

AGAMENÓN O ABRAHAM

ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ*

RESUMEN

El artículo discute la posición que Martha Craven Nussbaum asume en *La fragilidad del bien* sobre el texto bíblico del sacrificio de Isaac (*Génesis* 22), en comparación con el sacrificio de Ifigenia, narrado en *Agamenón* de Esquilo. El análisis se desarrolla bajo dos perspectivas. En la primera, se muestran los elementos centrales de la deliberación prudente según Aristóteles, con el fin de examinar si éstos se encuentran en los relatos sobre Abraham. En la segunda, se convierte la crítica de Nussbaum a la fe monoteísta –basada de manera irracional en una autoridad inescrutable que impone y respalda reglas emanadas desde una perspectiva exterior a la humana– en la pregunta: ¿qué aporta el Dios bíblico a las exigencias éticas? Para esto, se estudia la problemática de los sacrificios en el Antiguo Testamento a la luz de los análisis de Franz Hinkelammert y René Girard. El texto concluye mostrando que la pregunta por el Dios bíblico corresponde a la pregunta por la propia responsabilidad frente a la vida del otro, en situaciones de confrontación con "divinidades" que promueven la violencia.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

AGAMEMNON OR ABRAHAM

ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ*

ABSTRACT

This paper discusses Martha Craven Nussbaum's position in *The Fragility of Goodness* regarding Isaac's sacrifice (*Genesis* 22), as compared to Ifigenia's in Aeschylus's *Agamemnon*. The discussion is developed under two perspectives. In the first place, Aristotle's central elements of the prudent deliberation are brought out, in order to examine if they are present in Abraham's accounts. Secondly, Nussbaum's critique to monotheistic faith –based upon an irrational way of inscrutable authority that imposes and supports inhuman rules– opens us to a question: what does the biblical God provide for ethical requirements? In order to answer this point, sacrifices in the Old Testament are examined under the light of Franz Hinkelammert and René Girard's analysis. The conclusion of the paper is that the question regarding the biblical God is intimately linked to that regarding one's responsibility towards another person's life when confronted with deities that promote violence.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: AGAMENÓN O ABRAHAM

EN LA PRESENTACIÓN que hace del paralelo entre Agamenón y Abraham, Martha Nussbaum participa de la vieja disputa entre la filosofía, cercana al mundo griego en general, y la teología, heredera del mundo judío. Si bien da cabida al teatro griego como una fuente importante de la formación ética, desconoce que se puedan examinar los textos bíblicos como narraciones que recopilan tradiciones orales, mitologías y etiología previas a la misma escritura de los textos y que, a su vez, estas narraciones puedan hacer parte de la deliberación moral en situación. En la medida en que considera que las intervenciones divinas ofrecen un conjunto de reglas emanadas directamente de la mente de Dios y que, por tanto, están elaboradas en una perspectiva que no es la humana, Martha Nussbaum asume que estas narraciones no tienen ningún valor moral para esclarecer la deliberación moral en situación. Ella cree que en el texto bíblico del sacrificio de Abraham, la autoridad divina es una realidad inescrutable en sí, que pide una fe irracional, y que la intervención divina añade una especie de sanción absoluta, "algo importante", a la exigencia ética!

Que la autoridad divina sea inescrutable es una afirmación que puede ser válida para los redactores de las últimas etapas del *Antiguo Testamento*. Sin embargo, incluso en la época final de la redacción del *Antiguo Testamento* no se trata de una postura que desconozca la polémica. Basta leer el crítico poema llamado "Libro de Job", para reconocer como pregunta fundamental: ¿qué conflictos y dramas de la vida corriente corresponden a la voluntad de Dios? En el fondo se pregunta si Dios mismo existe y, si es que existe, qué es lo que hace con los seres humanos. Ante lo absurdo que resulta aceptar las exigencias de una fe irracional en un Dios que prueba a los seres humanos más cabales y rectos, el poema plantea la alternativa de reconocer que el Dios en el que Israel cree no es el origen de ese mal, y que el ser humano permanece ignorante ante los móviles que desencadenan ese sufrimiento no natural.

1. Cfr. NUSSBAUM, MARTHA, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge University Press, p. 36.

No obstante, la relación entre la fe en el Dios bíblico y la ética es algo mucho más complejo. Ante todo, hay que decir que el *Antiguo Testamento* no presenta una sola postura al respecto, aunque sus posiciones éticas obedecen, en lo fundamental y más originario, a las tradiciones del pueblo hebreo, de manera que están presentes en la sabiduría cotidiana, impregnando el conjunto de la vida de las personas en sus comunidades. Sin embargo, en la medida en que retrocedemos en el tiempo y, al igual que ocurre con el antiguo mundo griego, es más difícil separar lo religioso de lo ético y de lo político. En el Antiguo Israel, lo religioso, la tradición del Dios Yahvéh, descansa en las prácticas cotidianas de las comunidades hebreas. Sólo cuando la vida de las tribus del Israel primitivo se hace compleja y, posteriormente, entra en crisis por el impacto de los modos de vida de los sucesivos imperios hegemónicos, que aparecían como más fuertes que las antiguas tradiciones tribales, sólo entonces se construyen narraciones en las que el Dios Yahvéh respalda las prácticas de la tradición. Más aún, realmente cuando Israel ha dejado de existir como estado, y se ha vuelto una comunidad religiosa centrada en un culto, es decir, después del siglo IV a.C., sólo entonces se producen las grandes narraciones en las que Yahvéh legitima la eticidad concreta a través de sus órdenes y mandatos.

Un claro ejemplo de este proceso lo ofrece el texto del sacrificio de Isaac por parte de su padre Abraham, redactado en lo fundamental por los narradores llamados *elohistas*, quienes recogían, a su vez, elementos más antiguos de la tradición original del *yahvismo*. Este texto suele contraponerse al relato trágico del sacrificio de Ifigenia, tal como aparece en el Agamenón de Esquilo. Analizar estos dos textos nos permitirá apreciar las valoraciones griegas y la especificidad de la narración bíblica. El marco desde el cual voy a abordar estos textos es la noción de deliberación prudente de Aristóteles. En consecuencia, voy a discutir la afirmación de Martha Nussbaum según la cual, en conflictos generados en la esfera religiosa, resulta más amplia la postura griega en cuanto permite discutir las posiciones de las divinidades, mientras en el mundo bíblico nos encontramos con un monoteísmo dogmático, en el cual la autoridad divina era inescrutable y ante la cual debía adoptarse una fe irracional. Por otra parte, vamos a buscar una respuesta a la afirmación de Martha Nussbaum de que el respaldo de la única divinidad añade algo importante a la exigencia ética. Para todo esto,

este trabajo estará marcado por una hermenéutica heredera de la forma de escritura de la misma Nussbaum: vamos a recomponer los textos desde sus contextos no evidentes, y vamos a acentuar el peso de la riqueza de formas literarias que se pueden emplear para hablar y formar en la reflexión ética.

2. LA DELIBERACIÓN PRUDENTE

ARISTÓTELES SOSTIENE QUE todas las actividades humanas tienden hacia un bien. De este modo afirma que lo ético no es una dimensión de la vida humana separada de otras, sino que la vida humana sólo pueda llamarse buena en el contexto de unos bienes y valores que tienden tanto a la realización de la función propia (*arete*), como a la vida con otros en una organización económica, social y estatal dada en la que la justicia impere².

