exílica— y que las Crónicas son una relectura postexílica con propósitos litúrgicos y genealógicos distintos. No se asume, sin embargo, que el texto sea pura ficción ideológica; se trata como artefacto cultural denso, escrito y editado en circunstancias concretas, con materiales históricos, tradiciones orales, intereses sacerdotales y horizontes teológicos.

Conviene, además, una nota sobre el lenguaje. Cuando este ensayo habla de “religión”, “política”, “economía” o “arte” en el antiguo Israel, lo hace por necesidad analítica, no porque esas categorías estuvieran claramente separadas en el siglo X a. C. La distinción moderna entre poder civil y poder religioso, entre culto y administración, entre arquitectura y teología, es justamente lo que el caso del Primer Templo cuestiona. El rey ofrece sacrificios, el sacerdote interpreta la ley, el constructor levanta una casa que es simultáneamente palacio simbólico y altar, los salmos son a la vez liturgia y propaganda dinástica. Mantener separados los planos analíticos sin proyectar anacrónicamente la separación moderna es uno de los desafíos de

cualquier estudio del templo. El materialismo filosófico, atento a la composición material de las instituciones, ofrece un instrumental adecuado para ese ejercicio.

Atelier Velázquez

3. Estado de la cuestión

Estudiar el Primer Templo es entrar en un campo donde varias tradiciones interpretativas conviven, a veces en cooperación silenciosa, a veces en franca disputa. Conviene presentarlas brevemente, no como inventario de autoridades sino como mapa del terreno en el que este ensayo se sitúa.

5.1 Teología tradicional

La lectura teológica tradicional, fuertemente representada en comentarios confesionales judíos y cristianos, entiende el templo como casa de Dios, lugar de oración, sacrificio y manifestación de la gloria divina. Su acierto es captar el peso teológico del edificio y la densidad de las fórmulas bíblicas: la nube que llena la casa, la oración de Salomón, la promesa davídica, la presencia del nombre de Yahvé en el santuario. Su límite consiste en que, atenta a la sustancia teológica, suele descuidar las mediaciones materiales y políticas: tributos, leva laboral, alianzas internacionales, redistribución sacerdotal, dependencia técnica de Tiro. Una lectura puramente teológica termina hablando del templo como si hubiera nacido sin canteros, sin contratos diplomáticos y sin presupuesto.

5.2 Escuela histórico-crítica

La crítica histórica del Antiguo Testamento, desde Wellhausen hasta los estudios deuteronomistas contemporáneos, ha mostrado que los libros de Reyes son una construcción literaria con propósitos teológicos definidos. Martin Noth identificó la historia deuteronomista como una unidad narrativa que abarca desde Deuteronomio hasta 2 Reyes, escrita —al menos en su forma final— a la luz de la catástrofe del 586 a. C. Frank Moore Cross propuso una doble redacción, una preexílica que culmina en la reforma de Josías y una segunda exílica que añade el desenlace babilónico. Gerhard von Rad, por su parte, mostró cómo la teología de la promesa davídica organiza el conjunto. Esta tradición tiene el mérito de haber explicitado que el templo bíblico es siempre, también, un templo escrito: una memoria editorial. Su límite aparece cuando la atención al proceso redaccional reduce el templo a aparato ideológico, como si la materialidad del culto no contara o como si la edición posterior hubiera fabricado el edificio entero.

5.3 Arqueología bíblica e historia del antiguo Israel

Desde mediados del siglo XX, y con renovado vigor en las últimas décadas, la arqueología del Levante ha aportado evidencia material que matiza, complementa o cuestiona la imagen monumental que el texto bíblico ofrece de la monarquía unida. William G. Dever ha defendido una historicidad razonable del marco general, distinguiendo lo que los autores bíblicos sabían de lo que añadieron por motivos teológicos. Amihai Mazar ha sostenido una versión moderada de la cronología tradicional. Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, en cambio, han propuesto una cronología baja que desplaza al siglo IX a. C. obras tradicionalmente atribuidas a Salomón y, con ello, redimensionan el alcance del reino salomónico. Avraham Faust y Nadav Na'aman han trabajado, desde otros ángulos, sobre Jerusalén, las tribus y la formación del estado. Esta literatura no permite confirmar punto por punto la descripción de 1 Reyes 6–7, pero tampoco autoriza a borrarla sin más. Su contribución a este ensayo es metodológica: obliga a separar templo histórico, templo narrado y templo recordado.

5.4 Antropología del ritual

Mary Douglas, Jacob Milgrom, Baruch Levine y Gordon Wenham, entre otros, han trabajado el sistema sacrificial israelita como sistema de clasificación, separación y mediación entre lo puro y lo impuro. Milgrom mostró, en su monumental comentario a Levítico, cómo cada operación sacrificial cumple una función diferenciada en la economía de la culpa, la purificación y la comunidad. Mary Douglas, primero en *Pureza y peligro* y más tarde en *Levítico como literatura*, leyó el código sacerdotal como gramática simbólica que organiza el cosmos a través de animales, espacios y cuerpos. La aportación de esta antropología del ritual es decisiva para pensar el templo: muestra que el santuario no se agota en su geometría arquitectónica sino que opera como aparato clasificatorio. Su límite, cuando se queda en taxonomía, es desatender la dimensión política y económica del culto.

5.5 Fenomenología de lo sagrado

Mircea Eliade y, antes que él, Rudolf Otto, dieron al templo una lectura como hierofanía, centro del mundo, axis mundi, lugar donde lo sagrado irrumpe en lo profano. Esta tradición captura una dimensión real del templo bíblico: el deber como lugar de la nube, la geografía sagrada de Sion, la simbólica del centro. Su límite es la tendencia a un universalismo religioso que tiende a igualar el templo de Salomón con

cualquier otro santuario antiguo y a borrar las diferencias institucionales, históricas y materiales que aquí interesan. Eliade es útil como provocación; no como marco principal.

5.6 Estudios sobre sabiduría bíblica

La literatura sobre la *jojmá / ḥokmāh*, en la línea de James L. Crenshaw, Michael V. Fox, Leo G. Perdue, Tremper Longman III y R. N. Whybray, ha mostrado que la sabiduría bíblica no es una doctrina mística aislada, sino una tradición intelectual amplia, vinculada a la educación, a la administración, a la teología creacional y al arte poético. Whybray subrayó la “tradición intelectual” del Antiguo Testamento como una élite de funcionarios y escribas. Fox ha trabajado Proverbios 1–9 como pedagogía moral con dimensión política. Esta tradición permite leer la *jojmá salomónica* no como sabiduría abstracta sino como inteligencia operatoria, técnica de gobierno y hábito judicial. La discusión contemporánea ya no permite reducir la sabiduría bíblica a sentencias morales: es una forma de conocimiento práctico con sustrato institucional.

5.7 Materialismo filosófico

El materialismo filosófico de Gustavo Bueno ofrece un marco crítico relativamente poco explotado en los estudios bíblicos hispanohablantes y casi inexistente en la bibliografía anglosajona. Su aportación al estudio del templo es metodológica: permite analizarlo como institución material compuesta sin reducirlo ni a símbolo flotante, ni a mera arquitectura, ni a aparato ideológico. La distinción entre materialidades físicas (M1), operaciones humanas (M2) e ideas conceptuales (M3) ofrece una rejilla descriptiva precisa. La crítica de la hipóstasis impide tratar “el Templo”, “la Sabiduría” o “Israel” como sustancias. La noción de *symploké* recuerda que las conexiones son parciales: ni todo está conectado con todo, ni nada está aislado. La idea de cierre operatorio permite pensar la estabilidad ritual del templo sin caer en metáforas eternistas. Y la atención a la historicidad de toda institución obliga a tomar en serio la destrucción del 586 a. C. como dato filosóficamente relevante, no como mero accidente narrativo. Bueno mismo trabajó la religión en *El animal divino* y la cultura en *El mito de la cultura*; el templo bíblico no aparece allí como objeto, pero el utillaje conceptual es perfectamente aplicable.

5.8 Toma de posición

Este ensayo no se alinea con ninguna de las escuelas anteriores en bloque. Se separa de la lectura puramente espiritualista, que pierde de vista la materialidad del culto; de la lectura puramente histórico-crítica, que a menudo reduce el templo a redacción ideológica; del fenomenologismo religioso, que homogeneiza demasiado lo sagrado; y de cualquier reduccionismo político que vea en el santuario solo un instrumento de poder. Lo que se propone es una lectura del templo como máquina institucional de mediaciones, donde religión, política, economía, técnica, poesía, derecho y memoria se entrelazan. Cuando se diga “templo”, deberá entenderse: arquitectura más sacerdocio más sacrificio más realeza más tributo más memoria más texto. Quitar uno de esos elementos del análisis es perder el objeto.

Atelier Velázquez

4. Marco conceptual

Antes de avanzar conviene fijar con precisión seis o siete categorías que recorrerán el ensayo, evitando que se conviertan en etiquetas decorativas. Cada concepto se introduce aquí brevemente; volverá a aparecer, en su sitio, dentro del análisis textual.

6.1 Materialidad religiosa

Llamamos aquí materialidad religiosa al hecho, frecuentemente subestimado, de que la religión bíblica antigua no se reduce a interioridad. La adoración de Yahvé exige animales, sangre, fuego, piedras labradas, utensilios de bronce, vestidos sacerdotales, calendarios litúrgicos, rutas de peregrinación, archivos genealógicos, nombres impronunciables y cuerpos clasificados. La frase “religión bíblica” designa, en este uso, un campo poblado de cosas, gestos, lugares y reglas, no solo de creencias. Esto no es un sesgo interpretativo importado; es lo que el texto bíblico mismo describe cuando detalla las dimensiones del altar, la composición del incienso o el procedimiento del macho cabrío.

6.2 Operación

Por operación entendemos una acción concreta que transforma un campo: trasladar el Arca, sacrificar un animal, ungir a un rey, cantar un salmo, juzgar entre dos mujeres, construir una columna, quemar incienso, expulsar el chivo hacia el desierto, escribir una crónica, deportar una población, leer la ley en voz alta. Una operación no es una idea ni un símbolo; es un acto que produce un cambio en el campo material o institucional al que se aplica. El análisis del templo debe identificar las operaciones que el santuario hace posibles y las que prohíbe. La pregunta “¿qué hace el templo?” se traduce, en este registro, en “¿qué operaciones permite, regula o impide?”.

6.3 Institución

El templo, como institución, no depende del fervor individual de quien entra a orar. Organiza tareas, jerarquías, permisos, prohibiciones, calendarios y memorias. Sus operaciones no son improvisadas: están reguladas, repartidas entre roles diferenciados, escritas en códigos rituales. La institución sobrevive a los individuos. Por eso el sacerdocio funciona aun cuando el rey peca, y por eso los textos rituales

sobreviven aun cuando el edificio cae. Tratar el templo como institución es ya, en cierto sentido, separarlo de la pura imagen del lugar santo y reconocer su densidad organizacional.

6.4 Cierre y fragilidad del cierre

El concepto de cierre se usa aquí en sentido restrictivo: una estabilidad operatoria producida por un conjunto articulado de prácticas, materiales y reglas. El sistema sacrificial del templo produce un cierre porque articula, de forma estable, espacios graduados, sacerdotes con funciones definidas, calendarios, animales clasificados y oraciones formuladas. Ese cierre no es eterno ni metafísico: depende de condiciones políticas, económicas, militares y simbólicas. La destrucción del 586 a. C. mostrará justamente eso: el cierre templario era robusto, pero no inquebrantable. Hablar de “cierre” permite valorar lo que el templo lograba sin idolatrarlo ni desecharlo.

6.5 Symploké

La noción de symploké, tomada del materialismo filosófico, sostiene que ni todo está conectado con todo (holismo total) ni nada está aislado (atomismo radical). David, Salomón, Arca, templo, sacerdocio, Azazel, exilio babilónico y Nuevo Testamento están conectados parcialmente: hay relaciones reales entre ellos, pero también discontinuidades. Esto evita dos errores simétricos. Uno consiste en derivar todo el cristianismo del templo, como si la línea fuese continua y necesaria. Otro consiste en separar absolutamente el judaísmo posexílico del primer templo, como si la destrucción hubiera roto toda continuidad. Lo correcto es trabajar conexiones determinadas, mostrando dónde se sostienen y dónde se rompen.

6.6 Hipóstasis

Llamamos hipóstasis al gesto intelectual que convierte un nombre en una sustancia abstracta: “el Templo”, “la Sabiduría”, “Israel”, “la Religión”, “la Monarquía”. La crítica de la hipóstasis no niega que existan templos, sabidurías, monarquías; lo que niega es que esas palabras designen entidades flotantes capaces de explicar por sí mismas los fenómenos. Cada una de esas categorías debe morder materiales y operaciones concretas. Cuando se diga “el templo centraliza el culto”, habrá que precisar qué cuerpos sacerdotales, qué calendarios, qué tributos, qué prohibiciones lo hacen posible.

6.7 Mito, ideología y religión

El templo puede analizarse simultáneamente como religión organizada, mito de centralidad, ideología monárquica y memoria de una pérdida. Estas etiquetas no son excluyentes ni equivalentes. La religión organizada subraya la práctica cultural y la institución sacerdotal. El mito de centralidad subraya la función simbólica del santuario como punto de unión entre cielo y tierra. La ideología monárquica subraya la utilidad del templo para la legitimación dinástica. La memoria de una pérdida subraya el papel del texto bíblico como elaboración del trauma del exilio. El ensayo trabajará con todas estas dimensiones sin elegir una sola, atento a que su mezcla produce un objeto rico, no una confusión.

6.8 Cuerpo, espacio y tiempo

Una última nota antes de entrar en David. El templo distribuye cuerpos, espacios y tiempos. No todos los cuerpos pueden entrar a todos los espacios; no todos los días están abiertos a todas las operaciones; no todos los actores ocupan los mismos lugares. El sacerdote entra al Lugar Santo, el sumo sacerdote entra una vez al año al Lugar Santísimo, los varones israelitas se acercan al atrio, las mujeres y los extranjeros tienen sus zonas, los animales son sacrificados en lugares determinados, el chivo para Azazel es enviado fuera de la ciudad. Esa distribución de cuerpos en espacios calendarizados es la materialidad efectiva del culto. La gran pregunta del análisis institucional es siempre la misma: quién hace qué, dónde y cuándo.

5. David: rey, poeta, pecador y fundador carismático

Antes del templo está David, y antes de David, un muchacho que pastoreaba ovejas en Belén. La trayectoria que va de 1 Samuel 16, donde Samuel lo unge en secreto, hasta 1 Reyes 2, donde transmite a Salomón un encargo doble —edificar la casa y ajustar las cuentas con sus enemigos—, es una de las más densas de toda la Biblia. David acumula identidades incompatibles: pastor y rey, músico y guerrero, fundador y pecador, penitente y conquistador, poeta litúrgico y administrador de un naciente aparato político. Esa acumulación no es un capricho narrativo; es la condición misma de su carisma. David no funda un edificio: funda una memoria. Y esa memoria es lo que después Salomón intentará cerrar en piedra.

Conviene detenerse en su perfil. David es ungido siendo el menor de su casa, pasando por encima de la lógica del primogénito (1 Samuel 16:11–13). Es músico antes que guerrero: toca el arpa para calmar a Saúl atormentado por un espíritu malo (1 Samuel 16:14–23). Vence a Goliat con honda y piedra, no con armadura (1 Samuel 17). Reina primero sobre Judá en Hebrón y solo después extiende su poder al norte tras la guerra civil con la casa de Saúl (2 Samuel 5:1–5). Conquista Jerusalén, ciudad jebusea hasta entonces neutral entre el norte y el sur, y la convierte en su capital (2 Samuel 5:6–10). Allí concentra el aparato militar y administrativo del nuevo reino. Pero Jerusalén no es solo capital política; David quiere convertirla en capital religiosa. Para eso traslada el Arca de la Alianza desde Quiriat-jearim, donde llevaba años olvidada, hasta su nueva ciudad (2 Samuel 6).

El traslado del Arca es una operación política y litúrgica al mismo tiempo. David acompaña al Arca con cánticos, danzas y sacrificios: “David danzaba con toda su fuerza delante de Jehová” (RVR1960, 2 Samuel 6:14). Esa danza, criticada por Mical, hija de Saúl, no es exhibición personal sino acto fundacional. David convierte el cuerpo del rey en parte del cortejo cultural. La realeza danza, sacrifica y canta. La función política y la función litúrgica no se separan. Aquí ya se anticipa una de las claves del ensayo: en el Israel de la monarquía, religión y política comparten cuerpos, calendarios y palabras. Mical desprecia esa danza porque entiende la realeza al modo del antiguo orden saulida; David inaugura otro modelo donde el rey participa físicamente del culto sin agotarse en él.

Pero la trayectoria davídica no es la de un héroe sin sombra. 2 Samuel 11–12, el episodio de Betsabé y Urías, es uno de los pasajes más duros del Antiguo Testamento. David, desde la azotea de su palacio, ve a Betsabé bañándose, se entera de que es la mujer de Urías heteo —uno de sus oficiales—, la toma, la deja embarazada e intenta encubrir el adulterio. Cuando el encubrimiento fracasa, organiza la muerte de Urías en el frente. Es decir: el rey ungido, el portador de la promesa, comete adulterio y orquesta un asesinato. El profeta Natán lo confronta con la parábola del rico que toma la oveja del pobre (2 Samuel 12:1–7). David se reconoce culpable, se humilla, ayuna y, según la tradición posterior, compone el Salmo 51, oración penitencial que se ha convertido en pieza central de la liturgia hebrea y cristiana.

Ese salmo merece una lectura detenida. “Ten piedad de mí, oh Dios, conforme a tu misericordia; conforme a la multitud de tus piedades borra mis rebeliones” (RVR1960, Salmo 51:1). “Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí” (RVR1960, Salmo 51:10). “Los sacrificios de Dios son el espíritu quebrantado; al corazón contrito y humillado no despreciarás tú, oh Dios” (RVR1960, Salmo 51:17). La pieza es decisiva por dos razones. Primera: incorpora la culpabilidad del rey al canon litúrgico. La monarquía no se idealiza; canta desde la fractura. Segunda: introduce una crítica interna del sistema sacrificial cuando declara que el sacrificio que Dios quiere es el corazón contrito. Esa crítica no anula los sacrificios externos, pero los relativiza: ningún ritual sustituye a la justicia interior. El templo, cuando se construya, heredará esa tensión.