Accedemos a la ética en nuestra propia experiencia, pues nos vemos envueltos en elecciones y acciones que nos llevan a considerar la finalidad de nuestras decisiones. Aristóteles considera que no buscamos principios o valores absolutos, sino que, ante una situación dada, percibimos los componentes de esa situación, nos preguntamos cómo suelen obrar las otras personas en situaciones semejantes y qué opiniones sostienen sobre lo que es preferible en un campo de acciones compartido. Tales opiniones no son sólo las que podemos consultar inmediatamente, sino los criterios de evaluación que compartimos con personas que han sido educadas como nosotros y los relatos que nos narran, ponderan, juzgan y proponen el ejercicio mismo de esos valores.

"Cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular"³. Aristóteles es tajante al negar que las deliberaciones puedan ocuparse de afirmaciones puramente universales; partimos de las opiniones comunes y tratamos de

2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Traducción de Julio Pallí Bonnet, Editorial Gredos, Madrid, 1988, 1094 a-1102b. RICOEUR, PAUL, "Novième étude. Le soi et la sagesse pratique: la conviction", en *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

3. ARISTÓTELES, *Ibidem*, 1107a31-34.

buscar aquellas que sean más explicativas de la experiencia. En caso de conflictos recurrimos a la experiencia acumulada en las personas prudentes⁴ o, en último término, resolvemos las divergencias de opinión apelando al principio de no contradicción, es decir, apelando a que la cosa no resiste predicados contrarios al mismo tiempo y en el mismo sentido. Esto se puede llamar "ordenar las opiniones", pues nunca se trata de salir del mundo de la existencia cotidiana, sino de ordenar lo que aparece y se dice de modo que logremos una interpretación más completa de esta realidad.

Esta concepción implica que la ética no busca verdades eternas, o modelos ideales, ajenos al mundo humano, sino que se interesa por la verdad en este mundo de la existencia humana. No caben los análisis de la vida humana hechos desde una perspectiva objetiva y "neutral", ajena a la vida humana, sino que debemos limitarnos a discutir sobre el bien propio de los seres humanos: "Debemos hablar sobre el bien, y sobre qué es bueno, no en sí, sino para nosotros"⁵.

Si la pregunta ética es ¿cómo debemos vivir nosotros?, la respuesta debe limitarse a acciones posibles y deseables por seres humanos, sin excluir nada de aquello que nos hace humanos. Parece claro que hay ciertas metas humanas básicas necesarias para llevar una vida digna de ser llamada "humana", y que, aunque son objetos de una elección racional por parte de cada agente particulares, se resuelven en modos de cooperación recurrentes al interior de cada organización social. Estos bienes sociales se viven dentro de contextos y modos de vida particulares, en tradiciones y culturas específicas que son, precisamente, las barreras de factibilidad humana que "forman" y permiten el carácter propio de cada persona socializada.

Por otra parte, desde la antigüedad otras teorías han postulado que las cuestiones humanas se deben enmarcar en esquemas universales y medibles. En el *Protágoras*, Platón sostiene que el arte de medir adecuadamente los valores en una escala homogénea, esa ciencia de la cuantificación, eso es lo que salva al ser humano de la desgracia. Aristóteles sostiene todo lo contrario: aquello que apreci-

4. *Ibidem*, 1106b36-37a2.

5. ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, 1182b 3-5.

amos en la vida, aquello que consideramos digno de aprecio, eso no se puede medir, sino que, por el contrario, la vida humana buena no se define por una escala cuantificable, en la que asciende hacia el bien, sino que se compone de una pluralidad de elementos inconmensurables y todos valiosos para el ser humano.

En otro nivel, otras teorías tienen afán predictivo: una vez establecido un modelo o un paradigma, la realidad debe ajustarse a ese diseño; incluso es posible predecir qué pasa cuando se mueven ciertas variables. En realidad, la oposición de Aristóteles a estas hipótesis reside en que concibe la acción humana como orientada a fines o términos de procesos definidos. Cada uno de los componentes del bien humano es valorado en sí mismo, y no en función de otra consecuencia ⁶.

Aristóteles destaca cómo la deliberación no consiste en hacer modelos ideales, sino en una acción de la persona enfrentada a elecciones situadas y particulares. Esta elección, cuando se efectúa adecuadamente, se determina como el hábito de seleccionar equilibradamente, en una preferencia razonada entre el exceso y el defecto, siguiendo cierta regla. Pero esta regla no es un principio teórico universal, un modelo o paradigma "metafísico" de lo que debe ser la realidad, pues trata del ámbito extremadamente particular en que se desenvuelve la acción humana; lo extremadamente particular no es un "objeto" de la razón, sino aquello que se puede percibir con los afectos.

Las reglas de las que habla Aristóteles se derivan de la experiencia, acumulan y pasan esa misma experiencia a través del tiempo y permiten identificar los componentes importantes de cada caso particular. Empleamos estas reglas porque nos dejamos orientar por personas que consideramos prudentes, de modo que asumimos tales reglas como resúmenes de buenos juicios de valor. Sin embargo, estas reglas pueden verse afectadas por el contexto de cada deliberación, llegando incluso a ser modificadas. Pretender obrar bajo los parámetros de unas reglas fijas y universales es obrar como el arquitecto que intenta utilizar la regla recta para medir las curvas de una columna; el

6. *Ibidem.* 1097b3-4.

buen arquitecto emplea una banda flexible, que se adapta a la forma de la pieza y no es rígida⁷. Como el buen arquitecto, la persona prudente debe ceñirse a la naturaleza misma de lo práctico, que es cambiante, indeterminado y particular.

Dice Aristóteles en el libro II de la *Ética a Nicómaco*:

Convengamos (...) en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión; pues dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relacionado con las acciones y a las conveniencias no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud. Y si la definición universal es así, con más motivo la definición de lo particular carente de precisión. Porque tales casos no caen bajo el dominio de ninguna ciencia (*techne*) ni precepto, sino que los agentes mismos deben considerar en cada caso lo que se ajusta a la situación, como ocurre también en la medicina y la navegación⁸.

Como lo práctico es mutable, muy pocas previsiones se pueden hacer en este universo de las acciones humanas en sociedad. En realidad, la persona prudente obra con flexibilidad e imaginación ante los nuevos retos que presenta cada situación y está dispuesta a "improvisar lo que hace falta" en la búsqueda concreta del bien⁹. Prudente es quien delibera empleando su razón dentro de una apertura a la conjetura, que permite conseguir el mayor bien dentro de la particularidad que define el campo de las acciones humanas¹⁰.

Por otro lado, lo práctico es indeterminado dada la diversidad de contextos y la dificultad que plantea lo relativo de cada situación para lograr una buena elección. No existe una regla que diga universalmente qué debe hacerse, pues la mejor decisión siempre se debe ajustar a las exigencias de la situación. Si la ética fuera una exposición de reglas, fallaría por carecer de la sensibilidad requerida en lo concreto; además, las reglas dificultan la flexibilidad conveniente para la buena práctica¹¹. Finalmente, la decisión ética supone elemen-

7. *Ibidem*, 1137b30-2.

8. *Ibidem*, 1103b34-1104a10.

9. NUSSBAUM, MARTHA, *Op. cit.*, p. 303.

10. *Ibidem*, pp. 302-303.

11. *Ibidem*, p. 303.

tos particulares irrepetibles, pues "la prudencia debe conocer lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular"¹².

La ética requiere, sin embargo, de reglas, pues las personas que aún se están formando y no han logrado la prudencia y el buen carácter, requieren de la ayuda de las reglas que resumen los buenos juicios de los otros. La prudencia sólo se forma con una amplia experiencia de la vida que nos permita captar el significado concreto de lo particular. No se trata de un conocimiento que se separa de lo particular y construye generalidades, sino de una actividad perceptiva que, en medio de lo extremadamente particular¹³ puede llegar a comprender, reconocer, seleccionar y responder a ciertos atributos importantes de una situación compleja. Nada de esto ocurre sin la formación de los hábitos de flexibilidad y sensibilidad que requiere la deliberación prudente. La persona prudente es aquella que se ha formado un *buen carácter*, es decir, que ha interiorizado y que ha asumido unos valores y una concepción de lo que es una vida humana buena. De este modo, la vida en lo particular se ve esclarecida e interpelada por cierta generalidad, aquella noción de la vida buena que se comparte al interior de una comunidad ética¹⁴.

En esta visión aristotélica, las personas están sometidas al mundo humano, sin mayor coacción que la que ofrecen los hábitos. Si no hay reglas eternas, ni autoridades extrahumanas que nos muestren cómo obrar humanamente, necesitamos cierta estabilidad de las leyes y las tradiciones para poder arraigar nuestros hábitos. Pero incluso entonces, lo que se debe hacer no está preestablecido, sino a lo sumo, orientado por unos resúmenes de los juicios éticos elaborados con anterioridad en cada comunidad¹⁵, que cada persona puede abordar críticamente en la perspectiva de sus propias deliberaciones.

No obstante, la decisión prudente, al igual que la ilusión de tener unas reglas o unos modelos universales que nos digan siempre qué está bien o qué está mal, y que reduzca la reflexión moral en situación

12. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, 1141b4-16.

13. *Ibidem*, 1142a23.

14. NUSSBAUM, MARTHA, *Op. cit.*, p. 306.

15. *Ibidem*, pp. 305-306.

a la aplicación de esas reglas puras, no nos pueden evitar el riesgo inherente a nuestra propia contingencia: ninguna técnica, ninguna fantasía de objetividad científica nos pueden evitar "sentir", ser afectados emocionalmente lo mismo que padecer y sufrir. Tal vez creer en una "neutralidad valorativa" de las ciencias, al igual que sostener la "objetividad" simple de los datos que nos dan los sentidos, nos ayuden en el intento de reducir el dolor que podemos llegar a sentir en caso de permanecer abiertos al mundo, a los afectos, a los otros, y a los conflictos inherentes a nuestros compromisos con valores como la justicia y la generosidad.

Si la vida práctica se determina en las decisiones que tomamos continuamente, los afectos son esenciales, no sólo porque son nuestros motivos, sino porque, una vez que han sido educados en los hábitos, pueden mover a las personas hacia lo correcto en cada caso particular; más aún, no hay ninguna buena toma de decisiones sin la guía de las pasiones y los afectos, pues la prudencia es una capacidad que se mueve entre lo racional y lo pasional. El carácter bien formado es una unidad de pensamiento y deseo mezclados por la elección¹⁶.

Pero los afectos no son sólo unos buenos "instrumentos" para la deliberación, sino que son elementos constitutivos de una vida humana que se puede caracterizar como excelente, es decir, que realiza las funciones propias del modo adecuado. Pero si ampliamos esta noción de ser-afectado, de pasividad, de contingencia que hemos venido manejando, debemos reconocer que los elementos apetitivos de nuestra vida son intrínsecamente buenos justamente porque satisfacen ciertas necesidades contingentes. El ser necesitado es precisamente lo propio de los seres humanos.

No nos atreveríamos a llamar humana o humano a alguien que reaccione sólo intelectualmente ante la muerte de un ser querido; esperamos una reacción pasional para decir que ha reconocido, que se ha dado cuenta de la situación. Es el caso particular de Hécuba, la reina de Troya, al enfrentar el asesinato de su nieto:

!Aqueos! Toda vuestra fuerza la tenéis en las lanzas, no en la mente. ¿Qué temáis, que os hizo matar salvajemente a este niño?

16. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, 1113a9; 1113a23; 1113b4-5.

(...) ¿Que Troya caída se pusiera en pie una vez más? Entonces vuestra fuerza no significó nada (...) Ahora la ciudad ha caído, destruidos los frigios,) ¿Os aterrorizaba este niño? ¡Desprecio el miedo de quien teme sin reflexionar!

Hijo querido, qué desdichada muerte. Pudiste haber caído luchando por tu ciudad, tras alcanzar la edad del hombre y casarte, con el poder de un rey (...) y morir dichoso, si algo de esto te hace feliz. Pero no (...) Qué tristemente los muros de tu patria (...) han aplastado tu cabeza, los rizos arreglados por las manos de tu madre y el rostro que una vez besó, cuyo brillo es ahora el de la sangre saliendo entre las grietas de los huesos –demasiado horrible para decir más–.

Poneos a trabajar ahora: traed de lo que nos queda algunas ropas para amortajar el trágico cadáver. Los dioses no nos permitirán hacerlo bien, pero que tenga lo que podamos darle.

Estúpido el mortal que, prosperando, cree que su vida tiene sólidos apoyos; pues el curso de nuestra fortuna es el saltar atolondrado del demente, y nunca nadie es feliz para siempre¹⁷.

En este caso podemos decir que Hécuba es una mujer prudente, pues ha elegido dolerse por el asesinato de su nieto, denunciar a los poderosos griegos, ordenar el entierro del niño, todo esto en medio de la desgracia que ha significado la derrota de su ciudad y su posterior reducción a la esclavitud. Y esta mujer acongojada es prudente porque habita en el corazón del mundo humano, sin intentar remontarse a otro mundo, ni distanciarse de sus valores y de sus afectos. Su diatriba contra los dioses busca mostrar que ellos no pueden percibir la perspectiva propia de nuestra contingencia y de nuestras preocupaciones, siendo ajenos a nuestra sensibilidad.

Hécuba es prudente porque delibera desde la gran variedad de sus apegos y compromisos, de sus afectos concretos y de sus tradiciones. Delibera considerando su opinión según la cual la vida humana buena implica una familia y una ciudad, definida por unos afectos y vínculos profundos con los conciudadanos. Delibera desde su noción de lo que es el bien humano, pero, al partir de su propia educación y de sus

17. EURÍPIDES, "Las troyanas", en *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, 1158-1207.

convicciones, no "aplica" unos principios universales a la situación, tratando de controlarla, sino que permanece con una gran pasividad ante acontecimientos que la sobrepasan: ¡Está abrumada por lo que ve! Su percepción de la situación son el horror y la pena ante esos huesos rotos, esas manos, esos rizados que enmarcan el rostro ensangrentado. En esta sensibilidad ante el dolor radica precisamente el valor de su deliberación. Si deliberar fuera una actividad puramente intelectual, nos encontraríamos con la disolución de las personas y las situaciones concretas en cifras, datos y modelos perfectamente abstractos, sin carne ni huesos, incapaces de compasión, dolor o alegría.

Pero en este relato de Hécuba es también valiosa su reacción emocional: si nos hubiera presentado un informe frío de las acciones de los griegos, pensaríamos que estaba reaccionando de un modo deficiente: no llamaríamos *humana* su reacción. Y esta reacción emocional ha sido educada largamente a través del compromiso con lo particular; no hay ningún código ético que resuelva lo que ella debe hacer, sino que las pautas de acción en que ella ha vivido le permiten juzgar como cobardes a los griegos. Aristóteles llama buena a una deliberación que mantiene este movimiento entre lo general y lo particular, las razones y los afectos, la pasividad y la actividad.

Por último, ese compromiso con una determinada concepción del bien, que le ha permitido a Hécuba esta deliberación prudente, le hace posible modificar su propia concepción global: pasa de una noción tradicional de la piedad, a descubrir la indiferencia de los dioses, llegando incluso a acusarlos de obstaculizar las aspiraciones de los seres humanos. Esto quiere decir que la nueva situación le ha permitido modificar su concepción general, improvisando lo necesario¹⁸.