Junto a la culpabilidad y al canto, David acumula otra dimensión: la militar. Durante su reinado, según 2 Samuel 8 y 10, somete a los filisteos, derrota a los moabitas, a los amonitas, a los siros y a los edomitas, y consolida un territorio razonablemente extenso. Pero precisamente esa victoria militar lo descalifica, según 1 Crónicas 22:8 y 28:3, para construir el templo: “Tú has derramado mucha sangre, y has hecho grandes guerras; no edificarás casa a mi nombre” (RVR1960, 1 Crónicas 22:8). La razón teológica que la tradición ofrece —la sangre derramada— se puede leer también en clave institucional: el carisma fundador es expansivo, conquistador, móvil; no estabilizador. La inteligencia que David encarna es, en este sentido, poético-guerrera: une tribus, escribe salmos, conquista capitales, llora a sus muertos, peca y se arrepiente. Pero no fija. La fijación es otra tarea, otra inteligencia, otra figura.

Conviene además mencionar al David poeta. Más allá del Salmo 51, los Salmos 23 (“Jehová es mi pastor; nada me faltará”), 24 (“De Jehová es la tierra y su plenitud”), 30 (“Te exaltaré, oh Jehová, porque me has elevado”) y 110 (“Jehová dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra”) se atribuyen, con grados diversos de probabilidad, a David o a su círculo. El conjunto compone una voz: la voz del rey ungido que se sabe pastor, peregrino, guerrero, intercesor. Esa voz no se conserva en piedra; se conserva en texto y en canto. Y precisamente porque se conserva en texto y en canto puede sobrevivir a Babilonia. Los salmos davídicos atravesarán el exilio cuando ya no haya templo.

Hay, finalmente, un dato que ningún análisis del Primer Templo puede pasar por alto: David quiso construirlo y no pudo. Cuando habita ya en una casa de cedro y mira al Arca alojada en una tienda, le confiesa al profeta Natán su deseo de levantarle a Yahvé una casa apropiada (2 Samuel 7:2). La respuesta divina, mediada por el sueño nocturno de Natán, invertirá esa iniciativa. David tendrá que esperar; será su hijo quien edifique. Esa imposibilidad es parte constitutiva de la figura davídica: el rey carismático no cierra el sistema, lo abre. La inteligencia que abre y la inteligencia que cierra serán, en este ensayo, el eje sobre el que se mueve toda la lectura.

6. La promesa davídica: casa, templo y dinastía



2 Samuel 7 es uno de los capítulos más densos teológicamente del Antiguo Testamento. Su densidad nace de un juego de palabras que en hebreo es transparente y que en castellano hay que reconstruir cuidadosamente: la palabra bayit, que significa casa, designa a la vez el edificio físico, el linaje y la dinastía. David quiere construir una bayit para Yahvé; Yahvé responde prometiéndole una bayit a David. La misma palabra desliza su sentido. El rey piensa en piedra; Dios contesta en linaje.

El texto bíblico merece citarse en bloque, no como adorno sino porque su lógica está en la articulación misma de las frases:

Aconteció que cuando ya el rey habitaba en su casa, después que Jehová le había dado reposo de todos sus enemigos en derredor, dijo el rey al profeta Natán: Mira ahora, yo habito en casa de cedro, y el arca de Dios está entre cortinas. Y Natán dijo al rey: Anda, y haz todo lo que está en tu corazón, porque Jehová está contigo. Aconteció aquella noche, que vino palabra de Jehová a Natán, diciendo: Ve y di a mi siervo David: Así ha dicho Jehová: ¿Tú me has de edificar casa en que yo

more? [...] Cuando tus días sean cumplidos, y duermas con tus padres, yo levantaré después de ti a uno de tu linaje, el cual procederá de tus entrañas, y afirmaré su reino. Él edificará casa a mi nombre, y yo afirmaré para siempre el trono de su reino. (RVR1960, 2 Samuel 7:1–13)

Conviene desplegar lo que ahí ocurre. Primero, la iniciativa de David nace de un contraste físico: él vive en casa de cedro, el Arca habita en una tienda. La asimetría material le resulta intolerable; la corrige proponiendo edificar. Es un gesto de piedad real, pero también un gesto de soberanía: el rey decide qué se construye. Segundo, el profeta Natán, sin consultar, autoriza el proyecto: “anda, y haz todo lo que está en tu corazón, porque Jehová está contigo”. Esta primera respuesta, espontánea, será corregida por una segunda. Tercero, la palabra de Yahvé llega de noche, e introduce una doble inversión. La pregunta retórica “¿tú me has de edificar casa en que yo more?” cuestiona la iniciativa davídica: la presencia divina no necesita el edificio del rey. Y a continuación se produce la inversión decisiva: no será David quien construya casa para Yahvé en sentido edificatorio; será Yahvé quien construya casa para David en sentido dinástico. Será un hijo de David quien edifique el santuario.

Esa inversión tiene consecuencias filosóficas y políticas considerables. En el plano teológico, impide que la monarquía se atribuya el origen de la presencia divina. El rey no funda a Dios; Dios funda al rey. El templo, cuando se levante, será posibilidad concedida, no logro autosuficiente. En el plano político, sostiene la dinastía: el trono de David se afirma “para siempre”. Esa fórmula —incondicional en algunos pasajes, condicional en otros— alimentará durante siglos la teología mesiánica. En el plano semántico, el juego con bayit instala la ambigüedad fundacional del Primer Templo. La casa de Dios y la casa del rey no son la misma casa, pero quedan inextricablemente vinculadas. El templo de Salomón será edificio físico, signo de presencia divina, garantía dinástica y problema teológico; las cuatro cosas a la vez.

Precisamente por esa ambigüedad, el templo corre desde el inicio un riesgo específico: confundir las dos casas. Cuando el rey identifica demasiado de cerca su propia legitimidad con la presencia del santuario, el santuario se vuelve fetiche dinástico. Cuando el santuario absolutiza su autosuficiencia, la dinastía se convierte en garantía mágica. Ese riesgo será profundamente denunciado por Jeremías cuando la gente repite, sin sustento ético, “templo de Jehová, templo de Jehová, templo de

Jehová” (RVR1960, Jeremías 7:4). La denuncia profética no es ajena al texto del templo; está implícita ya en la lógica de 2 Samuel 7. La ambigüedad de bayit es el lugar donde el peligro se aloja.

La promesa davídica también introduce una determinada filosofía del tiempo. La casa de Dios se edificará después; la casa del rey se prolongará para siempre. Ese “después” y ese “siempre” marcan una secuencia. El presente del rey es el de la espera, no el del cumplimiento. Salomón heredará esa espera y la traducirá en ejecución arquitectónica. Pero, cuando la traducción se complete, una nueva espera se abrirá: la del cumplimiento de la promesa más allá de cualquier edificio. La línea que va desde 2 Samuel 7 hasta el mesianismo posexílico, y desde allí hasta las cristologías templarias del Nuevo Testamento, está sostenida por la lógica interna de esta promesa.

Hay, finalmente, una observación de Jon D. Levenson que merece atención. Levenson, en *Sinai and Zion*, mostró que la teología israelita combina dos tradiciones de alianza: la sinaítica, condicional, móvil, ligada a la ley; y la sionita-davídica, incondicional, fija, ligada al rey y al templo. La una sostiene la fidelidad ética; la otra sostiene la estabilidad política y cultural. El Primer Templo es el lugar donde esas dos tradiciones se encuentran y, a veces, se tensionan. La oración de dedicación de Salomón, en 1 Reyes 8, intentará tenerlas juntas: pedirá perdón cuando el pueblo peque, reconocerá la condicionalidad sinaítica y, a la vez, sostendrá la presencia del nombre divino en el templo. Pero la tensión no desaparece. La destrucción del 586 a. C. la mostrará abierta: si la sionidad fuera incondicional, el edificio no podría caer; si la condicionalidad sinaítica fuera total, la promesa davídica perdería sentido. La salida, que el judaísmo posexílico irá elaborando, consistirá en mantener viva la

promesa davídica como horizonte mesiánico, sin atarla a la garantía automática del edificio.

PRIMER TEMPLO DE SALOMÓN

s. X a.C.

Reconstrucción basada en 1 Reyes 6-8, paralelos arqueológicos del Próximo Oriente Antiguo y fuentes históricas y bíblicas.

BOAZ
"En Él hay fuerza"

JAQUÍN
"El afirmará"

PLANTA Y DIMENSIONES

(1 codo real ≈ 52.5 cm)

3 Debir (Lugar Santísimo)
20 x 20 x 20 codos (10.5 m x 10.5 m x 10.5 m)

2 Hejal (Lugar Santo)
40 x 20 x 30 codos (21 m x 10.5 m x 15.75 m)

1 Ulam (Pórtico)
10 x 20 x 30 codos (5.25 m x 10.5 m x 15.75 m)

Longitud total: 60 codos (31.5 m)
Anchura: 20 codos (10.5 m)
Altura: 30 codos (15.75 m)

MOBILIARIO DEL HEJAL (LUGAR SANTO)

Altar de los Perfumes (u Ofrendas)

Mesa de los Panes de la Proposición (12 panes)

Diez Candelabros (Menorot) dispuestos en dos hileras de cinco

1 Ulam (PÓRTICO)

2 Hejal (LUGAR SANTO)

3 Debir (LUGAR SANTÍSIMO)

El Arca de la Alianza entre los querubines. Querubines de 10 codos de altura (≈ 5.25 m). Envergadura total de alas: 20 codos (≈ 10.5 m)

SECCIÓN TRANSVERSAL (ESQUEMÁTICA)

1 Ulam (Pórtico) 2 Hejal (Lugar Santo) 3 Debir (Lugar Santísimo)

MATERIALES PRINCIPALES (M1)

Piedras preparadas en la cantera

Madera de cedro del Líbano

Revestimiento interior de oro

Elementos de bronce fundido (columnas, mar)

DECORACIÓN SIMBÓLICA (M3)

Querubines, palmeras y guinaldas de flores abiertas (Alto Oriente Antiguo)

EVIDENCIA Y PARALELOS ARQUEOLÓGICOS (LUM)

Templo de Ain Dara (Siria, s. IX a.C.) Paralelo arquitectónico tripartito

Santuario de Motza (Israel, s. IX a.C.) Elementos decorativos

DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO

Destruído en el año 587 a.C. por Nabucodonosor II. Capa de destrucción arqueológicamente confirmada en Jerusalén (Edad del Hierro).

7. El Arca de la Alianza: presencia móvil y problema político

Antes del templo está el Arca, y para entender el templo hay que entender el Arca. El Arca de la Alianza —aron haberit en hebreo— es uno de los objetos más densos del antiguo Israel. Aparece en Éxodo 25 como un cofre de madera de acacia recubierto de oro, con varas para transportarlo, dos querubines de oro extendiendo sus alas sobre la cubierta o propiciatorio (kapporet). Acompaña al pueblo en el desierto, cruza el Jordán cuando Israel entra en la tierra prometida (Josué 3–4), participa en la caída de Jericó, es capturada por los filisteos y devuelta tras una serie de plagas (1 Samuel 4–6), pasa años olvidada en Quiriat-jearim, es trasladada por David a Jerusalén (2 Samuel 6) y, finalmente, depositada por Salomón en el debir o Lugar Santísimo del templo (1 Reyes 8:1–9). Ahí termina su recorrido narrativo. La Biblia ya no vuelve a mostrarla operativamente; las tradiciones rabínicas y apocalípticas hablan de su ocultamiento, su destrucción o su pérdida durante el desastre del 586 a. C. Esa ausencia final —el Arca no aparece en el Segundo Templo— es ella misma una clave teológica.



Conviene precisar qué es el Arca y qué no es. No es un fetiche mágico: el episodio de 1 Samuel 4 muestra que llevarla al campo de batalla, sin la fidelidad correspondiente, no garantiza la victoria. Israel pierde la guerra contra los filisteos y

el Arca cae en manos enemigas. Tampoco es un trono entendido al modo de las imágenes divinas del Antiguo Oriente: no contiene una representación de Yahvé sino, según la tradición, las tablas de la ley. Es un cofre de la alianza, un signo de presencia, un trono invisible. Sobre los querubines, según las fórmulas más antiguas, “se sienta” Yahvé Sebaot. Esa sentidad es metafórica y operatoria: marca el lugar de una presencia que no se deja ver. La invisibilidad es parte del dispositivo.

El episodio de Uza, en 2 Samuel 6, ilumina toda la lógica del Arca y, por extensión, del templo:

Cuando llegaron a la era de Nacón, Uza extendió su mano al arca de Dios, y la sostuvo; porque los bueyes tropezaban. Y el furor de Jehová se encendió contra Uza, y lo hirió allí Dios por aquella temeridad, y cayó allí muerto junto al arca de Dios. (RVR1960, 2 Samuel 6:6–7)

Uza, según el relato, intenta evitar que el Arca se caiga. Su gesto parece, desde una moral moderna, perfectamente loable. Y, sin embargo, muere. La interpretación bíblica más rigurosa no lee este episodio como crueldad arbitraria sino como ilustración de que lo sagrado no es manipulable sin protocolo. El Arca debía transportarse con varas, sobre los hombros de los levitas, no en carreta tirada por bueyes. La buena intención no sustituye al procedimiento. Esa enseñanza es decisiva para el ensayo: en la religión israelita antigua hay operaciones permitidas y operaciones prohibidas, y la diferencia no se decide por la subjetividad del actor sino por las reglas del campo. Tocar lo sagrado fuera de protocolo es peligroso, no porque lo sagrado sea irracional, sino porque la institución cultural exige mediaciones precisas.

Después de la muerte de Uza, David interrumpe el traslado por tres meses. Cuando lo retoma, lo hace según el rito: con sacrificios cada seis pasos, con cánticos y danzas, con el acompañamiento adecuado. Llega a Jerusalén y la deposita en una tienda dispuesta para ella (2 Samuel 6:17). Esa tienda, no el palacio, es la primera “casa” intermedia entre la movilidad sinaítica y la fijación templaria. Es ya Jerusalén, pero todavía es tienda; ya es centro, pero todavía no es edificio. Esa fase intermedia es importante: muestra que la centralización no es un acto único, sino una serie escalonada de operaciones.

La fase definitiva llega con Salomón. Cuando el templo está concluido, Salomón hace subir el Arca al debir, debajo de las alas de los querubines, en el Lugar Santísimo (1 Reyes 8:1–9). El texto subraya: “En el arca ninguna cosa había sino las dos tablas de piedra que allí había puesto Moisés en Horeb” (RVR1960, 1 Reyes 8:9). Esa precisión cumple varias funciones. Primera: ata el Arca a la alianza sinaítica, no a una presencia fetichizada. Segunda: pone el Decálogo, no una imagen, en el centro del santuario. Tercera: refuerza la continuidad entre Moisés y Salomón, entre desierto y ciudad. La movilidad de la alianza queda fijada físicamente en Jerusalén, pero el contenido del Arca recuerda su origen móvil.

Esa fijación es políticamente poderosa y teológicamente ambigua. Es poderosa porque convierte a Jerusalén en capital cultural incontestable. La presencia de Yahvé, antes itinerante, está ahora localizada. El rey de Jerusalén tiene un argumento teológico para subordinar a las otras tribus, los otros santuarios, los otros centros locales. La centralización del culto, codificada después con fuerza por la teología deuteronomista, encuentra aquí su soporte material. Pero la fijación es también ambigua porque introduce un riesgo: tratar al Arca como si fuera un objeto cuya presencia, por sí misma, garantiza la victoria. Ese riesgo, ya señalado en el episodio de los filisteos, volverá una y otra vez en la historia bíblica. Cuando se cree que la presencia divina puede ser instrumentalizada, el sistema entero se tambalea.

Filosóficamente, el Arca aparece entonces como dispositivo doble. Por un lado, es soporte material de una memoria —las tablas, la alianza, el éxodo, el desierto—. Por otro, es signo de una presencia que no se identifica con ningún material. La distinción es importante. La materialidad religiosa no es materialismo grosero: el Arca es real, es de madera, está cubierta de oro, pesa, hay que cargarla, hay que protegerla, hay reglas para tocarla. Pero su sentido no se reduce a su materia: es signo de una alianza que la precede y la excede. Esa estructura —signo material de una alianza no reducible a su signo— es exactamente la que el templo heredará.

La desaparición del Arca después del 586 a. C. añade una clave decisiva. Cuando los babilonios arrasan Jerusalén, el Arca, que había sido el corazón del Lugar Santísimo, simplemente desaparece del texto. No hay relato de su captura, no hay relato de su destrucción, no hay relato de su recuperación. El silencio es elocuente. La tradición posterior llenará ese silencio con leyendas: Jeremías la habría escondido en una cueva del monte Nebo (2 Macabeos 2:4–8); habría sido llevada al cielo; habría

sido destruida en el incendio. Lo importante es la función del silencio: el judaísmo del Segundo Templo se reconstruye sin el Arca. La alianza puede sostenerse sin el cofre. Esa lección es estructuralmente análoga a la que el ensayo desarrollará sobre el templo: la alianza no nació del edificio y, por eso, no muere con él.

Atelier Velázquez

8. Salomón y la jojmá: inteligencia política, judicial y arquitectónica

Si David encarna una inteligencia poético-carismática, Salomón encarna una inteligencia político-arquitectónica. La diferencia no es de talento ni de virtud sino de campo de operación. David une, conquista, canta, peca, llora; Salomón juzga, pacta, calcula, edifica, organiza. Esa diferencia se anuncia en el episodio bisagra de 1 Reyes 3, el sueño de Gabaón, donde el joven rey, recién entronizado, recibe en sueños la pregunta divina por excelencia: pide lo que quieras.

10.1 La petición de Gabaón

El texto bíblico es preciso y hay que escucharlo con atención:

Da, pues, a tu siervo corazón entendido para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo; porque ¿quién podrá gobernar este tu pueblo tan grande?
(RVR1960, 1 Reyes 3:9)

La fórmula hebrea, lev shomea, suele traducirse como “corazón entendido” o, más literalmente, “corazón que escucha”. Conviene detenerse en esa segunda formulación. Salomón no pide saber abstracto, ni dones milagrosos, ni dominio sobrenatural. Pide capacidad de escuchar. Y escuchar, en el campo monárquico, es discernir conflictos concretos. Es la actitud opuesta a la del soberano que decide por imposición y a la del consejero que vacila por exceso de matices. Lev shomea designa una disposición operatoria: oír el caso, distinguir la verdad de la apariencia, decidir con justicia.