De este modo, encontramos en Aristóteles una ética centrada en la deliberación prudente de las personas en sus propios contextos de acción, que tratan siempre de lo particular, contingente y cambiante. Estas características afectan a todas las ciencias de lo *práctico*, que están enmarcadas en lo ético y político. Por otro lado, vemos que se asume al ser humano como contingente y necesitado, abierto a los

18. NUSSBAUM, MARTHA, *Op. cit.*, pp. 314-317.

otros y flexible en cuanto a su carácter y a las reglas que lo orientan en la vida. Aquí encontramos una fuerte oposición a modelos (paradigmas) y leyes universales, aunque se reconozca el papel de las reglas de prudencia en la deliberación de las personas en su situación. Finalmente, hemos mostrado lo extraña que resultaría la neutralidad valorativa en la vida concreta de las personas, particularmente frente al dolor y al sufrimiento. Partamos de estos datos hacia un examen de la teología de los sacrificios humanos.

3. AGAMENÓN, NECESIDAD Y CULPA

MARTHA NUSSBAUM RESALTA el prodigio que se cuenta al comenzar el Agamenón:

La reina de las aves se aparece a los reyes de los navíos. A la vista de todo el ejercito, dos águilas, una negra y otra, de cola blanca, devoran una liebre preñada con sus crías no nacidas¹⁹.

Nussbaum insiste en que los seres humanos realizamos sacrificios de animales tal como las águilas matan a la liebre: sin remordimientos y en vista de una necesidad que se impone. Pero Agamenón va a ser acusado por el Coro y por su esposa, Clitemnestra, de haberse convertido en un ser bestial, tal vez por la presión de la guerra, al obrar con indiferencia ante el sacrificio de su propia hija:

La actitud que toma ante su conflicto es censurable porque ha matado a una niña sin sentir más repugnancia o agonía que si la víctima hubiese sido un animal de otra especie(..)..sin darle importancia, como si se tratara de matar una res entre los rebaños de hermoso vellón, cuando superabundaban las ovejas, sacrificó a su propia hija como remedio contra los vientos²⁰.

Nussbaum muestra que en la acción de Agamenón hay necesidad y culpa. La necesidad resulta de la intersección de dos exigencias divinas: la de Zeus que ordena la expedición a Troya para vengar el delito contra la hospitalidad, y la de Artemis, quien envía unos vientos que impiden la partida de la expedición y provoca el homicidio de Ifigenia. Para la mentalidad griega, era evidente que se

19. ESQUILO, "Agamenón", en *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, 115-120.

20. NUSSBAUM, MARTHA, *Op. cit.*, p. 33.

hacía necesario cumplir las dos exigencias. El Agamenón de Esquilo es un hombre bueno, que "sigue derecho su camino" y que "con repentina mala fortuna choca contra un escollo que no se veía"²¹. Sin embargo, y en un contexto que recuerda el canibalismo de la *Teogonía*, Esquilo hace referencia a una culpa anterior, la de Atreo²², quien origina el castigo de Zeus en su descendencia, al colocar a este ser humano libre de culpa ante una disyuntiva exenta de alternativas no culposas.

Ante esta disyuntiva, Agamenón delibera examinando sus alternativas:

Si no sacrifica a su hija, toda la expedición permanecerá retenida por falta de vientos propicios; los hombres están fatigados y desgastados, habiendo consumido ya sus víveres; todos, incluyendo a Ifigenia, se exponen al peligro de la muerte; el rey se haría un desertor al renunciar al mandato de Zeus de conquistar Troya; sería una desobediencia a la diosa.

Sacrificar a su hija es un acto horrible y culpable, pero se llevará a cabo la conquista de Troya, gracias a los vientos propicios; así se honra a los dos dioses, se promueve el éxito en las propias acciones y se asegura la propia vida.

Nussbaum insiste en que cualquiera de las dos elecciones es culpable, pues ninguna está libre de males. Y Agamenón, sabiendo lo que hace, comprendiendo lo que implica cada alternativa, elige. No podemos decir que se halle compelido físicamente. Sin embargo, como ninguna de las opciones es deseable, se encuentra bajo el imperio de la necesidad. Hay que recordar que, en cualquier deliberación, el agente se encuentra con alternativas que le son dadas y entre ellas debe elegir, y así procede Agamenón:

Entonces el caudillo mayor de las naves aqueas, sin hacerle reproches al adivino, cedió a los golpes de la mala suerte. Pero

21. ESQUILO, *Op. cit.*, 1005-7.

22. A una casa que odian los dioses, testigo de innumerables crímenes en los que se asesinan parientes, se cortan cabezas, a una casa que es un matadero de hombres y a un solar empapado de sangre y esos niños de corta edad que lloran su degüello y sus carnes asadas devoradas por su propio padre. *Ibidem*, 1090-98.

después un remedio más grave para los jefes que la dureza del temporal gritó al adivino apoyándose en Artemis, hasta el punto de que los Atridas con sus cetros golpearon la tierra sin poder contener el llanto. Entonces el mayor de los reyes habló y dijo así: (...) ¿Qué alternativa está libre de males? Sí, lícito es desear con intensa vehemencia el sacrificio de la sangre de una doncella para conseguir aquietar los vientos. ¡Que sea para bien!²³.

La deliberación de Agamenón expresa la postura del jefe de una expedición militar que tiene como fin conquistar Troya. Él entiende que el bien común prima sobre los bienes personales, y también que, dado que los hombres se sacrifican en el campo de batalla, el sacrificio ritual de una doncella es perfectamente lícito para lograr conquistar Troya. Nunca entra en su deliberación una tercera posibilidad: no sacrificar a su hija, no conquistar Troya, desobedecer a sus dioses que exigen tales sacrificios humanos²⁴.

Al no plantearse la tercera alternativa, Agamenón decide cooperar con las fuerzas de la necesidad:

¡Y cuando ya se hubo uncido al yugo de la ineluctable necesidad, exhaló de su mente un viento distinto, impío, impuro, sacrílego, con el que mudó de sentimientos y con osadía se decidió a todo, que a los mortales los enardece la funesta demencia, consejera de acciones torpes...! ¡Tuvo, en fin, la osadía de ser el inmolador de su hija, para ayudar a una guerra vengadora de un rapto de mujer y en beneficio de la escuadra!²⁵.

Es notable la transformación de Agamenón desde su primer reconocimiento de la maldad de las dos opciones, al posterior cambio en sus sentimientos, mutación que le permite creer que ha elegido el mejor curso de acción, y que la buena elección hace buena la acción consecutiva, de manera que, interpretada ya la acción como buena, es adecuado colaborar decidida y animosamente con ella. Al mudar así sus pensamientos, Agamenón coloca sobre su cuello el yugo de la *necesidad*. De esta manera, Agamenón reduce el conflicto, niega su

23. ESQUILO, *Op. cit.*, 185-217.

24. HINKELAMMERT, FRANZ, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José de Costa Rica, 1993, p. 14.

25. ESQUILO, *Op. cit.*, 218-226.

dolor de padre y mira la acción sólo en la perspectiva de la necesidad de éxito de sus cometidos:

Ni súplicas ni gritos de "padre", ni su edad virginal para nada tuvieron en cuenta los jefes, ávidos de combatir. Tras la plegaria, como ella estaba arrebujaada en sus vestidos y agarrándose al suelo con toda su alma, ordenó el padre a los que eran sus ayudantes en el sacrificio que la levantaran y la pusieran sobre el altar (...)26.

Agamenón es responsable de esta mudanza de pensamientos y de las pasiones con las que comete su crimen; es culpable de colaborar con avidez y complacencia en la inmolación de Ifigenia. De nada sirve que su hija lo llame *padre*, pues él ya no la reconoce como tal, sino que procede a sus rituales como si tratara con una víctima animal:

Como si fuera una cabritilla, y que con una mordaza sobre su bella boca impidieran que profiriese una maldición contra su familia, utilizando la violencia y la brutalidad de un freno que no le dejara hablar27.

Finalmente, el coro le reprocha a Agamenón la ruptura de sus nexos humanos con su hija Ifigenia, pues es indiferente ante su sufrimiento, sus súplicas y su mirada, dedicando su atención únicamente a los buenos resultados que iba a obtener con sus acciones:

Y mientras ella soltaba en el suelo los colores del azafrán, iba lanzando a cada uno de los sacrificadores el dardo de su mirada, que incitaba a la compasión. Daba la sensación de una pintura que los quisiera llamar por sus nombres (...)28.

Nussbaum concluye su análisis mostrando el carácter *ritual* del conjunto del Agamenón, que nos recuerda la ritualización de las posibilidades homicidas de las comunidades humanas. La tragedia, canto del sacrificio de la cabra, profundiza el sentido del ritual y recuerda la facilidad con que los humanos podemos volvernos seres bestiales y romper los límites que prohíben el homicidio. Según la obra de Esquilo, la prohibición del homicidio no es una ley externa al

26. ESQUILO, *Ibidem*, 229-234.

27. *Ibidem*, 234-239.

28. Cfr. ESQUILO, *Ibidem*, 239-245; Cfr. NUSSBAUM, MARTHA, *Op. cit.*, pp. 36-37.

ser humano, sino que opera en la apertura y la sensibilidad ante el sufrimiento del otro, ante su mirada y ante su palabra. La deliberación de Agamenón está distorsionada por la negación de esta sensibilidad, que hace de Agamenón un ser humano mutante, "impío, impuro, sacrílego". Agamenón insiste en que tal distorsión de la racionalidad práctica ocurre cuando se quiere asegurar la vida sometiénola al esquema de las fuerzas de leyes y exigencias "absolutas", deformación que acarrea la total devaluación de la vida humana bajo el imperio de la necesidad²⁹.

4. LOS NÚCLEOS OCULTOS DE LA CULTURA: SACRIFICIO Y VIOLENCIA

HEGEL DESCRIBE EL conflicto que se presenta en la Ifigenia de Esquilo diciendo que "(...) puesto que (...) el conflicto debe ser la vulneración espiritual de potencias espirituales por el acto del hombre, la colisión más adecuada consiste, (...) en la violación consciente y derivada de esta consciencia y de la intención de la misma". También aquí el punto de partida puede estar constituido por la pasión, la brutalidad, la locura, etc. La guerra de Troya, por ejemplo, se inicia con el rapto de Helena; luego Agamenón sacrifica a Ifigenia y con ello ofende a la madre, pues le mata el fruto más querido de su vientre; Clitemnestra mata por ello a su marido; Orestes, puesto que ella ha asesinado a su padre y rey, se venga con la muerte de su madre³⁰. Se trata, por tanto, de un *circuito violento*, movido por pasiones, y que toca núcleos centrales de las pautas culturales como los roles de esposa, hija, esposo y madre.

Al observar el destino de la figura de Ifigenia más allá de Esquilo, se puede ver cómo, en los textos posteriores, pasa de ser una especie de animal salvaje que se opone a su asesinato, a ser una sacerdotisa que acepta voluntariamente su muerte sacrificial para garantizar el triunfo de la expedición militar de los aqueos contra Troya. La Ifigenia de Eurípides censura la oposición de su madre a su propio sacrificio y sostiene que su muerte remediará todos los males que aquejan a las tropas de su padre; piensa que su vida le fue dada

29. NUSSBAUM, MARTHA, *Ibidem*, pp. 37-38.

30. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Estética*, Ediciones Akal, 1989, p. 157.

para bien de todos del griegos; se niega a oponerse a las exigencias de la diosa. Finalmente sostiene:

Matadme, pues; devastad a Troya (...), los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros³¹.

Estas variaciones han llevado a Hinkelammert a descubrir en el ciclo de Ifigenia el surgimiento del *circuito sacrificial* de la cultura occidental: Clitemnestra, la única persona cuerda de la tragedia de Eurípides, es presentada como una loca porque se opone a la muerte sacrificial de su hija. En cambio, Ifigenia es la sacerdotisa que promueve el sometimiento de los otros pueblos con su autosacrificio.

La disposición al sacrificio por amor a su pueblo, se ha transformado en agresión en contra de todos los que no pertenecen a este pueblo, y por tanto, en contra de todos los que no tienen la más mínima responsabilidad en el hecho de que ella sea sacrificada. Al civilizarse Ifigenia y al aceptar ser sacrificada, ella se torna agresiva en contra de todo el mundo y se transforma en motor de aquella agresión que su padre conduce como comandante³².

La nueva libertad de Ifigenia consiste en poder transformar a los otros en esclavos. El texto de Eurípides no dice que la libertad consiste en que nadie sea esclavo, sino en poder hacer esclavos a los otros y vencer en la guerra de conquista.

El circuito sacrificial opera así: para obedecer a su destino de conquistar Troya, Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia. Y conquista Troya para mostrar la fertilidad del sacrificio de Ifigenia. Si no logra conquistar Troya, la muerte de Ifigenia sería un simple asesinato. En este sentido, la guerra de conquista es un problema de sentido para los núcleos de la cultura: la victoria garantiza que el asesinato sea un *sacrificio*, que el profeta se afirme como auténtico y que los dioses del Olimpo demuestren su existencia ³³.

31. ESQUILO, "Ifigenia en Áulide", en *Tragedias III*, Editorial Gredos, Madrid, 1979, 1398, 1400-1404.

32. HINKELAMMERT, FRANZ, *Op. cit.*, p. 16.

33. *Ibidem*, p. 18.

Vamos a entender el circuito sacrificial como un modo del mecanismo del *circuito mimético* descrito por René Girard. Según este pensador, en el contexto humano, los individuos siempre se proponen las metas de los otros, a los que se trata de igualar (deseo mimético). El individuo humano vive de una determinada mimesis, que no se observa entre los animales. Cuando dos aspiran a lo mismo, se convierten en rivales. La triangularidad (un objeto común y dos rivales) genera el conflicto entre las pretensiones enfrentadas (rivalidad mimética). En cuanto yo imito a mi rival, éste desea el mismo objeto que yo deseo y procede a imitarme a mí, que soy precisamente su imitador. El circuito mimético es esta extensión de la reciprocidad, que es una constante en el mundo de la cultura.

Todas las comunidades humanas están amenazadas por el desorden, de manera que se puede ver una sociedad como un empeño común por dominar o impedir ese caos. La cultura tiene la función de esconder o aplazar la evidencia de esta constancia de la reciprocidad, a través de los procesos de reproducción y apropiación de los objetos, cuando la violencia no ha estallado, o en la transposición del conflicto entre rivales a un *chivo expiatorio*, usualmente el antagonista del rival, cuando ya ha explotado el conflicto. La violencia se concentra cuando hay una fuerte convergencia de rivales en torno a los mismos objetos deseados. En esta situación de *unanimidad mimética*, se lleva a cabo la conspiración que procede al sacrificio, y por la cual se escoge la víctima de la expiación, que puede ser un individuo o un grupo.

El sacrificio es eficaz en cuanto, alcanzada la unanimidad mimética, el grupo entero participa en la destrucción de la víctima. De este modo, en un momento determinado no hay antagonista del grupo. Si antes del sacrificio hubo mucha violencia y sufrimiento, la anulación de la misma violencia por la supresión de la víctima, será interpretada como algo milagroso y benéfico, un don cuyo agente es la víctima misma.