Lo que Salomón pide es jojmá / ḥokmāh. Esa palabra hebrea suele traducirse como sabiduría, pero su densidad semántica es mayor. Designa la destreza del artesano, la inteligencia del juez, la prudencia del consejero, la eficacia del administrador, la habilidad del estratega. En Éxodo 31:3, el espíritu de jojmá es lo que habilita a Bezalel para construir el tabernáculo. En Proverbios 1–9, la jojmá es maestra de juventud y guía de gobernantes. En 1 Reyes 3, es lo que pide el rey para juzgar al pueblo. La continuidad entre artesanía, gobierno y juicio no es accidental: jojmá es inteligencia capaz de ordenar campos. La misma palabra que designa el saber del que talla el oro designa el saber del que distribuye la justicia. Esto cierra una de las hipótesis del ensayo: la sabiduría salomónica no es contemplación

abstracta sino inteligencia de cierre operatorio. Quien sabe juzgar entre dos mujeres y quien sabe diseñar un templo opera, en el fondo, sobre el mismo registro mental.

10.2 El juicio de las dos mujeres

Inmediatamente después del sueño de Gabaón, el texto pone a prueba la jojmá recibida. Aparecen dos mujeres ante el rey, ambas prostitutas, según el detalle —no menor— que el texto introduce: ambas vivían en la misma casa, ambas habían dado a luz, una había aplastado a su hijo durmiendo y, según la otra, lo había cambiado por el vivo durante la noche. Ahora ambas reclaman al niño superviviente. No hay testigos. No hay ADN. No hay documentos. Solo dos voces y un niño.

Salomón ordena traer una espada y mandar partir al niño en dos. Quien lea este episodio como anécdota moral pierde su densidad política. La espada no es solo amenaza: es instrumento de revelación. La verdadera madre, ante la perspectiva concreta de la muerte de su hijo, renuncia a su derecho y prefiere que el niño viva en manos ajenas. La falsa madre, en cambio, acepta la división. La espada actúa como prueba: produce verdad pública. La maternidad se manifiesta en la renuncia, no en la afirmación. El rey no decide arbitrariamente: diseña una operación que hace aparecer la verdad. Es la jojmá en acto.

Entonces oyó todo Israel aquel juicio que había dado el rey; y temieron al rey, porque vieron que había en él sabiduría de Dios para juzgar. (RVR1960, 1 Reyes 3:28)

El versículo final es decisivo. El juicio produce un efecto político: todo Israel teme al rey. La jojmá salomónica no se queda en sentencia técnica; produce legitimidad pública. La inteligencia del rey se inscribe en la conciencia colectiva como signo de su autoridad. Esto enseña algo importante sobre el cierre político: la legitimidad no se decreta, se demuestra en operaciones públicas que el pueblo reconoce como justas. Salomón gana al pueblo no porque diga ser sabio, sino porque resuelve un caso difícil de un modo que el pueblo identifica como justo. La sabiduría salomónica es performativa antes que doctrinal.

Conviene notar, sin embargo, que la justicia salomónica no elimina la violencia: la suspende y la teatraliza. La espada está presente, su hoja se desenvaina, podría cortar al niño. La operación funciona porque la amenaza es real. La verdadera madre renuncia ante una posibilidad que no es retórica. La jojmá, en este registro, no es

ingenuidad pacifista: trabaja con la posibilidad del corte y, gracias a ella, hace aparecer la verdad sin necesidad de cortar efectivamente. Esa misma estructura — violencia presente como umbral, no como ejecución— reaparecerá en el sistema sacrificial: el animal muere para que la comunidad no muera.

10.3 De la justicia al edificio

La conexión entre el juicio salomónico y la construcción del templo no es metafórica sino estructural. La inteligencia que distingue dos voces y resuelve un conflicto público es la misma inteligencia que, ante la complejidad de una obra arquitectónica, distribuye espacios, materiales, oficios, calendarios y rituales. Salomón no es sabio porque sepa más que otros, sino porque sabe ordenar un campo: jurídico, diplomático, arquitectónico, ritual. Cuando 1 Reyes 5 lo presente pactando con Hiram de Tiro la importación de cedros y artesanos, no será otra inteligencia la que opere; será la misma. Cuando 1 Reyes 6–7 detalle las dimensiones del templo, los querubines, el mar de bronce, las columnas Jaquín y Boaz, no será otra inteligencia; será la misma. La *joymá* salomónica es inteligencia de mediación: traduce conflictos en operaciones. La promesa davídica recibe en Salomón su traducción material.

Quedan abiertos, sin embargo, los límites de esa inteligencia. La sabiduría que cierra puede también, llevada al exceso, ahogar. 1 Reyes 11 presentará a un Salomón anciano, con setecientas mujeres y trescientas concubinas, atrapado en alianzas matrimoniales internacionales que arrastran consigo cultos extranjeros. La misma diplomacia que permitió importar cedros importará dioses. La sabiduría salomónica es una inteligencia de cierre, pero también, en sus extremos, una inteligencia que se desborda. Esa contradicción interna explica que el cierre del templo, levantado en el cuarto año de Salomón y dedicado en el undécimo, no impida el resquebrajamiento del reino una generación después.

9. Hiram de Tiro, cedro, bronce y diplomacia internacional

El templo de Jerusalén no nace de una pureza autocontenida. Nace de un contrato. 1 Reyes 5 narra cómo Salomón, apenas afirmado en el trono, se dirige a Hiram, rey de Tiro, para conseguir madera de cedro y artesanos:

Hiram, rey de Tiro, envió también sus siervos a Salomón, luego que oyó que lo habían ungido por rey en lugar de su padre; porque Hiram siempre había amado a David. Entonces Salomón envió a decir a Hiram: Tú sabes que mi padre David no pudo edificar casa al nombre de Jehová su Dios, por las guerras que le rodearon, hasta que Jehová puso sus enemigos bajo las plantas de sus pies. Ahora Jehová mi Dios me ha dado paz por todas partes; pues ni hay adversarios, ni mal que temer. Yo, por tanto, he determinado ahora edificar casa al nombre de Jehová mi Dios [...]. Manda, pues, ahora, que me corten cedros del Líbano. (RVR1960, 1 Reyes 5:1-6)

Conviene mirar lo que el texto da por descontado. La construcción del templo de Yahvé exige cedros del Líbano —recurso ajeno al reino de Israel—, exige artesanos formados en otra tradición técnica —Hiram de Tiro era el centro fenicio de la metalurgia, la carpintería naval y la arquitectura monumental—, y exige un sistema de pago: trigo y aceite a cambio de madera y trabajo cualificado. La pureza yahvista no es autosuficiente. Yahvé recibirá su casa gracias a una red comercial fenicia.

Este dato, lejos de ser anecdótico, es estructuralmente decisivo. Las teologías templarias que abstraen el santuario de su economía pierden de vista una verdad elemental: la santidad institucional necesita rutas comerciales. El cedro del Líbano viaja en almadías por el Mediterráneo hasta Jope; los obreros son organizados en turnos; los artesanos fenicios trabajan los metales; los obreros israelitas son convocados a la leva. El segundo Hiram, no el rey sino el artesano —“hijo de una viuda de la tribu de Neftalí, y su padre fue de Tiro, broncista” (RVR1960, 1 Reyes 7:14)—, será quien funda las columnas, el mar de bronce y los utensilios. Su filiación mixta es un dato precioso: madre israelita, padre tirio. La técnica que levanta el templo es interreligiosa antes de ser monoteísta.

Salomón paga a Hiram con trigo y aceite, según 1 Reyes 5:11, en cantidades anuales considerables. La operación no es donativo sino comercio. La centralización cultural de Jerusalén exige una economía agraria capaz de sostener exportaciones. El

templo, leído desde este ángulo, es resultado de una articulación material: tierras de cultivo en Israel, bosques en el Líbano, talleres metalúrgicos en Fenicia, rutas marítimas en el Mediterráneo, leva laboral en Israel, presupuesto real, almacenes, escribas que registran. Detrás de cada cuenco de oro y cada panel de cedro hay un tramo de esta cadena.

También conviene tomar nota de la dimensión política. La alianza con Hiram es una alianza internacional. El templo no se levanta en aislamiento sino en una región atravesada por reyes que pactan, intercambian regalos, casan hijas, comparten artesanos y a veces se hacen la guerra. Hiram, según 1 Reyes 9, recibirá veinte ciudades en Galilea como pago suplementario; las encontrará insatisfactorias — “Cabul”, las llama, palabra cuya etimología la tradición ha leído como “tierra desagradable”—. Esa breve fricción muestra que la diplomacia salomónica tampoco es perfecta. El templo, fruto de una alianza, deja flecos políticos. La pureza cultural del santuario está atada, desde su origen, a contratos no del todo limpios.

Filosóficamente, este pasaje cumple una función importante en el argumento del ensayo. Disuelve la imagen de un templo que habría brotado de la pura piedad israelita y muestra que su materialidad efectiva pasa por mediaciones extranjeras. La santidad organizada exige técnica organizada; la técnica organizada existía, en el siglo X a. C., sobre todo en Tiro. El monoteísmo de Yahvé no fabrica por sí mismo bronce ni talla cedro; necesita aliarse con quienes saben hacerlo. Esa dependencia técnica no contamina la teología; la sitúa históricamente. Conviene insistir en ello porque la imaginación devota tiende a desinfectar al templo de su economía. El materialismo filosófico, en cambio, recuerda que las instituciones religiosas son piezas del mismo tejido material en el que se mueven los reinos, los oficios y los mercados.

10. Arquitectura del Primer Templo: piedra, oro, cedro y poder

1 Reyes 6 abre con una fecha solemne: cuatrocientos ochenta años después de la salida de Egipto, en el cuarto año del reinado de Salomón, en el mes segundo, mes de Zif, comienza la edificación. La fecha es deliberadamente teológica: enlaza Éxodo y Templo, desierto y ciudad, libertad recién conquistada y monarquía consolidada. Si tomamos la fecha tradicional del éxodo y restamos cuatrocientos ochenta años, llegamos a mediados del siglo X a. C. El propio versículo contiene, así, una cronología teológica: el templo es el cumplimiento arquitectónico del éxodo.

Las dimensiones del edificio, según 1 Reyes 6:2, son comparativamente modestas: sesenta codos de largo, veinte de ancho, treinta de alto. Si se toma el codo en su valor estándar, eso equivale aproximadamente a treinta metros de largo, diez de ancho y quince de alto. No es un templo monumental por estándares mesopotámicos o egipcios; es, más bien, un santuario dinástico mediano. Esa modestia no debe leerse como pobreza, sino como convención: el templo no compite con las grandes plataformas religiosas de su entorno por tamaño bruto, sino por densidad ritual. Lo que importa no es cuántos metros mide, sino qué operaciones distribuye en su interior.

12.1 La topología graduada

El templo se organiza en tres espacios contiguos, separados por umbrales: el ulam o vestíbulo, el hekal o Lugar Santo, y el debir o Lugar Santísimo. El ulam es la antesala, abierta hacia el exterior. El hekal contiene la mesa de los panes de la proposición, el altar del incienso y el candelabro. El debir, cuadrado de veinte por veinte codos, alberga al Arca debajo de las alas extendidas de dos querubines colosales de madera de olivo recubiertos de oro. Ese tránsito —vestíbulo, sala, sancta sanctorum— no es un mero gesto ornamental: es una topología de permisos.

No todos los cuerpos pueden franquear todos los umbrales. El atrio —construido alrededor del edificio principal, según el modelo descrito en 2 Crónicas 4— admite a varones israelitas. El hekal está reservado a sacerdotes en funciones; ahí ofrecen el incienso, encienden las lámparas, disponen los panes. El debir admite, una vez al año y solo en el día de la expiación, al sumo sacerdote y a nadie más. Cada umbral filtra cuerpos, ritos, calendarios. La presencia divina, simbolizada por la nube

que llena la casa en el día de la dedicación, se concentra en el deber. La distribución de cuerpos en espacios graduados no es decoración: es la materialidad efectiva del culto.

12.2 Las columnas Jaquín y Boaz

Frente al pórtico se yerguen dos columnas de bronce, Jaquín a la derecha y Boaz a la izquierda (1 Reyes 7:21). Sus nombres son hebreos y, traducidos, suelen interpretarse como “él establece” (Jaquín) y “en él hay fuerza” (Boaz). Las columnas no sostienen techo: son puramente simbólicas. Marcan la entrada como umbral. Su función no es estructural sino performativa: declaran, sin palabras, que quien cruza ese pórtico entra en un campo donde Yahvé establece y donde reside la fuerza. Las columnas son elementos comunes en los templos cananeos y fenicios; su presencia en Jerusalén no es signo de sincretismo, sino reapropiación: el templo de Yahvé toma elementos del lenguaje arquitectónico regional y los reorienta hacia su propio sistema.

12.3 El mar de bronce

Frente al edificio principal, en el atrio, se sitúa el mar de bronce, una enorme pila circular sobre doce bueyes de bronce, agrupados en cuatro tríos orientados a los cuatro puntos cardinales (1 Reyes 7:23–26; 2 Crónicas 4:2–5). Su capacidad, según el texto, es enorme; su función práctica es contener agua para las purificaciones rituales. Pero su simbólica es más amplia: el agua remite al caos primordial domesticado, los doce bueyes a las doce tribus, la orientación a los cuatro puntos a la cosmicidad del santuario. El mar de bronce dice algo elemental: el orden ritual contiene el caos, el santuario distribuye lo informe.

12.4 Querubines, cedro y oro

El interior del templo está revestido de cedro, esculpido con figuras de querubines, palmeras y flores abiertas, y recubierto de oro (1 Reyes 6:18, 21–22, 28–32). Esa profusión decorativa cumple varias funciones. Una estética: el oro y el cedro hacen del templo una arquitectura suntuosa. Una teológica: el cedro evoca el árbol cósmico, las flores remiten al jardín, los querubines protegen el espacio sagrado, como protegían el camino del árbol de la vida en Génesis 3. El templo, en este registro, es un microcosmos: un jardín restaurado, una creación reordenada en piedra. Esta dimensión cosmológica del templo, ampliamente trabajada por estudios como los de G. K. Beale y Jon D. Levenson, no debe oscurecer su dimensión política

y económica, pero tampoco debe desestimarse. El templo es a la vez palacio de Yahvé, jardín del Edén reconstruido y centro de operaciones culturales.

12.5 Templo y palacio

Conviene observar, finalmente, la cercanía espacial entre templo y palacio real. 1 Reyes 7 detalla que Salomón construyó su propio palacio durante trece años, mientras que el templo se levantó en siete. El palacio, mucho más grande que el templo, incluía la “casa del bosque del Líbano”, el pórtico de las columnas, el pórtico del trono y las habitaciones reales. La proximidad entre las dos casas no es accidental: subraya la articulación estructural entre realeza y culto. La casa del rey y la casa de Yahvé comparten un mismo recinto y, simbólicamente, un mismo destino. Esa proximidad es lo que el texto bíblico, a la vez, exige y vigila. La proximidad permite la legitimación recíproca; pero también introduce el riesgo de confusión. La oración de dedicación de Salomón en 1 Reyes 8 intentará precisamente delimitar esa proximidad sin separarla del todo.

Cada uno de estos elementos —columnas, mar de bronce, debir, oro, cedro, palacio adyacente— debe leerse no como ficha arquitectónica sino como pieza de un dispositivo. La pregunta no es solo cómo era el templo, sino qué hacía. Y lo que hacía, leído con atención, es algo más complejo que cualquier respuesta única: ordenaba la presencia mediante separación, distribuía cuerpos en espacios graduados, articulaba realeza y culto sin fundirlos, traducía la promesa davídica en geometría visible, y producía una topología en la que cada gesto encontraba su lugar autorizado. La sacralidad funcionaba, en ese sistema, como topología de permisos, distancias y mediaciones.

11. La dedicación del templo: oración, nube y gloria

1 Reyes 8 narra el día más solemne del proyecto salomónico: la consagración del templo, la entrada del Arca al Lugar Santísimo, la oración del rey, los sacrificios masivos y la fiesta de siete días que congrega al pueblo entero. El capítulo es uno de los más teológicamente sofisticados del Antiguo Testamento. Conviene leerlo como momento de máxima tensión: cuando todo parece cerrarse, el propio texto introduce una grieta interna que será decisiva.

La entrada del Arca cumple la operación largamente esperada. Los sacerdotes la suben al debir; la depositan bajo las alas de los querubines; las varas, demasiado largas para ocultarse del todo, asoman desde el Lugar Santo. El texto subraya el contenido del Arca: las dos tablas de Moisés y nada más. La memoria del Sinaí entra al Sion. La movilidad sinaítica queda fijada bajo querubines de oro recubiertos de oro. En ese momento, un fenómeno visible interrumpe la liturgia:

Quando los sacerdotes salieron del santuario, la nube llenó la casa de Jehová. Y los sacerdotes no pudieron continuar sirviendo por causa de la nube; porque la gloria de Jehová había llenado la casa de Jehová. (RVR1960, 1 Reyes 8:10–11)

La nube, signo de la gloria de Yahvé —kabod en hebreo—, llena la casa. La nube remite explícitamente al Sinaí (Éxodo 24:15–18) y a la columna de fuego del éxodo (Éxodo 13:21–22): la misma presencia que guió al pueblo en el desierto se instala en el templo. Pero el texto dice algo más: la nube es tan densa que los sacerdotes no pueden ministrar. Es decir, en el momento de máxima presencia divina, los oficios sacerdotales se suspenden. La densidad de la gloria interrumpe el procedimiento. Esa observación, breve pero precisa, contiene una crítica interna del propio sistema cultural: el ritual organiza la mediación, pero la presencia divina, cuando se manifiesta sin filtros, excede el ritual. La estructura institucional sirve precisamente porque la presencia, en su intensidad pura, no es manejable.