De esta manera, la víctima es la causa del desorden que ocasiona la crisis violenta, y la fuente del retorno al orden gracias a su muerte. *El dispositivo mimético o sacrificial* opera de este modo: es el factor de desorden y, al mismo tiempo, el reconstructor del orden. El círculo mimético se refiere, por tanto, a las fuerzas generadoras de la violen-

cia, en un mundo cuyos *constructos institucionales* son también violentos. Estas fuerzas se experimentan como lo sagrado, pues se caracterizan como una experiencia de lo horrendo y, al mismo tiempo, de lo fascinante.

En torno al sacrificio se generan las *leyes*, pues la víctima es el modelo o propuesta del nuevo mimetismo, de modo que la comunidad se siente obligada a seguir a la víctima; al mismo tiempo, la ley es también prohibición, pues está vedado hacer aquello que hizo la víctima, perturbar a la comunidad.

Las sociedades generan *ritos* para prevenir una nueva irrupción de rivalidades y de una violencia general. El rito consiste en hacer aquello que la víctima hizo para salvar a la comunidad; como la víctima murió, el ritual sustituye a la primera víctima y culmina matando o exterminando a una víctima y celebrando la reconciliación general en un banquete ritual o en fiestas análogas. El ritual sacrificial es, pues, un mecanismo temporal de desviación de la propensión a la violencia. La eficacia del ritual descansa particularmente en su realidad, de modo que la sustitución de víctimas humanas por animales y por otros sistemas de representaciones simbólicas, pone en riesgo la eficacia social del rito. El *mito* es la narración que recuerda el sacrificio, pero que está elaborada desde la perspectiva de los verdugos, con miras a legitimar su proceder.

Las culturas más avanzadas han desarrollado *mecanismos sustitutos* del rito para dominar la violencia, como los sistemas jurídicos que, originalmente, operaban con sanciones extremas, de manera que la violencia se ha considerado legítima en ciertos contextos jurídicos que buscan restablecer el orden por la imposición de castigos tremendos a quienes lo han destruido. De este modo, se mantiene el mecanismo del chivo expiatorio: la violencia general sólo se puede contener imponiendo o amenazando con una violencia puntual.

Hay que llamar la atención, no obstante, de otros sustitutos del rito. Por una parte, como el deseo mimético es también un conflicto frente a objetos, por otra, las economías consisten en los diversos modos de reproducir la vida humana natural gracias a formas de producción, distribución y consumo, que suponen reglas de interacción y distribución y, por tanto, sistemas de normas, y, con seguridad, los

más antiguos sistemas jurídicos regulaban las relaciones "materiales", objetuales, entre los individuos y las comunidades humanas, hay que dejar abierta la posibilidad de poder buscar dentro de las economías y en sus reglas, sustitutos del proceso sacrificial. Esto implica que dentro de los sistemas económicos vigentes en la actualidad existe siempre la amenaza de una nueva irrupción de la violencia, y que, por tanto, se pueden rastrear en ellos mecanismos de ritualización que buscan expulsar los riesgos de violencia. De la misma manera, se pueden examinar los discursos de las diversas instituciones con el ánimo de rastrear los nuevos mitos, y auscultar sus sistemas de reglas con el fin de encontrar las prohibiciones básicas de esta sociedad. Esto es posible gracias a que la prohibición, el rito y el mito son los pilares de toda cultura, pues de ellos se derivan todas las instituciones³⁴.

Norbert Lohfink, siguiendo el esquema de análisis de René Girard, dice:

Como la experiencia de Dios afecta naturalmente a estos procesos, vitales para el individuo y básicos y fundacionales para la sociedad, no pueden menos de influir esencialmente en la experiencia de Dios. En otras palabras: vivimos a Dios como la condensación de la experiencia de lo tremendo y, al mismo tiempo, de lo salutar, experiencia que se traduce en el mecanismo real del chivo expiatorio o en su sucedáneo, el ritual sacrificial, el de la justicia o el de la guerra justa. El dios de las religiones (...) sigue siendo la proyección del *tremendum* y *fascinosum*, que fundamenta la sociedad. Aparece como ídolo sediento de sangre y arbitrario y, al mismo tiempo, como *numen* clemente y benéfico³⁵.

Al circuito sacrificial se opone el *círculo natural de la vida*: el sujeto humano de vida es la condición de validez de los fines, pues él desea fines, los concibe, delibera sobre los medios para esos fines³⁶.

34. GIRARD, RENÉ, *Sobre ídolos y sacrificios*, Hugo Assaman (ed.), DEI, San José de Costa Rica, 1991, pp. 55-63.

35. LOHFINK, NORBERT, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990, p. 42.

36. Hinkelammert, dentro de la tradición que vuelve a escuchar a Marx, cuestiona las utopías y recoge el realismo de Hegel al hablar del círculo de medios y modos de satisfacción de necesidades.

Su acción prudente exige renunciar a acciones que atentan contra las posibilidades de vida. Y esos fines no son utopías o fines para dioses o seres no humanos, pues claramente percibimos nuestra humanidad como la existencia de seres naturales, mortales y contingentes. La muerte es la posibilidad ineludible y siempre acecha, pero no se trata de asegurarse contra ella, ni siquiera de manera ritual, sino de enfrentarla y resolverla en cuanto somos miembros de la naturaleza; "como parte de la naturaleza (el ser humano) es sujeto, esto es, proyecta fines en términos de una racionalidad reproductiva en su propio circuito natural de vida"³⁷.

El ser humano es un sujeto necesitado, pero sus fines no son iguales a las necesidades que debe resolver. La necesidad es una urgencia para la vida dentro del circuito natural de reproducción de la vida. Fuera de este circuito no hay vida posible. El sujeto especifica sus necesidades en fines, que se resuelven bajo el esquema de la racionalidad medios-fines. Pero es la racionalidad que reproduce la vida la que funda y da los criterios de legitimidad de la racionalidad medios-fines. Por tanto, insertarse en el circuito de la vida implica reconstruir relaciones de mutuo reconocimiento entre los sujetos, lo que sólo se puede hacer en una especie de juego en espiral dentro de las posibilidades de constitución social de la vida humana³⁸. A partir de esta reconstitución de los agentes mutuamente reconocidos, se puede abrir el debate sobre los modos de vida que se quieren asumir, las condiciones mínimas de calidad de vida, los acuerdos de convivencia, etc.

5. LA FE DE ABRAHAM

LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA es una fuerza de crítica a los proyectos ideales de quienes no saben asumir la contingencia, y por eso, rememora constantemente la construcción de proyectos históricos que

37. HINKELAMMERT, FRANZ, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1995, p. 285.

38. Las necesidades y los medios (de satisfacción) son, en cuanto existencia real, un ser para otro, cuya necesidades y cuyo trabajo condicionan recíprocamente la satisfacción (...). Esta universalidad, en el sentido de reconocimiento, es el modo que convierte a las necesidades, los medios y modos de satisfacción, en su singularidad (...) en algo concreto, en cuanto social. HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Editorial Edhasa, Barcelona, 1988, § 192.

asumen la contingencia humana y que resultan ofrecer posibilidades de contraste con los modelos sociales sacrificiales. La teología, que vuelve sobre sus elementos más originales, contiene un principio desmitificador que desorganiza las sociedades parcialmente míticas. Vamos a examinar ahora la ruptura que hace la fe de Abraham contra el circuito sacrificial, ruptura que nos esclarecerá el operar de este principio.

5.1. El texto de Génesis 22

SE PUEDEN CONSIDERAR el relato de Génesis 22 como parte de las narraciones fundantes de Israel. En él encontramos varios estratos que es necesario diferenciar: unas tradiciones que se transmitieron oralmente durante muchos años, cuyo eje eran relatos de los antepasados; una serie de escritos de diversas tradiciones: yahvista (11, 14, 15-18), elohista (1, 3, 8, 9, 19, mezclado con un redactor posterior, pero no muy distante), y sacerdotal (12c, 16 b, 17c, 18). Estas tradiciones de escritura fueron modificando los relatos más antiguos, y construyendo la figura de Abraham según sus propias inquietudes³⁹. En este largo proceso de escritura, se pasó de tradiciones sobre un santuario israelita en el que no se ofrecían sacrificios humanos, por contraste con los santuarios cananeos —el estrato más antiguo—, a una justificación de la prescripción de rescatar a los primogénitos, que ahora pertenecen a Dios —el elohista, retocado desde la mentalidad de la corriente deuteronomista—, hasta la enseñanza sobre la fe de Abraham por no haber negado su hijo a Dios —la mentalidad sacerdotal—.

Vamos a proponer una desestructuración del texto que nos permita reconstruir los contextos en que fue escrito. Si se ordena el texto por tradiciones da aproximadamente lo siguiente:

39. "Genesis", en *The Bible*, translated with notes by Speiser E.A., Doubleday and Company, N.Y., 1964, pp. 161-166; MALY, E.H., "Génesis" en *Comentario Bíblico de San Jerónimo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971, pp. 97-99; COLLIN, M. ABRAHAM, *Cuadernos Bíblicos*, N° 56, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1987, pp. 41-42; HINKELAMMERT, FRANZ, *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, DEI, San José de Costa Rica, 1991, pp. 105-107; "Génesis", *Biblia de Jerusalén*, Traducción y notas de R. de Vaux, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1984.

Yahvista (Siglos X y IX, en Judá)

Vete al país de Morya (Moriyyáh, el final abrevia Yahveh) (2).
Entonces le llamó el ángel de Yahvéh desde los cielos diciendo:
¡Abraham, Abraham! El dijo ¡Heme aquí! (11).

Abraham llamó a aquel lugar *Yahvéh prové*, de donde se dice hoy
en día: "En el monte Yahvéh se aparecerá (yéra'eh)" (14).

El ángel de Yahveh llamó a Abraham por segunda vez desde los
cielos y dijo: "por mi mismo juro, oráculo de Yahveéh, que por
haber hecho esto, (...) yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré
muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como
las arenas de la playa (...)" (15-17b).

Elohista, redactor de relatos yahvistas (Siglo VIII, en Israel):

Después de estas cosas sucedió que Elohim probó a Abraham y le
dijo: "Abraham, Abraham. El respondió: ¡Heme aquí!. Díjole:
Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, y (...) ofrécele
(...) en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga " (1-2).
Se levantó, pues Abraham de madrugada, aparejó su asno y tomó
consigo a dos mozos y a su hijo Isaac. Partió la leña del holo-
causto y se puso en marcha hacia el lugar que le había dicho
Elohim. Al tercer día levantó Abraham los ojos y vio el lugar
desde lejos. Entonces dijo Abraham a sus mozos: "Quedaos aquí
con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allí, haremos ado-
ración y volveremos donde vosotros."

Tomó Abraham la leña del holocausto, la cargó sobre su hijo
Isaac, tomó en su mano el fuego y el cuchillo, y se fueron los dos
juntos. Dijo Isaac a su padre Abraham: Padre. Respondió: ¿Qué
hay hijo? Aquí está el fuego y la leña, pero ¿Dónde está el cordero
para el holocausto? Dijo Abraham: "Dios proveerá el cordero para
el holocausto, hijo mío". Y siguieron andando los dos juntos.

Llegados al lugar que le había dicho Elohim, construyó allí
Abraham el altar, y dispuso la leña; luego ató a Isaac, su hijo, y le
puso sobre el ara, encima de la leña. Alargó Abraham la mano y
tomó el cuchillo para inmolar a su hijo (3-10).

Dijo el ángel: No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas
nada, que ahora ya se que tú eres temeroso de Elohim (12a-b).
Levantó Abraham los ojos, miró y vio un carnero trabado en un
zarzal por los cuernos. Fue Abraham, tomó el carnero, y lo sacri-
ficó en holocausto en lugar de su hijo (13).

Volvió Abraham al lado de sus mozos, y emprendieron la marcha juntos hacia Berseba. Y Abraham se quedó en Berseba (19).

Sacerdotal (Siglo IV a II):

Ya que no me has negado tu hijo, tu único (12c).

Por no haberme negado tu hijo, tu único (16b).

Se adueñará tu descendencia de la puerta de tus enemigos. Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago por haber obedecido tú mi voz (17c-18).

5.2. La versión del sacerdotal

EL SACERDOTAL, el último redactor del *Antiguo Testamento* en la época posterior al exilio en Babilonia, vive en una comunidad sacra, de tendencias arcaicas, centrada en actos rituales. El sentido comunitario y festivo que habían adquirido las celebraciones para Israel antes del exilio, se pierde. No queda más remedio que incrementar las formas rituales para suplir la pérdida del Estado justo que había propuesto la reforma deuteronomista, animada por los profetas. Para esta nueva mentalidad, Dios tiene el plan de un orden pacífico desde la creación del mundo, que está en conflicto con la violencia generada por los seres humanos en la historia. La violencia es, pues, el problema central que debe ser atacado por mecanismos religiosos. La muerte es un castigo por una falta, pero no bajo un rito determinado, sino como algo inscrito en la misma contingencia humana. Así pues, este redactor se halla escandalizado con la tradición de sacrificios humanos que recoge. En consecuencia, promueve nuevos sacrificios de animales a través del relato de un Abraham que es probado en su fe por un Dios totalmente trascendente. Los sacrificios de animales, pensados como sustitutos de la guerra entre los seres humanos (Gen. 9, 2ss), son la condición para que este Dios forme una comunidad pacífica de santidad. Los ritos sirven para animar la presencia permanente de esta divinidad pacífica, aunque, de manera paradójica, son presentados como actos de guerra contra los animales, señalando la violencia potencial que han desplazado⁴⁰.

40. LOHFINK, NORBERT, *Op. cit.*, pp. 80-87.

Las adiciones del redactor sacerdotal hacen que el texto en su conjunto se interprete como una prueba a la fe: Abraham es un hombre temeroso de Dios, lo que se comprueba en su disposición a matar a su hijo, es decir, en su intención a realizar algo absurdo si se trata de una exigencia divina. En el contexto del mundo helenístico existían complejas relaciones internacionales y sistemas jurídicos que regulaban las guerras, y ya no se realizaban sacrificios humanos en las grandes religiones del medio oriente. Que Yahvéh, el lejano e incomprendible Dios de los judíos exigiera el sacrificio del hijo único y amado del anciano Abraham, no puede ser otra cosa que una prueba de fe. No hay aquí alternativas: Abraham debe confiar en su Dios, así no logre entender sus designios. Para el Abraham del periodo helenístico no hay elección: pase lo que pase, por más absurdo que sea, se debe temer a Dios. Una vez el judío vive en el marco de la Alianza con Dios, se espera de él una obediencia ciega a su voluntad, que es secreta (inescrutable) para ser eficaz. Como fruto de esa obediencia, de un modo que no podemos entender, Dios bendecirá a todas las naciones, pues Él tiene un orden pacífico que impone al conjunto de la humanidad. De manera evidente, el sacerdotal representa una decadencia, pues significa la vuelta a una divinidad arcaica, en un mundo representado como una comunidad de seres humanos y animales (Gen. 1), en la que la rivalidad entre los humanos se traspasa a la guerra ritual contra los animales.