Salomón pronuncia entonces una oración que es a la vez bendición, intercesión y crítica filosófica. Vale la pena leer la fórmula central:

Pero ¿es verdad que Dios morará sobre la tierra? He aquí que los cielos, los cielos de los cielos, no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado? (RVR1960, 1 Reyes 8:27)

Esta pregunta es una de las afirmaciones teológicas más radicales del Antiguo Testamento, y tiene la particularidad de proceder del propio constructor del templo. Salomón, en el día de la dedicación, declara que la casa que acaba de edificar no contiene a Yahvé. La fórmula “los cielos de los cielos no te pueden contener” es, en sí misma, una crítica de cualquier hipóstasis templaria. El edificio no es jaula divina. La operación material de la construcción no captura a Dios. El templo es, literalmente, casa de un nombre y no contenedor de una sustancia: Salomón, en repetidas ocasiones a lo largo del capítulo, dirá que ha edificado “casa al nombre de Jehová” (1 Reyes 8:17–20, 29). La distinción es teológicamente fina: el templo aloja el shem, el nombre, no a la divinidad misma. La presencia se localiza por mediación de un signo, no por captura sustancial.

A continuación, la oración pasa a una serie de peticiones por situaciones futuras: el caso del que jura ante el altar, el caso de la derrota militar, el caso de la sequía, el caso del hambre y la peste, el caso del extranjero que viene a orar al templo, el caso del exilio. La estructura es notable: Salomón, en el momento mismo de la dedicación, prevé que el pueblo pecará, será derrotado y deportado. Y para cada caso, pide:

Tú oirás en los cielos, en el lugar de tu morada. (RVR1960, 1 Reyes 8:30, 32, 34, 36, 39, 43, 45, 49)

La fórmula se repite como un estribillo. La oración se eleva en el templo, pero la escucha divina ocurre “en los cielos”. El templo dirige; los cielos escuchan. Esa estructura es decisiva. Si la presencia divina se identificase sin más con el edificio, la destrucción del edificio cancelaría la escucha. Pero la oración de Salomón, anticipando el problema, distingue desde el principio el lugar de la oración del lugar de la escucha. Por eso, cuando llegue el exilio, Israel podrá orar “hacia el templo” aunque el templo ya no exista. La fórmula salomónica autoriza la oración judía postexílica, oriente fijo, edificio destruido.

Hay un detalle particularmente interesante: la previsión del exilio dentro de la oración misma. Salomón pide que, cuando el pueblo sea llevado cautivo y se vuelva al Señor desde tierra extranjera, mirando hacia la tierra, hacia la ciudad y hacia la casa, Yahvé escuche su oración (1 Reyes 8:46–53). Que esa petición figure en la oración inaugural del templo es, desde el punto de vista narrativo, el guiño del redactor: el texto, escrito o reescrito a la luz del 586 a. C., proyecta hacia atrás la

previsión del desastre. Pero también, y este es el punto, deja constancia de que el sistema templario lleva inscrita en sí mismo la posibilidad de su quiebra. El templo, en su acto inaugural, ya prevé el exilio. La consagración no clausura la historia; abre el horizonte.

Después de la oración vienen los sacrificios masivos. El texto habla de veintidós mil bueyes y ciento veinte mil ovejas (1 Reyes 8:63), cantidades hiperbólicas que cumplen una función teológica: marcar la solemnidad del momento. Sigue la fiesta de siete días, ampliada por otros siete, en que el pueblo entero participa. La consagración del templo es un acto colectivo, no privado. Concentra a las tribus, distribuye porciones, sella la centralización cultural.

Filosóficamente, 1 Reyes 8 contiene la crítica interna del templo. El edificio se inaugura con la admisión de que no contiene a Dios. La gloria llena la casa hasta el punto de impedir el servicio. La oración prevé la derrota y el exilio. Esos tres elementos, leídos juntos, impiden cualquier hipóstasis templaria. El templo es necesario, pero insuficiente. Opera como mediación, no como cárcel divina. Esta lectura es importante porque da contenido al concepto de cierre frágil que se ha introducido antes: el templo cierra el sistema cultural, sí, pero ese cierre se sostiene sobre una conciencia explícita de su propia limitación. Cuando esa conciencia se pierde, cuando los devotos confunden el edificio con la garantía, el peligro de fetichización del templo se vuelve real. El profeta Jeremías, siglos después, denunciará exactamente esa confusión.

12. Sacrificio, sangre y mediación sacerdotal

Cualquier lectura del templo que no preste atención al sacrificio pierde su corazón operativo. El edificio, las columnas, la nube, el oro: todo eso existe porque algo, todos los días, se quema en el altar. La religión bíblica antigua no se sostiene en una pura interioridad creyente; se sostiene en un sistema técnico de mediaciones que articula altar, animales, sangre, fuego, sacerdotes, calendarios y normas de pureza. La descripción detallada de los distintos tipos de sacrificio en Levítico 1–7 —holocausto, oblación, sacrificio de paz, ofrenda por el pecado, ofrenda por la culpa— no es un apéndice ritualista de un libro espiritual. Es, propiamente, la gramática del culto. Sin esa gramática, el templo es una arquitectura vacía.

Conviene partir de una observación elemental. Los animales sacrificados no son cualquier animal; deben ser, en general, machos sin defecto, de especies domésticas (toros, ovejas, cabras, palomas), con la limpieza ritual exigida por las normas. La sangre se asperja sobre el altar; ciertas porciones se queman; otras se reservan para el sacerdote; otras pueden ser comidas por el oferente. Ese reparto no es accidental: distribuye la víctima entre Yahvé, el sacerdocio y el pueblo. El sacrificio, en este sentido, es operación de redistribución material, además de operación simbólica. Quien aporta el animal recibe perdón, vínculo y, a veces, comida. Quien oficia recibe sustento. Quien recibe el holocausto consume todo. El ritual reorganiza una comunidad en torno a una víctima.

14.1 La sangre como mediador material

Levítico 17:11 contiene una afirmación decisiva: “Porque la vida de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas; y la misma sangre hará expiación de la persona” (RVR1960). El versículo es uno de los pocos del Antiguo Testamento que ofrece una teología explícita del sacrificio. La sangre tiene poder expiatorio porque en ella está la vida. Sustituye, sobre el altar, la vida del oferente. La economía del sacrificio se entiende, en este registro, como sustitución material vital. No es magia: es operación regulada en la que la vida del animal cubre la culpa de la persona, dentro de un marco institucional que asigna roles, tiempos y prohibiciones.

Mary Douglas y Jacob Milgrom insistieron en que el sacrificio no debe leerse como pago a una divinidad caprichosa, sino como operación clasificatoria que purifica

el santuario y la comunidad. La culpa contamina; el rito limpia. El altar funciona como interfaz entre la impureza humana y la santidad divina. Esa lectura, aunque formulada en términos antropológicos contemporáneos, encuentra apoyo en el propio texto bíblico: el sacrificio de la ofrenda por el pecado purifica el altar y el santuario, no solo al pecador. Hay una ecología sacrificial: la sangre limpia un sistema, no únicamente una conciencia.

14.2 El sacerdocio como cuerpo institucional

El sacrificio exige sacerdotes. Aarón y sus descendientes, según el texto sacerdotal, son consagrados, vestidos, ungidos y especializados en el manejo de la sangre. Esa consagración produce un cuerpo institucional con prerrogativas y prohibiciones específicas: pueden entrar al hekal, no pueden contaminarse con cadáveres, deben observar normas matrimoniales estrictas, reciben porciones definidas. El sumo sacerdote, dotado del pectoral con doce piedras —una por cada tribu—, lleva en su cuerpo la representación del pueblo. Su entrada anual al debir, en el día de la expiación, es la operación ritual de mayor densidad del calendario israelita.

El sacerdocio no es un grupo de devotos especialmente piadosos; es un cuerpo profesional con función política. Administra el calendario, conserva las tradiciones, recibe diezmos, decide en cuestiones de pureza, instruye al pueblo. Esa función produce, históricamente, una alianza compleja con la monarquía: el rey necesita al sacerdocio para legitimar el culto centralizado; el sacerdocio necesita al rey para garantizar el flujo de tributos hacia el templo. Cuando esa alianza se desequilibra, el sistema entero se tensiona. La reforma de Josías (2 Reyes 22–23) es uno de los momentos en que el rey toma la iniciativa de purificar el sacerdocio; la edición deuteronomista evalúa esa reforma como cumbre teológico-política de la monarquía.

14.3 Lo que el sacrificio produce

Filosóficamente, el sacrificio produce una transformación institucional, no solo una transformación interior. Un animal deja de ser simple animal y se convierte en ofrenda. Una culpa deja de ser pura interioridad y se vuelve operación pública. Una comunidad dispersa se reconoce ante un centro. Un calendario abstracto se vuelve secuencia de fiestas con cuerpos asignados a cada gesto. Esa producción institucional de comunidad, justicia y memoria es el aporte específico del culto

sacrificial. Cuando, en el mundo postexílico y posttemplario, el judaísmo y luego el cristianismo tengan que pensar la justicia y la comunidad sin altar de sangre, deberán inventar otras operaciones: la oración litúrgica, el estudio de la Torá, la eucaristía. Ninguna de esas operaciones nuevas se entiende sin la matriz sacrificial originaria.

Hebreos 9–10, en clave neotestamentaria cristiana, leerá la Pascua y el Día de la Expiación como anticipo del sacrificio único de Cristo. No corresponde aquí, todavía, entrar en esa lectura. Pero conviene anotar que la economía sacrificial bíblica es presupuesta por el lenguaje cristológico del Nuevo Testamento. Sin templo, sin altar, sin sangre, sin sumo sacerdote, sin chivo expiatorio, las imágenes que la primera literatura cristiana usa para Cristo serían incomprensibles. La materialidad ritual del Primer Templo no muere con el edificio; deja en herencia, primero al judaísmo posexílico y luego al cristianismo, un repertorio simbólico cuya resonancia perdurará milenios.

Atelier Velázquez

13. Azazel: el afuera necesario del templo

Levítico 16 describe el día más solemne del calendario israelita: Yom Kippur, el día de la expiación. Una vez al año, el sumo sacerdote, vestido únicamente con vestiduras de lino, hace expiación por sí mismo, por el sacerdocio y por todo Israel. Entra al Lugar Santísimo —el único día permitido—, asperja sangre sobre el propiciatorio, y purifica el santuario, las tiendas, el altar. El procedimiento es complejo, escalonado y estricto. Pero hay, en el centro del rito, un gesto que ha intrigado a los intérpretes durante milenios: la elección de dos machos cabríos, uno para Yahvé y otro para Azazel.

Es importante corregir, antes de avanzar, una grafía que circula en algunos textos contemporáneos hispanohablantes: el nombre correcto, según la transliteración estándar del hebreo bíblico, es Azazel y no Azaxel. El término aparece cuatro veces en Levítico 16 (versículos 8, 10, 10 y 26) y solo en ese capítulo del Antiguo Testamento. Esa rareza ha alimentado la discusión hermenéutica.

Las interpretaciones tradicionales del término son cuatro. Primera, Azazel como nombre propio de un demonio o potencia del desierto, conexión que se refuerza en literatura intertestamentaria como el Libro de Henoc, donde aparece un ángel caído llamado Azazel asociado a la enseñanza de las armas y los adornos. Segunda, Azazel como nombre de un lugar remoto, una región precipicio del desierto donde el chivo es enviado o despeñado. Tercera, Azazel como nombre ritual de la expulsión, una etimología que descompone el término como "ez 'azel", "el chivo que se va". Cuarta, Azazel como figura del límite: ni propiamente demonio ni propiamente lugar, sino marca del afuera al que se envía la impureza. Las cuatro lecturas no son del todo excluyentes; cada una capta una dimensión del rito.

Para los fines de este ensayo, lo decisivo no es resolver la disputa filológica sino entender la lógica institucional del rito. El procedimiento es el siguiente. El sumo sacerdote echa suertes sobre los dos machos cabríos: uno "para Jehová", otro "para Azazel". El primero se sacrifica como ofrenda por el pecado, su sangre purifica el santuario. El segundo permanece vivo, mientras el sumo sacerdote impone sobre su cabeza las dos manos y confiesa sobre él los pecados de Israel:

Y pondrá Aarón sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo, y confesará sobre él todas las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus rebeliones y todos

sus pecados, poniéndolos así sobre la cabeza del macho cabrío, y lo enviará al desierto por mano de un hombre destinado para esto. Y aquel macho cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos a tierra inhabitada; y dejará ir el macho cabrío por el desierto. (RVR1960, Levítico 16:21–22)

Lo notable de la operación es su doble movimiento. Por un lado, se sacrifica para Yahvé: la sangre purifica el santuario. Por otro, se envía al desierto cargado de iniquidades. La purificación del centro exige una expulsión hacia el afuera. El templo no absorbe lo impuro; lo administra dirigiéndolo hacia un exterior. Esa es, propiamente, la economía del Día de la Expiación: santidad concentrada en el debir, impureza expulsada hacia el desierto.

15.1 Azazel como afuera necesario

La hipótesis interpretativa que aquí se defiende es la siguiente: Azazel representa el exterior necesario del sistema templario. Toda centralización requiere una frontera. Todo centro necesita un afuera al cual relegar lo que no puede integrar. El santuario concentra lo santo precisamente porque expulsa lo impuro. Si el sistema absorbiera todo, el centro se contaminaría y dejaría de ser centro. El chivo para Azazel es, en este sentido, la pieza menos visible y más decisiva del rito de expiación: garantiza que el santuario, al limpiarse, no acumule lo limpiado.

Esta lectura tiene consecuencias filosóficas importantes. Toda institución de cierre opera por inclusión y exclusión. La inteligencia del cierre, la *jojmá* institucional, no consiste solo en saber qué se incluye, sino en saber qué se excluye y hacia dónde se envía lo excluido. El templo construye un dentro y un fuera, y trabaja con ambos. La impureza no se borra; se traslada. Esto es importante porque corrige cierta lectura idealista del santuario como pura concentración positiva. El templo es, también y necesariamente, máquina de expulsión.

15.2 Azazel y la destrucción del centro

La conexión con la destrucción del 586 a. C. no es ornamental sino estructural. Mientras el sistema funciona, la impureza se procesa ritualmente: se confiesa, se imputa al chivo, se expulsa al desierto. El centro permanece purificado. Pero cuando la idolatría, la injusticia, la sangre derramada y la corrupción política saturan el sistema más allá de su capacidad de procesamiento, la economía del rito se rompe. La impureza ya no se deja expulsar hacia un afuera controlado; vuelve sobre el centro.

Los profetas, especialmente Jeremías y Ezequiel, denuncian justamente esa saturación: el pueblo ofrece sacrificios mientras pisa al pobre, mientras adora a otros dioses, mientras pacta con potencias extranjeras. El sistema cultural, mantenido formalmente, ha perdido su capacidad de procesar la impureza real.

Cuando Babilonia incendia el templo y deporta a la población, lo que ocurre puede leerse como inversión histórica de la economía azazélica. Aquello que debía expulsarse al desierto termina devorando el centro. La impureza no ya cargada sobre un chivo y enviada lejos, sino acumulada en el santuario, vuelve como invasión, fuego y deportación. La destrucción del Primer Templo es, en este registro, la quiebra de la frontera. El afuera, que el rito mantenía a distancia, irrumpe sobre el centro. Babilonia funciona, narrativamente, como Azazel histórico no consentido: ya no es chivo expulsado, sino imperio invasor.

Conviene una observación metodológica antes de seguir. Una posible objeción dirá que Azazel pertenece a Levítico, asociado al código sacerdotal, mientras que el templo salomónico aparece en Reyes y Crónicas, con redacción y estratos textuales distintos. La objeción es legítima, y la respondemos así: el ensayo no afirma que el rito de Azazel se practicara exactamente del modo descrito en Levítico durante el periodo del Primer Templo. Lo que afirma es que la lógica conceptual centro/afuera, santidad/expulsión, está estructuralmente ligada a la economía de cualquier santuario centralizador. Levítico 16 ofrece la formulación más explícita de esa lógica; el Primer Templo es la institución que más densamente la pone en obra. La conexión, por tanto, no requiere coincidencia cronológica entre estratos; requiere coherencia funcional. Y esa coherencia es la que aquí interesa.

14. Reyes como análisis teológico-político de la monarquía

Los libros 1 y 2 de Reyes no son una crónica neutral. Son una interpretación teológica, política y moral de la historia de la monarquía israelita, escrita en gran medida bajo el peso de la catástrofe del 586 a. C. Esa interpretación tiene una clave de lectura clara: la fidelidad o infidelidad de los reyes al culto de Yahvé en su santuario legítimo —Jerusalén— determina el destino del pueblo. Esa clave organiza el libro entero. Cada rey recibe una evaluación —“hizo lo recto ante los ojos de Jehová” o “hizo lo malo ante los ojos de Jehová”—, y esa evaluación se mide por la actitud frente a los altos, frente a la idolatría y frente al santuario central.

Conviene reconocer la naturaleza editorial del libro. La crítica histórica desde Wellhausen hasta Cross ha mostrado que el conjunto Deuteronomio-Josué-Jueces-Samuel-Reyes forma una unidad teológica con una mano redaccional fuertemente coherente. Esa mano, llamada deuteronomista, evalúa la historia desde los criterios del Deuteronomio: un solo Dios, un solo santuario, una sola alianza. Los reyes que toleran los altos no quedan plenamente justificados aun cuando individualmente sean piadosos. Solo dos reyes, Ezequías y Josías, reciben aprobación inequívoca por sus reformas centralizadoras. La centralización del culto en Jerusalén, presupuesta como norma, organiza la evaluación entera.

16.1 La caída como horizonte hermenéutico

Reyes está escrito, al menos en su forma final, mirando hacia atrás desde la ruina. Su pregunta implícita es: ¿por qué cayó el reino? ¿Por qué el templo, levantado con tanta gloria, fue incendiado? La respuesta del libro es teológica antes que político-militar: cayó porque la dinastía no sostuvo la alianza. La sucesión de reyes, sus pecados, sus alianzas con dioses extranjeros, su tolerancia con los altos, su injusticia social, todo se acumula como prueba acusatoria. La destrucción del 586 a. C. no aparece como accidente militar sino como consecuencia teológica de un proceso largo. Esto da al libro su densidad moral pero también su potencial deformación: tiende a ver en cada derrota un castigo teológico y en cada victoria una bendición, lo cual simplifica la complejidad histórica.

16.2 La división del reino y el “pecado de Jeroboam”

1 Reyes 12 narra la división del reino tras la muerte de Salomón. Roboam, hijo de Salomón, escucha a sus consejeros jóvenes y endurece la política tributaria; las tribus del norte, lideradas por Jeroboam, se separan y forman el reino de Israel. Jeroboam, para evitar que sus súbditos sigan peregrinando a Jerusalén, instala dos becerros de oro, uno en Bet-el y otro en Dan, e instituye un sacerdocio independiente. Reyes evalúa esa decisión como pecado fundacional del reino del Norte, “el pecado de Jeroboam, hijo de Nabat, con que hizo pecar a Israel”. Esa fórmula recurrente atraviesa toda la evaluación de los reyes del Norte. Todos ellos, en mayor o menor grado, son juzgados por mantener los altares de Bet-el y Dan.

Esa evaluación tiene una clara densidad ideológica. Es la perspectiva de un redactor para quien la centralización en Jerusalén es la norma, y cualquier otro centro cultural es desviación. Desde un punto de vista histórico, los becerros de Jeroboam pueden haber sido tronos vacíos sobre los que se imaginaba la presencia de Yahvé, no representaciones idolátricas estrictas; la diferencia con los querubines del debir sería entonces más matizada de lo que el redactor quiere. Pero ese debate no anula el dato literario fundamental: para Reyes, la fidelidad al templo de Jerusalén es vara de medir. Cuanto más fielmente cumple un rey con esa fidelidad, mejor. Todo lo demás se subordina.

16.3 Profetas y reyes

Reyes incluye, además, a los profetas: Elías, Eliseo, Isaías, Jeremías. La voz profética introduce, dentro del libro, una crítica que el sistema templario por sí solo no pronunciaría. Los profetas denuncian la idolatría real, la injusticia social, las alianzas internacionales, los abusos del culto. Su denuncia no es ajena al templo; es, al contrario, su conciencia crítica. Jeremías 7, en particular, denunciará a quienes confían mecánicamente en el templo:

No fiéis en palabras de mentira, diciendo: Templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová es éste. Pero si mejorareis cumplidamente vuestros caminos y vuestras obras; si con verdad hicieréis justicia entre el hombre y su prójimo, y no oprimiereis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramareis la sangre inocente, ni anduviereis en pos de dioses ajenos para mal vuestro, os haré morar en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres para siempre. He aquí, vosotros confiáis en palabras de mentira, que no aprovechan. (RVR1960, Jeremías 7:4–8)

Este pasaje es decisivo para la lectura materialista del templo. La fórmula triple, “templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová”, denuncia una hipóstasis: la conversión del edificio en garantía mágica, separada de la justicia social. Jeremías exige que la fidelidad al templo se traduzca en fidelidad a las viudas, a los huérfanos, a los extranjeros y a la sangre inocente. Sin esa traducción, el templo se convierte en fetiche, y el fetiche no salva. Esta crítica interna, escrita poco antes del 586 a. C., anticipa la destrucción y le da sentido. El templo no cae porque Babilonia sea más fuerte; cae porque el sistema social que debía sostenerlo ha quedado vaciado.

16.4 La caída como cierre del libro

2 Reyes 24–25 narra el final. Joacim, Joaquín y Sedequías son los últimos reyes de Judá; las deportaciones se suceden; los babilonios sitian Jerusalén; el templo es saqueado e incendiado; los principales son llevados al exilio; el último rey es cegado tras presenciar el degüello de sus hijos. El libro termina con una nota tenue: el rey Joaquín, en exilio, recibe del rey de Babilonia un trato distinguido y se sienta a la mesa real (2 Reyes 25:27–30). Ese fragmento ha sido leído como un destello de esperanza dinástica: la línea davídica, aunque aplastada, no se extingue del todo. La historia deuteronomista termina, así, con una puerta apenas entreabierta hacia el futuro. La línea de David sobrevive en exilio. El templo, no.

15. Crónicas frente a Reyes: memoria litúrgica y relectura

Junto a Reyes, el canon hebreo conserva 1 y 2 Crónicas, una segunda historia de la monarquía israelita escrita varios siglos después, en pleno periodo postexílico. La diferencia entre ambas obras es de tono, de selección y de propósito. Reconocer esa diferencia es importante: no estamos ante dos crónicas del mismo evento, sino ante dos relecturas teológico-políticas de la historia.

Reyes, como hemos dicho, juzga la monarquía desde la ruina. Su tono dominante es el de la denuncia y el balance crítico. Crónicas, en cambio, escribe para una comunidad que regresó del exilio, que reconstruye el templo, que reorganiza el sacerdocio y que necesita sostener su identidad sin el aparato monárquico independiente. Su tono dominante es litúrgico, idealizador y reconstructor. Crónicas omite, con notable consistencia, los pasajes negativos de la vida de David —no aparece, por ejemplo, el episodio de Betsabé— y pone en cambio un énfasis fuerte en los preparativos davídicos para la construcción del templo, en la organización de los levitas, en los cantores, en los porteros y en las disposiciones culturales.

17.1 La idealización davídica y salomónica

En 1 Crónicas 22, 28 y 29, David aparece como el organizador anticipado del templo: reúne materiales en abundancia, redacta planos según indicación divina, instituye los turnos de los levitas, encarga a Salomón el cumplimiento. Esa imagen, sin contradecir a Reyes, lo amplía y lo enfoca distinto. David ya no es solo el rey que no pudo construir; es el rey que preparó la construcción. La continuidad entre David y Salomón se intensifica. La omisión de las sombras davídicas coloca a David en función liturgo-fundacional. No es engaño; es selección con propósito específico: una comunidad postexílica necesita modelos limpios para reorganizar su culto.

Salomón, en Crónicas, es presentado casi exclusivamente desde su función de constructor. La caída final, las setecientas mujeres, la idolatría de los últimos años, son tratadas con notable contención. El rey ideal de Crónicas es el que erige, dedica y sostiene el templo. El énfasis en lo cultural desplaza la dimensión política conflictiva. Esto no es defecto; es función. Crónicas no escribe para evaluar la monarquía con vistas a entender su caída, sino para sostener la liturgia con vistas a reorganizar la identidad postexílica.

17.2 Levitas, cantores y memoria cultural

Una particularidad de Crónicas es su atención sostenida a los levitas y, dentro de ellos, a los cantores y porteros. 1 Crónicas 15–16 describe minuciosamente la organización de los cantores que acompañan al Arca; 1 Crónicas 23–26 detalla los turnos de los levitas, los porteros, los músicos y los oficios sagrados. Esta atención no es secundaria. Para una comunidad que regresa del exilio sin monarquía propia, la institución central que subsiste es el templo y, dentro del templo, el sacerdocio y el levitado. El énfasis cronístico en la organización levítica es, por tanto, un programa político: la identidad de Israel postexílico se reconstruye en torno al culto y a sus oficios.

17.3 Dos memorias del templo

Reyes y Crónicas ofrecen, así, dos memorias del Primer Templo. Reyes lo evoca para explicar por qué cayó. Crónicas lo evoca para sostener al Segundo Templo en su continuidad simbólica con el primero. Las dos memorias son legítimas y complementarias. Una crítica que se quedara solo con Reyes leería el Primer Templo como gran fracaso institucional. Una memoria que se quedara solo con Crónicas leería el Primer Templo como modelo intemporal de culto. La verdad teológica del fenómeno surge de mantener ambas perspectivas en tensión: el templo fue institución crítica de la fidelidad histórica de Israel, y a la vez patrón cultural que el judaísmo posterior nunca dejó de reapropiar.

Esta doble memoria es relevante para nuestra hipótesis. Si solo se leyera Reyes, el templo sería tomado como aparato político-teológico fracasado. Si solo se leyera Crónicas, el templo sería tomado como liturgia ideal. La articulación de ambas obras impide reducciones: el templo fue, simultáneamente, institución histórica frágil y modelo cultural perdurable. Esa doble cara es justamente la que el materialismo filosófico permite pensar sin paradoja: las instituciones históricas, por ser materiales y operatorias, son frágiles; pero, por producir cierre operatorio durante el tiempo en que funcionan, dejan formas culturales que sobreviven a su propio sustrato físico.

16. Los salmos como política de la memoria

Los salmos no son únicamente oraciones individuales. Son tecnologías de memoria colectiva, sostenidas por la liturgia del templo, que cantan lo que el santuario instituye. La voz de David, real o atribuida, se prolonga en una larga tradición de salmos davídicos que alimentan la oración cotidiana, las grandes fiestas y, después de la destrucción, la oración del exilio. Si el templo fija la presencia en piedra, los salmos la fijan en palabra. Esa fijación verbal, capaz de viajar fuera del edificio, será decisiva cuando el edificio caiga.

18.1 Salmos del rey y salmos del pueblo

El Salmo 23 es probablemente el más conocido. “Jehová es mi pastor; nada me faltará” (RVR1960, Salmo 23:1). Lo notable de este salmo, además de su fuerza poética, es la inversión que opera: el rey, que en otros pasajes es pastor del pueblo, aquí se reconoce oveja de Yahvé. La majestad real se subordina al pastoreo divino. Esa inversión, repetida en variaciones a lo largo del Salterio, recuerda que la monarquía israelita, aun cuando se autopresente como ungida, sabe situarse como dependencia. La voz que canta no es la voz que reina; es la voz que pide, espera, agradece.

El Salmo 24 funciona en cambio como liturgia de entrada al santuario:

Alzad, oh puertas, vuestras cabezas, y alzaos vosotras, puertas eternas, y entrará el Rey de gloria. ¿Quién es este Rey de gloria? Jehová el fuerte y valiente, Jehová el poderoso en batalla. (RVR1960, Salmo 24:7–8)

Conviene leer este salmo en su escenario probable: una procesión que sube al monte de Sion, el Arca o la imagen del trono divino acompañando a la comitiva, las puertas del templo abriéndose ritualmente. El salmo dramatiza la entrada de Yahvé en su casa. Es liturgia y, al mismo tiempo, propaganda dinástica: confirma que Jerusalén es el lugar donde el Rey de gloria entra. La densidad poético-política es típica de los salmos del Sion.

El Salmo 51, ya mencionado en relación con David, sostiene la voz penitencial. El Salmo 110, brevísimo, pone en boca del rey una palabra del oráculo: “Jehová dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies” (RVR1960, Salmo 110:1). Este versículo recibe en el judaísmo posterior y

especialmente en el Nuevo Testamento una larga lectura mesiánica. El “mi Señor” del oráculo se interpretará como rey ungido, mesías, hijo de David, y eventualmente como Cristo en la cristología. La línea va desde el salmo davídico hasta los discursos de Pedro en Hechos 2 y la exégesis de Hebreos 1. Es una de las pruebas más claras de cómo los salmos producen, durante siglos, recepciones que ningún edificio puede contener.

18.2 Salmos de Sion

Los Salmos 122 y 132 constituyen, junto al 24, la tradición de los salmos de Sion: cantos a Jerusalén como ciudad santa, al templo como casa de Yahvé, a la dinastía davídica como elegida.

Yo me alegré con los que me decían: A la casa de Jehová iremos. Nuestros pies estuvieron dentro de tus puertas, oh Jerusalén [...] Pedid por la paz de Jerusalén; sean prosperados los que te aman. (RVR1960, Salmo 122:1–2, 6)

El Salmo 132, por su parte, recuerda la promesa hecha a David: “Por amor de David tu siervo no vuelvas de tu ungido el rostro. [...] Allí haré retoñar el poder de David; he dispuesto lámpara a mi ungido” (RVR1960, Salmo 132:10, 17). La conexión entre templo, ciudad y dinastía no podría ser más explícita. Los salmos de Sion sostienen el sistema entero: el templo es la casa de Yahvé, Jerusalén es la ciudad de la presencia, David es el ungido cuya línea no se apaga.

18.3 Salmos del exilio

Pero el Salterio también guarda los salmos del exilio. El Salmo 137 es la pieza más célebre:

Junto a los ríos de Babilonia, allí nos sentábamos, y aun llorábamos, acordándonos de Sion. Sobre los sauces en medio de ella colgamos nuestras arpas. Y los que nos habían llevado cautivos nos pedían que cantásemos, y los que nos habían desolado nos pedían alegría, diciendo: Cantadnos algunos de los cánticos de Sion. ¿Cómo cantaremos cántico de Jehová en tierra de extraños? (RVR1960, Salmo 137:1–4)

Este salmo, escrito desde el exilio, da voz al duelo. Las arpas cuelgan en los sauces, símbolo de la liturgia interrumpida. Los captivos piden cantos de Sion como burla; los exilados se niegan, no porque no recuerden, sino precisamente porque recuerdan. El templo, antes lugar de canto, es ahora lugar de silencio. La memoria

del templo se conserva como dolor, no como gloria. El Salmo 74 describe la profanación del santuario en términos crudos: “Han prendido fuego a tu santuario, han profanado el tabernáculo de tu nombre, derribándolo a tierra” (RVR1960, Salmo 74:7). Estos salmos posteriores muestran que el Salterio no es libro triunfalista: incluye el lamento, la oscuridad, la pregunta sin respuesta.

18.4 La voz que sobrevive al edificio

La hipótesis que aquí defiende es la siguiente: David deja una voz que Salomón convierte en espacio. La voz davídica funda salmos; el espacio salomónico funda templo. Cuando el espacio cae, la voz permanece. Esa permanencia es lo que hace posible la oración judía postexílica, la sinagoga, la oración litúrgica cristiana. Los salmos transportan, sin necesidad de altar, el repertorio fundamental del culto: alabanza, súplica, lamento, acción de gracias, imprecación, confesión. La materialidad del Salterio es la del texto memorizable, repetible, transmisible. Esa materialidad ligera —un texto— sobrevive al asedio. La materialidad pesada —un edificio— no. Por eso el cantar de los salmos es la lección operatoria de cómo una institución puede reconfigurar su sustrato sin perder su sentido.

Esta observación tiene implicaciones para el argumento general. La filosofía materialista de la religión, a veces caricaturada como aplastamiento de lo simbólico bajo lo físico, se enriquece aquí. Hay materialidades de distinta densidad. Las piedras pesan; los textos también pesan, pero su peso es de otro orden. Cuando un sistema cultural articula sus piedras con sus textos, cuando hay templo y hay salmos, el sistema se vuelve más resistente a la pérdida material. La destrucción del templo no extingue la liturgia porque el Salterio carga con buena parte de ella. El Israel posexílico será, en sentido estricto, un Israel del libro: la Torá, los profetas y los salmos sustituyen, sin reemplazar del todo, la centralidad del santuario.

17. La fractura política: impuestos, trabajo y división del reino

Conviene volver a Salomón, ahora desde su otra cara. La inteligencia salomónica, brillante en su capacidad de cierre, tuvo costos sociales que el texto bíblico no oculta. El esplendor cultural y palaciego se sostuvo sobre tributos, leva laboral y alianzas internacionales pesadas. Esa carga, acumulada durante cuatro décadas, dejó al reino en condiciones de ruptura tras la muerte del rey.

1 Reyes 11 narra el final de Salomón con un tono de balance crítico. El rey ama a muchas mujeres extranjeras —“setecientas mujeres reinas y trescientas concubinas”, cifra hiperbólica pero significativa—, y ellas inclinan su corazón hacia otros dioses. El templo, casa de Yahvé, convive con altares construidos por el mismo Salomón en colinas próximas para Quemus, Moloc y Astoret. Esa convivencia, narrada con explícita reprobación, marca una contradicción interna del proyecto: el rey que centralizó el culto de Yahvé en Jerusalén toleró, a su lado, la dispersión de cultos extranjeros por motivos de alianza dinástica. La sabiduría del cierre, llevada al extremo de la diplomacia matrimonial, abrió paso a la apertura sincretista.

1 Reyes 12 narra la fractura. Tras la muerte de Salomón, su hijo Roboam acude a Siquem para ser proclamado rey. Las tribus del norte le presentan una demanda explícita: que aligere el yugo que Salomón había puesto sobre ellas. Roboam consulta primero a los ancianos, que le aconsejan ceder; luego a los jóvenes que se habían criado con él, que le aconsejan endurecer; y elige el camino duro. La frase que dirige al pueblo es brutal: “Mi padre os cargó de pesado yugo, mas yo añadiré a vuestro yugo; mi padre os castigó con azotes, mas yo os castigaré con escorpiones” (RVR1960, 1 Reyes 12:11). Esa respuesta produce la ruptura inmediata. Las diez tribus del norte se separan y proclaman rey a Jeroboam. El reino unido se parte en dos.

Esa narración deja constancia explícita de un dato político elemental: el sistema salomónico funcionaba sobre una presión tributaria y una leva laboral que el norte sentía como yugo. La construcción del templo y del palacio, las alianzas con Tiro y Egipto, los carros y caballos, el ejército profesional, todo eso costaba. El costo se trasladaba a las tribus en impuestos y trabajo forzado. Mientras el carisma

salomónico mantuvo la legitimidad, el sistema aguantó. Cuando esa legitimidad se transmitió a un sucesor sin la inteligencia operatoria del padre, el sistema reventó.

Esta lectura plantea una pregunta incómoda: ¿fue Salomón sabio o fue también el arquitecto de la fractura posterior? La respuesta honesta es: ambas cosas. La Biblia misma preserva esa ambivalencia. Reyes lo idealiza como rey sabio en sus comienzos y lo critica con dureza en su declive. Crónicas suaviza las críticas pero no las suprime del todo. El texto bíblico sostiene la doble verdad: la jojmá salomónica produjo un cierre real —templo, justicia, diplomacia, comercio—, y a la vez sembró las condiciones de la ruptura —tributos pesados, alianzas idolatrizantes, división tribal—. La sabiduría no es vacuna contra el desbordamiento. Una inteligencia que cierra puede, llevada al exceso, ahogar el campo que ordena.

Filosóficamente, esto pone un límite a cualquier romance del cierre. El cierre operatorio es valioso, pero no infinito. Toda institución que opera con éxito acumula tensiones que pueden estallar. La jojmá administrativa no es lo mismo que la prudencia política de largo plazo. Salomón sabe juzgar entre dos mujeres, sabe pactar con Hiram, sabe dimensionar el deber, sabe organizar los doce gobernadores. Pero, al final de su reinado, no acierta en lo más decisivo: equilibrar el costo del esplendor con la capacidad de carga del pueblo. La inteligencia que cierra pierde dimensión política cuando ignora el sustrato social del cierre.

Conviene una observación sobre la lectura materialista. Reducir la división del reino a “castigo divino por la idolatría salomónica” es lectura teológica plausible pero analíticamente pobre. El materialismo filosófico permite ver la división como producto histórico de una ecuación material desequilibrada: tributos crecientes, leva creciente, descontento norteño, coyuntura geopolítica favorable a la separación, falta de tacto del sucesor. Esa lectura no contradice la lectura teológica del libro de Reyes; la complementa. El texto bíblico mismo, en su honestidad, registra la queja por el yugo y la respuesta dura del rey. La denuncia teológica de la idolatría y la denuncia política del tributo coexisten en el texto. Solo una hermenéutica empobrecedora elegiría una y borraría la otra.

18. La destrucción del Primer Templo: 586 a. C., Babilonia y el colapso del centro

Llegamos al núcleo del argumento. Si el Primer Templo fuese leído solo en su construcción y consagración, podría aparecer como gran cierre exitoso del proyecto monárquico israelita: David lo prepara, Salomón lo levanta, la nube lo llena, el sacerdocio oficia, los salmos lo cantan. Pero esa lectura sería incompleta y, sobre todo, sería filosóficamente engañosa. El Primer Templo, leído en serio, no se entiende sin su destrucción. La caída del 586 a. C. no es epílogo: es momento estructural. Lo que el templo es se revela en su modo de caer.

20.1 Contexto histórico

A finales del siglo VII a. C., el imperio asirio, que había dominado el Cercano Oriente durante dos siglos y había arrasado el reino de Israel del norte en 722/721 a. C., entra en decadencia. La caída de Nínive en 612 a. C. es el signo del cambio de potencia hegemónica. En el vacío dejado por Asiria, el imperio neobabilónico, bajo Nabopolasar y luego su hijo Nabucodonosor II, asciende rápidamente. La batalla de Carquemis en 605 a. C. consolida la hegemonía babilónica sobre Siria-Palestina. Egipto, debilitado, deja de poder proteger a sus aliados. Judá, pequeño reino entre dos potencias, se encuentra en posición precaria.

Joacim de Judá oscila entre la sumisión a Babilonia y los intentos de aliarse con Egipto. Su sucesor Joaquín reina apenas tres meses antes de rendirse a los babilonios en 597 a. C.; es deportado a Babilonia junto con la elite militar, los artesanos y los oficiales. Esta primera deportación, narrada en 2 Reyes 24:10–17, es ya una herida grave: el rey de Judá, los altos funcionarios y los técnicos de la corte son llevados a Babilonia. Sedeqías, instalado por los babilonios, intentará otra alianza con Egipto contra Babilonia. El cálculo será fatal.

20.2 El sitio y la destrucción

En 588 a. C., Nabucodonosor sitia Jerusalén. El asedio dura casi dos años. La ciudad sufre hambre extrema; los profetas Jeremías y Ezequiel —el primero en Jerusalén, el segundo entre los exiliados de la primera deportación— insisten en que la rendición es el único camino, que la resistencia es teológicamente injustificada, que Yahvé no defenderá la ciudad por la sola fuerza del templo. Sus palabras son

recibidas como traición. En el verano del 586 a. C., los babilonios penetran las murallas. Sedequías intenta huir; es capturado cerca de Jericó; sus hijos son degollados ante sus ojos antes de que lo cieguen y lo lleven encadenado a Babilonia. El relato, en 2 Reyes 25:6–7, es escueto y brutal. Pocas semanas después, Nabuzaradán, capitán de la guardia babilónica, entra en la ciudad y la incendia. El texto bíblico es preciso:

Quemó la casa de Jehová, y la casa del rey, y todas las casas de Jerusalén; y todas las casas de los principales quemó a fuego. Y todo el ejército de los caldeos que estaba con el capitán de la guardia, derribó los muros alrededor de Jerusalén. (RVR1960, 2 Reyes 25:9–10)

El templo arde. El palacio arde. Las casas de los principales arden. Los muros caen. Los utensilios de bronce —incluidas las columnas Jaquín y Boaz, el mar de bronce, los carros y los implementos rituales— son llevados a Babilonia. La población restante, salvo los más pobres, es deportada en oleadas sucesivas. La élite religiosa, civil y militar de Judá pasa a vivir en territorio babilónico. La monarquía davídica deja de tener trono efectivo. Jerusalén queda reducida a ruinas. La provincia se administra desde Mizpa por un gobernador no davídico, Gedalías, hasta que también él es asesinado.

20.3 Crisis de la presencia divina

Pero el incendio del templo no es solo evento militar. Es crisis teológica. El santuario donde la nube había llenado la casa, donde la gloria de Yahvé había hecho imposible el servicio sacerdotal, donde el Arca había sido depositada bajo querubines de oro, ha sido reducido a cenizas. ¿Dónde habita ahora Yahvé? ¿Sigue viva la alianza? ¿Es Marduk, dios de Babilonia, más poderoso que Yahvé? Estas preguntas atraviesan los textos del exilio. El Salmo 74 las grita: “¿Hasta cuándo, oh Dios, nos afrentará el angustiador? ¿Ha de blasfemar el enemigo perpetuamente tu nombre? [...] Han prendido fuego a tu santuario, han profanado el tabernáculo de tu nombre” (RVR1960, Salmo 74:10, 7). Lamentaciones, atribuida a Jeremías, dedica cinco capítulos al duelo: Jerusalén “se sienta sola, la ciudad populosa” (Lamentaciones 1:1).

Ezequiel, profeta deportado en 597 a. C., responde con una visión que merece atención. En Ezequiel 8–11, el profeta ve, primero, la idolatría que se cometía en el propio templo: imágenes paganas en sus muros, mujeres llorando a Tamuz, hombres

adorando al sol. Y luego ve la gloria de Yahvé, kabod, abandonando el templo. La presencia divina, que había llenado la casa el día de la dedicación, se levanta del santuario, se traslada al monte que está al oriente de la ciudad y se va. Esa visión, deliberadamente paradójica, dice algo importante: Yahvé no es derrotado por Marduk; abandona Jerusalén antes de la destrucción. La caída del templo es consecuencia, no causa, del retiro de la presencia. Esa lectura preserva la soberanía de Yahvé al precio de aceptar la culpa del pueblo.

20.4 La crítica jeremiana al fetichismo templario

Ya hemos citado Jeremías 7. Conviene volver allí. La denuncia profética de la confianza mecánica en el templo —“templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová”— es la pieza más rigurosa que el propio texto bíblico ofrece para entender por qué el edificio cayó. El templo no fue capaz, por sí mismo, de garantizar la salvación de Jerusalén porque las operaciones que lo sostenían socialmente — justicia, defensa del huérfano y la viuda, abstención de la idolatría, no derramamiento de sangre inocente— habían sido vaciadas. La carcasa cultural permanecía, pero su tejido material se había deteriorado. Jeremías denuncia exactamente lo que el materialismo filosófico permitiría reconstruir: la estabilidad operatoria del templo dependía de prácticas reales —administrativas, judiciales, sociales— sin las cuales el edificio se convertía en cáscara. La sentencia es punitiva, sí, pero también analítica: el cierre se rompió porque las operaciones que lo sostenían se habían roto antes.

20.5 El templo se vuelve texto

La consecuencia paradójica de la destrucción es lo que aquí se quiere subrayar. Mientras el templo existió como edificio, organizó sacrificios, peregrinaciones, calendarios y oraciones. Una vez destruido, se convirtió en otra cosa: en texto, en memoria, en horizonte escatológico. La narración de su construcción y de su destrucción, conservada en los libros de Reyes, recibió una intensa elaboración redaccional precisamente durante el exilio. Levítico, con su detallada descripción del culto, fue reorganizado para preservar la gramática ritual en ausencia de templo. Los Salmos del Sion, antes liturgia, se volvieron memoria ardiente. Ezequiel 40–48 dibujó un templo restaurado, ideal, con dimensiones simétricas y una fuente que mana del umbral, y se convirtió en patrón visionario para

el judaísmo posterior. La pérdida del edificio físico produjo una intensificación textual. Lo que ya no se podía hacer en piedra se hizo en pergamino.

Esta es una de las lecciones filosóficas más densas de la destrucción del Primer Templo. Una institución material, cuando pierde su sustrato físico principal, no necesariamente desaparece: puede transformarse en otro tipo de materialidad. La materialidad del libro, del estudio, de la oración litúrgica, de la sinagoga embrionaria, será la materialidad del judaísmo postexílico. La forma cambia; la función sobrevive con metamorfosis. Esto no es espiritualización: es traslado de soporte. La religión bíblica no se vuelve “más espiritual” tras el 586 a. C.; cambia su gramática material.

20.6 La pregunta abierta

Queda, sin embargo, una pregunta que la propia destrucción deja abierta. Si el templo fue dispositivo central durante cuatrocientos años y su pérdida, lejos de extinguir la religión de Israel, abrió la posibilidad del judaísmo del libro, ¿hasta qué punto era el templo realmente necesario? La pregunta es deliberadamente provocadora. La respuesta más honesta es: el templo fue históricamente necesario, no metafísicamente necesario. Hizo posible una forma específica de religión —la del culto centralizado, el sacerdocio organizado, el sacrificio diario, el gran calendario litúrgico— que resultó ser lo que aquella sociedad antigua necesitaba para sostener su alianza. Cuando esa forma se hizo imposible, otra forma —la del libro, la oración y la sinagoga— pudo emerger porque el templo había producido, durante siglos, los textos, las oraciones y los hábitos que esa nueva forma requería. La necesidad histórica no es necesidad eterna. Pero tampoco es contingencia trivial. El templo no era opcional: era la institución posible en ese momento. Su destrucción no la canceló; la transformó.

19. ¿Falló el cierre salomónico?

Aquí debe formularse, con toda crudeza, la objeción más fuerte que puede dirigirse al argumento desarrollado hasta ahora. Si el templo fue una operación de cierre operatorio, y ese cierre fue destruido por Babilonia, entonces el cierre fracasó. Y si fracasó, ¿no significa eso que era falso desde el principio, una mera ilusión política sostenida por una teología equivocada? La objeción es seria y merece una respuesta articulada.

La respuesta pasa por aclarar qué se entiende por cierre. En el sentido fuerte que algunas teologías dieron al templo —el de garantía absoluta, el de presencia inquebrantable, el de salvación automática— el cierre, en efecto, fracasó. Babilonia mostró que el edificio podía caer y, al caer, llevarse consigo cualquier promesa absolutizada de protección. Si alguien creyó que el templo era cárcel mágica de Yahvé y, por tanto, defensa infalible de Jerusalén, su creencia fue refutada. Jeremías ya lo había denunciado.

Pero el cierre operatorio, en el sentido más sobrio que aquí se ha trabajado, no es eternidad metafísica sino estabilidad histórica articulada. El templo produjo una estabilidad operatoria real durante varios siglos. Hizo posible la centralización del culto, el funcionamiento de un sacerdocio organizado, la composición y transmisión de un repertorio litúrgico, la construcción de una identidad nacional alrededor de Sion. Esa estabilidad fue real, no ilusoria. Las operaciones que el templo permitió ocurrieron efectivamente. La gente peregrinó, sacrificó, oró, cantó, fue juzgada y enterró a sus muertos durante siglos en relación con ese centro. La realidad de esas operaciones no se anula porque el edificio acabara cayendo.

Lo que la destrucción enseña es que el cierre dependía de condiciones históricas concretas: la existencia del reino, la fidelidad cultual, la fortaleza militar, la coyuntura geopolítica, la legitimidad social del sacerdocio, la sostenibilidad económica del sistema tributario, la red de alianzas internacionales, la justicia interna del cuerpo social. Cuando esas condiciones se rompieron —cuando la geopolítica favoreció a Babilonia, cuando la idolatría real se mezcló con el culto, cuando la corrupción social vació la justicia—, el cierre se abrió. La destrucción no muestra que el templo no funcionara; muestra que funcionaba históricamente, no mágicamente.

Esta distinción tiene consecuencias filosóficas considerables. Una crítica antirreligiosa simplista podría decir: el templo cayó, luego no era nada. Una apologética devota simplista podría decir: el templo cayó solo por culpa del pueblo, mientras él permaneció eternamente válido. Las dos lecturas comparten un mismo error: tratar el templo como sustancia, no como institución compuesta. La lectura materialista, en cambio, distingue dos cosas. Primera, la realidad operatoria del templo durante el tiempo en que sus condiciones se sostuvieron. Segunda, la fragilidad histórica de cualquier institución, también de la sagrada. Ambas cosas son simultáneamente verdaderas. El templo fue cierre real; ese cierre fue frágil; su ruina muestra el carácter histórico de su funcionamiento.

Hay una metáfora útil. Una represa que contiene un río durante décadas no es un fraude porque, al cabo de un siglo, una crecida extrema acabe rompiéndola. Mientras estuvo en pie, contuvo un río real. Su ruptura no anula el agua que retuvo; muestra los límites de su diseño. El templo fue, en este sentido, represa cultural. Mientras sostuvo la presencia organizada de Yahvé en Jerusalén, organizó la vida religiosa de Israel. Cuando las condiciones lo desbordaron, se rompió. Esa ruptura no convierte al templo en farsa; lo convierte en institución histórica.

Por eso la tesis del ensayo se puede formular así: el Primer Templo fue un cierre frágil. Su ruina no cancela su sentido; lo revela. La revelación es que ningún cierre institucional, por más cargado de sentido teológico, puede sustituir las condiciones materiales —políticas, económicas, sociales, éticas— que lo hacen posible. Cuando esas condiciones se vacían, el cierre se rompe. La consecuencia para la teología y para la política sigue siendo válida: la fidelidad a un edificio sagrado exige la fidelidad al tejido social que lo sostiene. El templo, separado de la justicia, se convierte en cáscara; y la cáscara, ante la primera tormenta seria, cae.

20. Segundo Templo y reconfiguración de la presencia

Hacia 539/538 a. C., el imperio neobabilónico cae ante Ciro de Persia. El nuevo poder hegemónico aplica una política religiosa marcadamente distinta: en lugar de deportar y centralizar cultos en Babilonia, autoriza el regreso de las poblaciones desplazadas y la reconstrucción de sus santuarios locales. El llamado edicto de Ciro, recogido en Esdras 1 y, con variaciones, en el cilindro de Ciro hallado en Babilonia, permite a los judíos exiliados volver a Jerusalén y reconstruir el templo. Comienza así el periodo del Segundo Templo, que durará hasta su destrucción por las legiones romanas en el año 70 d. C.



22.1 Reconstrucción y limitaciones

El regreso es lento y la reconstrucción difícil. Esdras y Nehemías narran resistencias internas, oposición de los pueblos vecinos, dificultades económicas, conflictos sobre matrimonios mixtos, debates sobre la pureza de la comunidad. La consagración del Segundo Templo, hacia 515 a. C., bajo Zorobabel, descendiente de David, no recupera el esplendor del primero. Hageo y Zacarías exhortan al pueblo a

continuar la obra; los más ancianos, que habían visto el primer templo, lloran al ver la modestia del segundo (Esdras 3:12).

Hay un dato decisivo: el Segundo Templo no contiene el Arca. La pieza que había sido el corazón del Lugar Santísimo del primer templo no se reconstruye. El debir queda vacío. Esa vacancia es, paradójicamente, teológicamente densa. La presencia divina, que en el Primer Templo se alojaba sobre los querubines del Arca, ahora se simboliza por la propia ausencia. El Segundo Templo continúa la institución cultural, pero sobre un signo de presencia distinto: el lugar vacío. Algunos comentaristas rabínicos posteriores leerán esa vacancia como signo de la presencia que excede toda forma; otros, como pérdida que espera reparación.

22.2 Herodes y el monumental

A finales del siglo I a. C., Herodes el Grande emprende una reconstrucción monumental del Segundo Templo. La obra dura décadas. Cuando se completa, el complejo herodiano es, por su tamaño y su esplendor, comparable a las grandes plataformas religiosas del mundo helenístico-romano. Los muros de contención de la explanada, todavía visibles parcialmente en el actual Muro de las Lamentaciones, dan medida del proyecto. La paradoja es notable: el Segundo Templo más espléndido es construido por Herodes, rey idumeo y vasallo de Roma, no por un descendiente directo de David. La continuidad dinástica se ha disuelto en favor de una continuidad institucional sostenida por el sacerdocio.

22.3 La nueva geografía de la presencia

Junto al Segundo Templo, en este periodo, se desarrollan otras instituciones que reorganizan la vida religiosa judía. La sinagoga emerge como espacio comunitario de oración, lectura de la Torá y enseñanza, descentralizando la liturgia. La consolidación del canon bíblico, la traducción al griego en la Septuaginta, la formación de movimientos diversos —fariseos, saduceos, esenios, zelotes—, la diáspora extendida por Egipto, Asia Menor y Babilonia, todo esto reconfigura la geografía de la presencia. La pregunta del exilio —cómo sostener la alianza cuando el centro está dañado— se responde, durante el Segundo Templo, con un sistema de redundancia: hay templo, pero también hay sinagogas; hay sacrificios, pero también hay estudio; hay sacerdocio, pero también hay rabbis emergentes. Cuando el

Segundo Templo caiga en 70 d. C., esa redundancia será lo que permita al judaísmo sobrevivir como religión del libro.

Esta secuencia es importante para el argumento del ensayo. La pérdida del Primer Templo enseñó a Israel a no depositar todo el peso de la alianza en un solo sustrato material. La construcción del Segundo Templo restauró parte del culto sin recuperar el Arca. Las nuevas instituciones —sinagoga, canon, sacerdocio internacionalizado, comunidad diaspórica— diversificaron los soportes de la presencia. Cuando Roma destruyó Jerusalén en 70 d. C., ya existía un sistema redundante capaz de absorber la pérdida. El judaísmo posttemplo es resultado de esa larga aprendiendo: la reconfiguración de la presencia no nace en un día, ni con una sola catástrofe.

Atelier Velázquez

21. Nuevo Testamento: Jesús, templo y cumplimiento

En el siglo I d. C., todavía con el Segundo Templo de Herodes en pie, los textos del Nuevo Testamento elaboran una relectura cristológica de la lógica templaria. No se trata de un sermón ni de una apologética; se trata, para los fines de este ensayo, de un análisis del modo en que el lenguaje del templo es desplazado, no abolido, por las primeras comunidades cristianas. La línea que se ha venido trazando — tabernáculo, templo, exilio, segundo templo— recibe en el Nuevo Testamento una nueva inflexión.

23.1 El cuerpo como templo (Juan)

Juan 2:13–22 narra el episodio de Jesús expulsando a los cambistas del templo. La frase más importante para el argumento, sin embargo, no es la denuncia del comercio sino la respuesta de Jesús cuando los judíos le piden una señal:

Respondió Jesús y les dijo: Destruid este templo, y en tres días lo levantaré.

Dijeron luego los judíos: En cuarenta y seis años fue edificado este templo, ¿y tú en tres días lo levantarás? Mas él hablaba del templo de su cuerpo. (RVR1960, Juan 2:19–21)

El narrador joánico identifica explícitamente el templo del que habla Jesús como su cuerpo. La operación es teológicamente audaz: el santuario no es ya el edificio herodiano sino el cuerpo del Mesías. La presencia que durante el Primer Templo había sido localizada en el debir, en la nube, sobre los querubines, queda ahora vinculada a una persona concreta. Esa identificación no anula el templo histórico de Jerusalén; lo desplaza. La lógica del santuario —lugar donde habita la presencia— se traslada a una corporeidad mesiánica. Filosóficamente, esto opera una transformación del soporte material: del edificio al cuerpo. La presencia divina, que en el Primer Templo se localizaba en piedra y oro, en Juan se localiza en carne crucificada y resucitada.

23.2 El sacerdote, la víctima y el mediador (Hebreos)

La Epístola a los Hebreos, probablemente escrita poco antes o después del 70 d. C., desarrolla con mayor extensión la relectura cristológica del culto. Su argumento central, en los capítulos 9 y 10, es que Cristo cumple las tres figuras del sistema sacrificial veterotestamentario: es sumo sacerdote, es víctima y es mediador. El autor

compara minuciosamente el rito del Día de la Expiación —entrada del sumo sacerdote al Lugar Santísimo, sangre del macho cabrío, repetición anual— con el sacrificio único de Cristo:

Pero estando ya presente Cristo, sumo sacerdote de los bienes venideros, por el más amplio y más perfecto tabernáculo, no hecho de manos, es decir, no de esta creación, y no por sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por su propia sangre, entró una vez para siempre en el Lugar Santísimo, habiendo obtenido eterna redención. (RVR1960, Hebreos 9:11–12)

La fórmula “una vez para siempre” es el núcleo retórico del argumento. El sistema sacrificial del Primer y del Segundo Templo se caracterizaba por la repetición ritual: cada año, el Yom Kippur; cada día, los sacrificios diarios. Esa repetición es leída por Hebreos como signo de inacabamiento: si el rito hubiera sido suficiente, no habría sido necesario repetirlo. El sacrificio único de Cristo, en cambio, cierra la economía sacrificial. La repetición ritual queda sustituida por una entrega definitiva. La estructura del argumento es típicamente cristiana: no abolición del culto judío, sino cumplimiento que clausura su carácter repetitivo.

Hebreos no es indiferente al detalle del sistema sacrificial; al contrario, lo presupone con precisión. El argumento solo funciona si el lector conoce la diferencia entre el Lugar Santo y el Lugar Santísimo, la función del sumo sacerdote, la sangre del macho cabrío, el velo, la mesa de los panes, el candelabro. La cristología de Hebreos es una cristología templaria: piensa a Cristo a través del lenguaje del santuario. Sin templo, sin sacerdocio, sin sangre, sin velo, este lenguaje sería inentendible. La materialidad cultural del Primer Templo es presupuesta por la cristología cristiana, aun cuando esta cristología afirme su superación.

23.3 La ciudad sin templo (Apocalipsis)

El último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis, ofrece la imagen escatológica decisiva. En la visión de la nueva Jerusalén, capítulo 21, Juan describe una ciudad de proporciones cósmicas, con muros de jaspe y calles de oro. Y entonces escribe:

Y no vi en ella templo; porque el Señor Dios Todopoderoso es el templo de ella, y el Cordero. (RVR1960, Apocalipsis 21:22)

La fórmula es deliberadamente paradójica. La ciudad escatológica no tiene templo, no porque la presencia haya desaparecido, sino porque la presencia ya no necesita localización particular: el propio Dios y el Cordero son el templo. La distinción entre santuario y resto, entre dentro y fuera, entre lugar de presencia y lugar de profanidad, se disuelve. La ciudad entera es santuario, o más exactamente: la presencia divina, que el Primer Templo localizaba, se ha generalizado en la nueva creación.

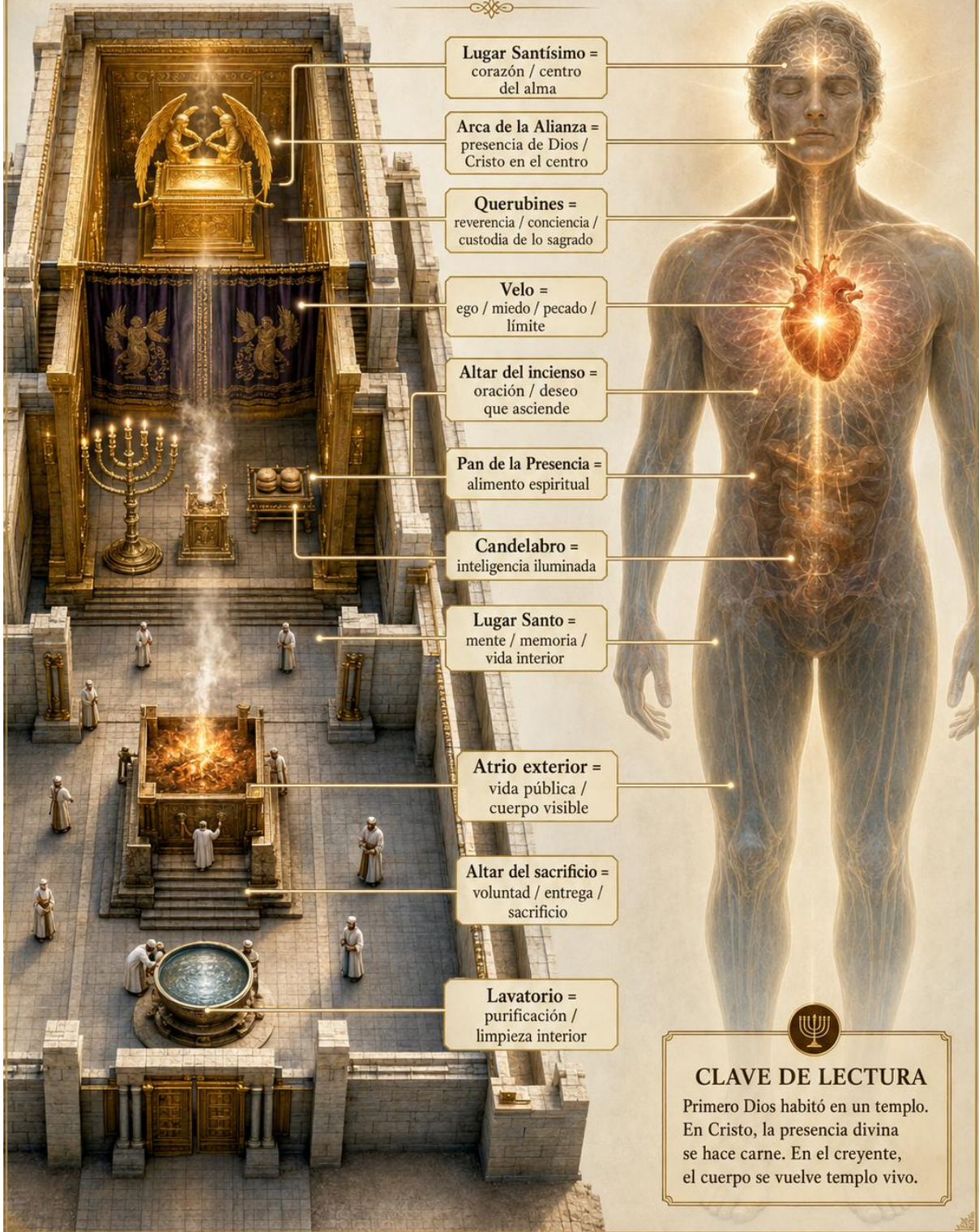
Este es el extremo último del desplazamiento. La cadena de figuras que el ensayo ha venido siguiendo —presencia móvil del Arca en el desierto, presencia arquitectónica del Primer Templo, presencia textual durante el exilio, presencia del Segundo Templo, presencia corporal cristológica— culmina en una presencia escatológica sin templo. La lógica es coherente. Cada paso de la cadena ha disminuido la dependencia de un soporte material particular. El Arca era móvil pero objetal. El Primer Templo era fijo y monumental. El exilio reconfiguró la presencia en texto. El Segundo Templo recuperó parcialmente la centralización sin Arca. La cristología joánica situó la presencia en un cuerpo. El Apocalipsis la generaliza al cosmos restaurado.

23.4 Una observación metodológica

Conviene una nota antes de cerrar este apartado. La lectura neotestamentaria que aquí se ofrece no implica una validación teológica de la cristología cristiana frente al judaísmo. El punto del ensayo no es decidir cuál de las dos religiones tiene razón; eso desbordaría el objeto. Lo que el análisis muestra es que tanto el judaísmo posttemplo como el cristianismo emergente debieron, ambos, reconfigurar la lógica de la presencia tras la pérdida del santuario material. El judaísmo lo hizo a través del Talmud, la sinagoga, la comunidad y la Torá. El cristianismo lo hizo a través de Cristo como nuevo templo, sumo sacerdote y víctima. Las dos respuestas son herederas legítimas de la lógica del Primer Templo. Las dos asumen que la alianza no muere con el edificio. Las dos elaboran soportes materiales nuevos —textuales, comunitarios, sacramentales, escatológicos— para sostenerla.

EL TEMPLO Y EL CUERPO

Mapa simbólico de equivalencias



22. Materialismo filosófico: balance crítico

Hemos llegado al momento de recoger explícitamente la lectura materialista que ha estado operando, hasta ahora, como apoyo invisible. Conviene hacerlo de forma articulada, no como repetición de etiquetas, sino como balance crítico de lo que se ha ganado al usar este marco.

24.1 Materialidades, operaciones, ideas

Hemos analizado el templo en tres planos. En el plano de las materialidades —piedra, oro, cedro, bronce, sangre, fuego, agua, animales sacrificiales, querubines, columnas, ciudad, murallas, archivo, ruina, deportación—, el templo es composición física densa. En el plano de las operaciones —construir, sacrificar, juzgar, gobernar, escribir, cantar, trasladar, consagrar, expulsar el chivo, deportar, escribir crónicas—, el templo es máquina de actos regulados. En el plano de las ideas —alianza, santidad, sabiduría, casa, dinastía, pecado, expiación, gloria, justicia, Sion, mesianismo, cumplimiento—, el templo es campo conceptual organizado. Las tres dimensiones se entrelazan: cada idea tiene operaciones que la encarnan, cada operación tiene materialidades que la sostienen, cada materialidad tiene ideas que la legitiman. Quitar uno de los planos es perder el objeto.

24.2 Crítica de la hipóstasis

A lo largo del análisis hemos resistido sistemáticamente la tentación de hipostasiar conceptos. “El Templo” no es una sustancia abstracta; designa un edificio concreto en Jerusalén, con dimensiones, materiales, funciones, sacerdotes y operaciones. “La Sabiduría” no es una entidad flotante; designa una inteligencia operatoria con expresiones específicas en la artesanía, la administración, la justicia, la diplomacia y la teología. “Israel” no es un sujeto colectivo abstracto; designa un conjunto de tribus, ciudades, dinastías, sacerdocios e instituciones cambiantes a lo largo del tiempo. La crítica de la hipóstasis exige, en cada caso, descender a los materiales y a las operaciones que las palabras nombran. Sin esa exigencia, el análisis se evapora en generalidades.

24.3 Symploké

Las conexiones que el ensayo ha trazado son parciales, no totales. David, Salomón, Arca, templo, sacerdocio, sacrificio, Azazel, exilio, Nuevo Testamento están

conectados, pero no de manera necesaria ni continua. Hay relaciones reales —la promesa davídica funda el linaje del que viene Salomón; el templo aloja al Arca que David trasladó; los sacrificios siguen el código levítico; la destrucción provoca la reconfiguración exílica; el cristianismo elabora un nuevo lenguaje sobre presupuestos templarios— pero también hay discontinuidades reales —el judaísmo posexílico no es una pura prolongación del primer templo; el cristianismo no es una simple consecuencia necesaria del judaísmo; el Segundo Templo no recupera el Arca—. Aceptar la *symploké* es aceptar que el campo religioso bíblico es un sistema de relaciones parciales, no un destino lineal.

24.4 Cierre y fragilidad del cierre

El concepto que más rendimiento ha dado en este análisis es probablemente el de cierre frágil. El templo produjo durante siglos una estabilidad operatoria real que articuló culto, política, economía, justicia, memoria y poesía. Esa estabilidad no fue ilusoria, pero tampoco fue eterna. Su existencia dependía de condiciones concretas que, cuando se vaciaron, lo hicieron caer. La destrucción del 586 a. C. es, por tanto, prueba experimental de la fragilidad del cierre, no refutación del cierre. La distinción es decisiva. Una crítica antirreligiosa simplista borra el cierre real porque cae; una apologética devota simplista absolutiza el cierre que cayó. Ambos errores comparten una mala metafísica de las instituciones. La lectura materialista, en cambio, sostiene que las instituciones son reales mientras funcionan y frágiles porque son materiales.

24.5 Religión como institución material

La religión bíblica antigua, leída desde el materialismo filosófico, no se reduce ni a creencia subjetiva ni a ideología política. Es una institución material compuesta. Tiene cuerpos —sacerdotes, reyes, sacrificadores, peregrinos—, espacios —debir, hekal, atrios, ciudad—, tiempos —fiestas, sábados, jubileos—, técnicas —metalurgia, arquitectura, escribanía—, ideas —alianza, gloria, justicia, mesianismo— y conexiones —diplomáticas, económicas, lingüísticas—. Reducir esa composición a una sola dimensión es perder el objeto. Si solo se la considera como fervor interior, se pierde su materialidad técnica. Si solo se la considera como aparato político, se pierde su sustancia teológica. El materialismo filosófico permite mantener todas las dimensiones simultáneamente operativas, sin colapsar unas en otras.

24.6 Mito, ideología y religión

El templo opera, simultáneamente, como religión organizada (con su sacerdocio, su calendario, su liturgia), como mito de centralidad (Sion como ombligo del mundo), como ideología monárquica (la promesa davídica como fundamento dinástico) y como memoria de una pérdida (el texto bíblico como elaboración del trauma exílico). Estas etiquetas no son intercambiables ni excluyentes; describen funciones distintas que el templo cumple a la vez. Quien quiera reducir el templo a una sola etiqueta —puro mito, pura ideología, pura religión, pura memoria— deformará el objeto. La hipóstasis se aplica también a las teorías sobre el templo: convertir “religión”, “mito” o “ideología” en sustancias explicativas únicas es repetir, en otro plano, el mismo error que hipostasiar al templo mismo.

24.7 La ganancia del marco

¿Qué se ha ganado al leer el Primer Templo desde el materialismo filosófico? Tres cosas, al menos. Primera, una mayor honestidad analítica sobre la composición material del santuario: piedras, contratos, tributos, técnica fenicia, leva laboral, reparto de víctimas, calendarios. Segunda, una mejor comprensión de la dinámica histórica del templo: por qué funcionó durante siglos y por qué cayó. Tercera, una articulación entre teología y política que no requiere reducir una a la otra: el templo es teológicamente denso y políticamente operativo a la vez, sin que esta doble naturaleza implique contradicción interna. Esas ganancias no son exclusivas del materialismo filosófico; otras escuelas pueden aspirar a producir resultados análogos. Lo que el materialismo de Bueno aporta, específicamente, es un vocabulario preciso —cierre, *symploké*, hipóstasis, M1/M2/M3— que permite formular esas ganancias con economía analítica.

23. Objeciones y contraargumentos

Conviene cerrar el cuerpo argumentativo del ensayo presentando con honestidad las objeciones más fuertes que pueden dirigirse a esta lectura. No se las presenta para luego destruirlas con artificio retórico, sino para reconocer sus puntos legítimos y matizar la posición propia.

25.1 “Politizar demasiado el templo traiciona el texto”

Una primera objeción dirá que el ensayo politiza excesivamente al templo. Si el santuario es sobre todo realidad religiosa —presencia de Yahvé, lugar de oración, lugar de sacrificio—, leerlo como aparato de centralización y como pieza de teología política deformaría su naturaleza. La objeción tiene fuerza si se asume una distinción moderna estricta entre religión y política, donde una y otra ocupan esferas separadas.

La respuesta es la siguiente. En el antiguo Israel, esa distinción no opera. El rey ofrece sacrificios; el sacerdote interpreta la ley; los textos sagrados regulan tributos, sucesión dinástica y conducta militar. La centralización del culto en Jerusalén es teológica y política simultáneamente, sin que esa simultaneidad implique deformación. El reproche a la lectura política del templo presupone una pureza que el propio texto bíblico no admite. El templo es casa de Yahvé y casa del rey en una proximidad que la oración de Salomón en 1 Reyes 8 reconoce explícitamente. No politizar el análisis sería, paradójicamente, leer el texto desde una óptica anacrónica. Analizar la dimensión política del templo no niega su dimensión religiosa; la vuelve inteligible al situarla en su tejido material.

25.2 “El materialismo reduce lo sagrado a operaciones humanas”

Una segunda objeción dirá que el marco materialista, al describir el templo como composición de cuerpos, operaciones e ideas, reduce lo sagrado a producto humano. Si todo se explica por contratos con Hiram, leva laboral, sangre de animales, tributos, escrituras y redacciones posteriores, ¿qué queda de la presencia divina, del *kabod*, de la santidad?

La respuesta requiere distinguir reducir de mediar. Una lectura materialista rigurosa no afirma que la santidad sea ilusión disfrazada de operaciones humanas. Afirma, más sobriamente, que la santidad opera a través de mediaciones materiales. Lo sagrado, en la religión bíblica, no es directo: pasa por animales, sangre, fuego,

sacerdotes, calendarios, vestiduras, espacios graduados. Estudiar esas mediaciones no es desmontar la santidad; es describir cómo funciona efectivamente. Una teología que se niegue a tomar en serio sus mediaciones materiales termina sosteniendo una santidad descarnada que el propio texto bíblico, con su detallismo ritual, contradice. El materialismo filosófico, por tanto, no compite con la teología sobre el plano sustancial; opera sobre el plano de las mediaciones, donde el texto bíblico es además bastante explícito.

25.3 “La historicidad del Primer Templo es discutida”

Una tercera objeción, más empírica, recordará que la historicidad de un Primer Templo monumental en el siglo X a. C. es discutida en la arqueología contemporánea. Algunos especialistas, especialmente Finkelstein y Silberman, datan más tarde — siglo IX a. C.— las grandes obras tradicionalmente atribuidas a Salomón. Otros, como Mazar, defienden una cronología más alta. Si el Primer Templo descrito en 1 Reyes no corresponde estrictamente a una realidad arqueológica del siglo X, ¿no se debilita el argumento entero?

La respuesta retoma la distinción introducida desde el principio entre los tres niveles del templo: histórico, narrado y recordado. Este ensayo no pretende validar arqueológicamente cada detalle de la descripción bíblica, ni intervenir en el debate sobre cronologías. Trabaja sobre todo en el plano del templo narrado y recordado, leyéndolo como artefacto cultural denso. Aun aceptando hipotéticamente que algunas dimensiones de la descripción sean idealizaciones posteriores, el texto bíblico sigue funcionando como elaboración intelectual y litúrgica que organizó la vida religiosa de Israel y, por extensión, la del judaísmo y el cristianismo. Las consecuencias políticas, teológicas y filosóficas del templo narrado son, en cualquier caso, inmensas, independientemente de si cada cubo de bronce existió tal como se describe. Reducir el problema a la verificación arqueológica sería empobrecer el objeto.

25.4 “Salomón pidió sabiduría espiritual, no inteligencia política”

Una cuarta objeción podría provenir de cierta hermenéutica devocional: Salomón pidió sabiduría en el sentido espiritual, no en el sentido técnico-administrativo. Convertir su *jojmá* en inteligencia política sería rebajar el sentido teológico de la petición.

La respuesta es textual. 1 Reyes 3:9 vincula la petición explícitamente con juzgar al pueblo y discernir entre lo bueno y lo malo. La sabiduría que Salomón pide está orientada al gobierno: “para gobernar este tu pueblo tan grande”. El ejemplo paradigmático que el texto presenta inmediatamente —el juicio de las dos mujeres— es un caso judicial concreto. Y el resto de su reinado, cuando se describe su *jojmá*, lo hace mostrando cómo dimensiona el templo, organiza los doce gobernadores, pacta con Hiram, dialoga con la reina de Saba, dicta proverbios y entiende de árboles, animales y peces. La sabiduría salomónica es práctica, gubernativa y, simultáneamente, contemplativa. No hay rebaja alguna en mostrar su dimensión operatoria; hay precisión textual.

25.5 “Si el templo cayó, fracasó”

Una quinta objeción afirmará que, en último término, una institución que cae fracasa. Si el Primer Templo terminó en ruinas, su sentido último es el del fracaso, y todo lo que se diga sobre cierre operatorio sería racionalización a posteriori.

La respuesta ya ha sido elaborada en la sección sobre el cierre frágil. Conviene aquí solo recordarla en clave de objeción. El templo cayó como garantía absoluta, no como institución histórica. Durante el tiempo en que sus condiciones materiales se sostuvieron, organizó efectivamente la vida religiosa de Israel. Su caída no extinguió la alianza; obligó a reconfigurarla en texto, ley, exilio y esperanza. Esa reconfiguración produjo el judaísmo posexilico y, por derivación, el cristianismo y otras tradiciones. El “fracaso” del templo es, paradójicamente, condición de posibilidad de buena parte de lo que entendemos por religión bíblica del libro. Llamar a eso fracaso, sin más, sería usar una vara de medir empobrecida.

25.6 “Azazel pertenece a Levítico, no a Reyes”

Una sexta objeción, ya anticipada en su sección, recordará que Azazel pertenece al estrato sacerdotal de Levítico, mientras que la descripción del Primer Templo se concentra en Reyes. Conectar el rito de los machos cabríos con la economía templaria salomónica podría ser anacrónico.

La respuesta separa nivel filológico de nivel funcional. En el plano filológico, los estratos textuales son distintos y la datación de Levítico 16 es objeto de discusión. En el plano funcional, en cambio, la lógica centro/afuera, santidad/expulsión que el rito de Azazel pone en obra es estructuralmente afín a la lógica de cualquier santuario

centralizador. Levítico ofrece la formulación más explícita de esa lógica; el Primer Templo es la institución que la encarna materialmente. La conexión, por tanto, no requiere coincidencia cronológica entre estratos sino coherencia conceptual. La objeción es legítima si se trata de afirmar que el rito de Azazel se practicara exactamente del modo levítico durante el siglo X a. C.; no lo es si se trata de leer la lógica de la expulsión como pertinente para entender la economía de cualquier santuario centralizador, incluido el primero.

25.7 “El materialismo filosófico es un marco español, secundario en estudios bíblicos”

Una séptima y última objeción, más bien académica, dirá que el materialismo filosófico de Gustavo Bueno es un marco fundamentalmente español, poco transitado en la bibliografía bíblica internacional, y que el ensayo gana poco al usar conceptos como cierre, *symploké* o hipóstasis cuando podría haber utilizado la terminología más estándar de los Wellhausen, Cross, Smith o Levenson.

La respuesta es modesta. El materialismo filosófico no se propone aquí como sustituto de las grandes tradiciones de la crítica bíblica anglosajona o alemana. Se ofrece como complemento crítico que aporta vocabulario específico para problemas que también esas tradiciones abordan. La distinción entre cierre operatorio real y cierre absolutizado, por ejemplo, no es invención exclusiva de Bueno, pero su formulación precisa permite economizar argumentación en una zona —la de la fragilidad histórica de las instituciones religiosas— donde otras tradiciones tienden a derrapar hacia generalidades. La originalidad del ensayo no está en haber inventado una nueva escuela, sino en haber puesto a trabajar este vocabulario sobre un objeto bíblico clásico, con resultados que pretenden ser legibles tanto para el lector formado en crítica bíblica como para el lector formado en filosofía. El éxito o fracaso de esa apuesta es algo que solo el lector puede evaluar.

24. Conclusión

El Primer Templo de Salomón ocupa, en la historia del antiguo Israel y, por extensión, en la cultura religiosa de Occidente, un lugar paradójico. Construido como cumbre de la operación monárquica davídico-salomónica, fue dedicado con una nube que llenaba la casa, una oración que reconocía que ningún edificio puede contener a Dios y un sacrificio masivo que congregó al pueblo. Cuatro siglos más tarde, fue incendiado por los babilonios, y con su incendio comenzó la larga aventura del judaísmo del libro y, derivadamente, de las cristologías y mesianismos que convirtieron al templo en figura. Entre esos dos extremos —la dedicación y el incendio— se sostiene el objeto que este ensayo ha intentado pensar.

Hemos sostenido que David y Salomón encarnan dos inteligencias distintas: la primera, poético-carismática, fundadora de memoria, militar y litúrgica, capaz de unir tribus y conquistar capitales pero no de fijar el sistema en arquitectura; la segunda, político-arquitectónica, operatoria en la justicia, en la diplomacia, en el comercio y en el cierre cultural, pero no inmune al desbordamiento que produce alianzas matrimoniales sincretistas y tributos pesados. Esa diferencia entre fundar memoria y cerrar arquitectura es uno de los hilos que el ensayo ha querido aclarar. La promesa davídica de 2 Samuel 7, con su juego entre las dos casas, es la matriz teológica de toda la operación. La construcción del templo en 1 Reyes 6–8 es su traducción material.

Hemos sostenido también que el Arca de la Alianza marca un punto de tensión decisivo entre dos modos de presencia. La presencia móvil del Sinaí y del desierto se fija, en el deber del templo, sin perder del todo su sentido sinaítico: el contenido del Arca son las tablas de Moisés. El templo no inventa la alianza; la aloja. Esa diferencia entre contener y alojar es importante. La tradición posterior, después del 586 a. C., podrá reconfigurar la presencia sin Arca y sin templo precisamente porque la alianza nunca había sido reductible a su contenedor. La movilidad sinaítica sobrevive a la fijación sionita; la fijación sionita acoge sin agotar la movilidad sinaítica.

La *jojmá* salomónica, hemos argumentado, debe entenderse como inteligencia operatoria, no como sabiduría abstracta. Quien sabe juzgar entre dos mujeres, quien sabe pactar con Hiram, quien sabe dimensionar el deber, quien sabe organizar a los levitas, ejerce la misma forma de inteligencia. La continuidad entre artesanía,

gobierno y juicio es estructural en la noción hebrea de *jojmá*. Esa lectura libera al concepto de cualquier mistificación y muestra su densidad operatoria. Pero también muestra sus límites: la inteligencia que cierra puede, llevada al exceso, ahogar el campo que ordena. Salomón es a la vez constructor del templo y arquitecto, sin pretenderlo, de la fractura del reino tras su muerte.

Azazel, leído desde el centro de Levítico 16 y proyectado funcionalmente al sistema templario en su conjunto, ha mostrado que toda centralización requiere un afuera. El templo no absorbe lo impuro; lo expulsa. Esa expulsión es parte de la economía del cierre. Cuando la expulsión ya no logra procesar la impureza acumulada, cuando la idolatría real, la corrupción social y la sangre derramada saturan el sistema, la frontera se rompe. La destrucción del 586 a. C. es, en este registro, inversión del rito: lo que debía expulsarse al desierto vuelve sobre el centro y lo devora. Babilonia funciona como Azazel histórico no consentido.

La destrucción del Primer Templo es, hemos argumentado, sección central, no anexa. Revela el carácter histórico del cierre operatorio: el templo dependía de condiciones materiales —reino, sacerdocio, ejército, tributo, justicia, fidelidad cultural— que, al vaciarse, lo hicieron caer. La caída no canceló la alianza; la reconfiguró. Lo que ya no podía hacerse en piedra se hizo en pergamino. La Torá, los profetas y los salmos sustituyeron, sin reemplazar del todo, la centralidad del santuario. El Israel posexílico será, en sentido estricto, un Israel del libro, pero ese libro fue escrito y editado en gran medida bajo el peso del incendio de Jerusalén.

El Nuevo Testamento, finalmente, reconfigura la lógica del templo en clave cristológica y escatológica. Juan localiza el templo en el cuerpo del Mesías; Hebreos articula a Cristo como sacerdote, víctima y mediador del único sacrificio definitivo; Apocalipsis, en el extremo último, imagina la nueva Jerusalén sin templo, porque el propio Dios y el Cordero son su templo. Esa cadena de figuras —presencia móvil, presencia arquitectónica, presencia textual, presencia corporal, presencia escatológica— es coherente con la lógica que el Primer Templo había puesto en marcha y, simultáneamente, la lleva a un punto donde ya ningún sustrato material particular es indispensable. El materialismo filosófico permite leer esta secuencia sin caer ni en triunfalismos espiritualistas ni en reducciones políticas.

Hay, en última instancia, una lección política y teológica que la lectura desde el materialismo filosófico permite extraer y que merece pronunciarse de forma clara. Ningún edificio sagrado, por más cargado de promesa, puede sustituir la fidelidad ética y política que lo sostiene. La denuncia de Jeremías —“templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová”— no es solo crítica antigua; es advertencia perenne. Cada vez que una institución religiosa se autoabsolutiza y se desentiende de la justicia social que la rodea —del extranjero, del huérfano, de la viuda, de la sangre inocente—, se acerca al punto en que su cierre se romperá. El templo de Salomón cayó porque las operaciones materiales que lo sostenían socialmente se habían vaciado antes que sus piedras. Esa es la lección estructural, no anecdótica, que el 586 a. C. transmite.

En suma: el Primer Templo no fue casa de Dios reducida a símbolo, ni mera arquitectura de prestigio dinástico, ni puro instrumento de centralización política. Fue una institución material compuesta donde religión, política, economía, técnica, poesía, derecho y memoria se entrelazaron sin fundirse del todo. Su construcción cumplió la promesa davídica; su consagración admitió en su acto inaugural su propia limitación; su funcionamiento articuló durante siglos la vida religiosa de Israel; su destrucción reveló la historicidad de todo cierre. El paso de David a Salomón fue el paso del arpa al plano, del salmo a la administración, de la alianza móvil a la alianza fijada. La caída en 586 a. C. invirtió la fijación: la alianza tuvo que aprender de nuevo a ser móvil, esta vez en forma de libro.

Cierro con una formulación que recoge, condensada, la tesis del ensayo: el Primer Templo fue la casa donde Israel intentó ordenar la presencia; su destrucción mostró que la presencia nunca quedó domesticada por la casa.

Bibliografía

Las referencias se presentan en formato APA 7. La fuente bíblica principal del ensayo es la Reina-Valera 1960; las citas se indican en el cuerpo del texto con la abreviatura RVR1960 seguida del libro, capítulo y versículo. Esta lista no se limita a las obras citadas explícitamente en el cuerpo del ensayo: incluye también las que han informado la lectura, en línea con la práctica habitual de las bibliografías académicas en humanidades.

- Brown, F., Driver, S. R. y Briggs, C. A. (1996). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Hendrickson Publishers. (Obra original publicada en 1906).
- Elliger, K. y Rudolph, W. (Eds.). (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (5.^a ed.). Deutsche Bibelgesellschaft.
- Koehler, L., Baumgartner, W. y Stamm, J. J. (2001). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)* (M. E. J. Richardson, Trad.). Brill.
- Rahlfs, A. y Hanhart, R. (Eds.). (2006). *Septuaginta. Editio altera*. Deutsche Bibelgesellschaft. Sociedades Bíblicas Unidas. (1960). *Santa Biblia, Reina-Valera 1960*. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Van der Toorn, K., Becking, B. y van der Horst, P. W. (Eds.). (1999). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)* (2.^a ed.). Brill.
- Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Taurus.
- Bueno, G. (1976). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Ciencia Nueva.
- Bueno, G. (1985). *El animal divino: Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Pentalfa.
- Bueno, G. (1992). *Teoría del cierre categorial* (Vols. 1–5). Pentalfa.
- Bueno, G. (1995). *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial: Ciencia y filosofía*. Pentalfa.
- Bueno, G. (1996). *El mito de la cultura: Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Prensa Ibérica.
- Bright, J. (2000). *A History of Israel* (4.^a ed.). Westminster John Knox Press.
- Dever, W. G. (2001). *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Eerdmans.
- Dever, W. G. (2017). *Beyond the Texts: An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah*. SBL Press.
- Faust, A. (2012). *The Archaeology of Israelite Society in Iron Age II* (R. Mullins, Trad.). Eisenbrauns.

- Finkelstein, I. y Silberman, N. A. (2001). *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. Free Press.
- Finkelstein, I. y Silberman, N. A. (2006). *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*. Free Press.
- Mazar, A. (1992). *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* Doubleday.
- Na'aman, N. (2005). *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction and Counteraction*. Eisenbrauns.
- Brueggemann, W. (1997). *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press.
- Brueggemann, W. (2005). *Solomon: Israel's Ironic Icon of Human Achievement*. University of South Carolina Press.
- Childs, B. S. (1979). *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press.
- Cogan, M. (2001). *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 10)*. Doubleday.
- Cross, F. M. (1973). *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Harvard University Press.
- Friedman, R. E. (1997). *Who Wrote the Bible? (Ed. revisada)*. HarperOne.
- Knoppers, G. N. (2003). *1 Chronicles 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 12)*. Doubleday.
- Levenson, J. D. (1985). *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. Harper & Row.
- Levenson, J. D. (1988). *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton University Press.
- Miller, P. D. (2000). *The Religion of Ancient Israel*. Westminster John Knox Press.
- Niditch, S. (1997). *Ancient Israelite Religion*. Oxford University Press.
- Noth, M. (1981). *The Deuteronomistic History (J. Doull et al., Trans.; JSOTSup 15)*. Sheffield Academic Press. (Obra original publicada en 1943).
- Provan, I. (1995). *1 and 2 Kings (NIBC)*. Hendrickson Publishers.
- Smith, M. S. (2002). *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel (2.ª ed.)*. Eerdmans.
- Sweeney, M. A. (2007). *I and II Kings: A Commentary (OTL)*. Westminster John Knox Press.
- Von Rad, G. (1962). *Old Testament Theology, Vol. 1: The Theology of Israel's Historical Traditions (D. M. G. Stalker, Trad.)*. Harper & Row.
- Anderson, G. A. (1987). *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in Their Social and Political Importance*. Scholars Press.
- Beale, G. K. (2004). *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. InterVarsity Press.

- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.
- Douglas, M. (1999). *Leviticus as Literature*. Oxford University Press.
- Haran, M. (1985). *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*. Eisenbrauns.
- Hurowitz, V. (1992). *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and North-West Semitic Writings (JSOTSup 115)*. Sheffield Academic Press.
- Levine, B. A. (1989). *Leviticus (JPS Torah Commentary)*. Jewish Publication Society.
- Lundquist, J. M. (2008). *The Temple of Jerusalem: Past, Present, and Future*. Praeger.
- Meyers, C. L. (1988). *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press.
- Milgrom, J. (1991). *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 3)*. Doubleday.
- Wenham, G. J. (1979). *The Book of Leviticus (NICOT)*. Eerdmans.
- Crenshaw, J. L. (2010). *Old Testament Wisdom: An Introduction (3.^a ed.)*. Westminster John Knox Press.
- Fox, M. V. (2000). *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 18A)*. Doubleday.
- Longman, T., III. (2006). *Proverbs (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms)*. Baker Academic.
- Perdue, L. G. (2007). *Wisdom Literature: A Theological History*. Westminster John Knox Press.
- Whybray, R. N. (1974). *The Intellectual Tradition in the Old Testament (BZAW 135)*. De Gruyter.
- Japhet, S. (1993). *I & II Chronicles: A Commentary (OTL)*. Westminster John Knox Press.
- Attridge, H. W. (1989). *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews (Hermeneia)*. Fortress Press.
- Bauckham, R. (1993). *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge University Press.
- Beale, G. K. (1999). *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*. Eerdmans.
- Koester, C. R. (2001). *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 36)*. Doubleday.
- Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the People of God*. Fortress Press.
- Wright, N. T. (1996). *Jesus and the Victory of God*. Fortress Press.

Josefo, F. (1997). *Antigüedades de los judíos* (J. Vara Donado, Trad.). CLIE. (Obra original del siglo I d. C.).

Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (W. R. Trask, Trad.). Harcourt, Brace & World.

Otto, R. (1958). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* (J. W. Harvey, Trad.). Oxford University Press. (Obra original publicada en 1917).

Caravaggio, 1600 - Museo del Prado Gallery, David vencedor de Goliat

Atelier Velázquez