Este lenguaje de lo incomprendible y poco racional, de una divinidad que hace exigencias absurdas y pide obediencia total, expresa a la institución religiosa que habla en estas adiciones, y "la institución tiene como su corazón la administración de la muerte. Por tanto, su ideología es necesariamente la afirmación de la muerte en nombre de la vida. A eso le corresponde una fe (...) la disposición del padre a matar a su hijo"⁴¹. La institución religiosa tiene que afirmar la prioridad de la ley sobre la vida, y aquí se entronca con la mayor parte de relatos de sacrificios de hijos: matar al hijo es una afirmación de la ley del padre. Lo paradójico es que se atribuya a Abraham semejante fe, pero es algo comprensible si se tiene en cuenta el carácter histórico y dialéctico de todas las instituciones, pues la fe de una comunidad sólo se transmite en algún tipo de institucionalidad. De esto es

41. HINKELAMMERT, FRANZ, *Op. cit.*, p. 18.

consciente la tradición sacerdotal, pues narra la constitución de su poder como ocurrido en mismo día en que los levitas asesinaron a sus propios hijos y hermanos (Ex. 32, 29). Hinkelammert señala que el poder consiste en eso: la disposición a asesinar a sus propios hijos y hermanos para imponer una ley. Por esta razón el redactor sacerdotal añade la bendición para los descendientes de este Abraham de la fe ciega, quienes se van a adueñar de las ciudades vecinas en ese plan secreto de una paz religiosa (Gen. 22, 17c)⁴².

La institución religiosa que habla en el redactor sacerdotal concibe a un Dios que se reserva a sí mismo el poder matar a quienes incumplen sus leyes. Pero este Dios que puede matar, es el Dios creador de toda la realidad, al que hay que temer y reverenciar, de quien se espera la salvación y quien nos castiga con la muerte. En este esquema religioso, parece evidente que la ritualidad va a concentrar el esfuerzo por agradar a esta divinidad, todo con el fin de legimitar la esperanza en una intervención definitiva de Dios que traerá la paz a la tierra.

Este modelo sacrificial legitima a la comunidad judía concentrada en el culto religioso. Sin culto, no hay comunidad sacra, pues sin sacrificios animales, no es posible que la violencia no irrumpa entre los mismos judíos. Cuanto más se extienda el culto, más se confía en eliminar la violencia. El mecanismo cultural permite a los participantes deponer la tendencia a la violencia, reconciliarse y apaciguarse. Por tanto, vivir en el ambiente cultural, vivir sin guerras entre los seres humanos, en eso consiste la presencia de Dios en medio de su pueblo. Se trata de una presencia al estilo de los dioses de las demás religiones: su poder de salvación está vinculado a su peligrosidad, una presencia de lo sagrado activada por el culto sacrificial.

5.3. La redacción elohista y su contexto

Contexto

EL TEXTO ELOHISTA corresponde a la época de los reyes en Israel.

42. *Ibidem*, pp. 19-20.

En ese tiempo, el sacrificio del hijo primogénito es la regla, no la excepción (...) se hace por razones mágicas, para asegurar la gracia de los dioses, especialmente frente a la batalla. Sacrificar al hijo primogénito es la tentación del hombre de autoridad frente a un juicio imprevisible de Dios, para inclinar la voluntad de este Dios en favor suyo⁴³.

Necesitamos, por tanto, ampliar nuestra comprensión del contexto en el que se escriben estos pasajes.

Si consideramos la región del antiguo Canaán como el contexto en que vivían los redactores de los textos en cuestión, podemos echar un vistazo rápido a su religión, para comprender las exigencias éticas y el atractivo que representaba el culto a Baal. Los cananeos eran pueblos sedentarios que tenían lugares fijos para el culto, especialmente dedicado a la bendición de las semillas y a los campos. Se trataba de garantizar que las fuerzas de la naturaleza fueran propicias, y esto se hacía en un culto al Dios de la fertilidad de la tierra, de los rebaños y los seres humanos: Baal.

El punto culminante lo representaba la celebración de la fertilidad en la fiesta de año nuevo.

El Dios Baal moriría todos los años al mismo tiempo que la naturaleza y resucitaba con el comienzo del año nuevo. El ritual de la fiesta comprendía incluso la repetición del matrimonio de Baal y de su esposa Anat, por medio del personal de los templos⁴⁴.

En el poema Rás Shamra hay una escena que tiene una relación cierta con un culto de la fertilidad: la diosa Anat, para hacer volver a la vida a Baal y procurar el retorno de la lluvia y de la abundancia, captura al dios Mót y lo despedaza con una espada. Como si fuera un poco de trigo, ella lo asa al fuego, lo tritura con el molino y esparce sus escombros en el campo, donde los pájaros los devoran.

Aunque puede tratarse de una narración mitológica de la renovación anual de la vegetación, también puede encontrarse aquí una

43. *Ibidem*, p. 106.

44. MICHAUD, R., *Los patriarcas*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1976, p. 39.

transposición mitológica de una acción ritual que se renueva con el culto: un sacrificio humano para asegurar la fertilidad. El relato de 2 Samuel 21, 1-14, indica que efectivamente se procedía de ese modo: se sacrificaba a algunas personas de la comunidad con el fin de expiar algunas culpas que han traído desgracias como sequías y hambre. En este texto, los sacrificios humanos son actos religiosos en relación con la fertilidad, pues se hacen "delante" de Yahvéh, tiene npor causa una gran sequía, y su consecuencia es la vuelta de la lluvia. Además, se trata de expiar asesinatos anteriores que han traído maldiciones sobre Israel. Finalmente, resulta notable que los asesinatos se cometan "desmembrando" o "dislocando" a las víctimas delante de Yahvéh. Finalmente, sus cuerpos permanecen insepultos, expuestos a las aves del cielo. Están, pues, presentes todos los elementos del poema Rás Shamra⁴⁵. Este es un sacrificio que exigen y cometen los gabonitas contra los hijos de Saúl; no lo cometen israelitas.

Los restos arqueológicos permiten sostener que en los antiguos fenicios existía la práctica de hacer sacrificios para establecer una edificación y para inaugurarla⁴⁶. Los testimonios literarios insinúan sacrificios de fundación, como en 1 Reyes 16, 34: "En su tiempo Jiel de Betel reedificó Jericó. Al precio de Abirón, su primogénito, puso los fundamentos, y al precio de su hijo menor Segub, puso las puertas", aunque no se trata de algo seguro. Si lo fuera, se trataría de una notable influencia fenicia.

En el antiguo Israel, los sacrificios implicaban la entrega de un don o de un bien que el oferente considera esencial, que hace parte de él mismo. En el ritual común de sacrificio, el oferente coloca su mano sobre la víctima, para indicar que él es su víctima y que ella va a ser sacrificada en su beneficio, pero no en su lugar. Por tanto, no se puede sostener que el sacrificio de animales sustituye a anteriores víctimas humanas. Sin embargo, el estudio de los textos va a señalar que se ofrecieron sacrificios humanos en el antiguo Israel, pero que nunca fueron aceptados como legítimos en ningún periodo de la religión yahvista.

45. DE VAUX, R., *Les sacrifices de l' Ancien Testament*, Cahiers de la Revue Biblique, Gabalo, Paris, 1964, pp. 57-58.

46. *Ibidem*, pp. 56-57.

El libro de los Jueces cuenta el sacrificio de la hija de Jefté, un verdadero holocausto, similar en su estructura al crimen cometido por Agamenón contra Ifigenia, aunque más cercano a la interpretación de Eurípides. En síntesis la historia es esta:

Jefté hace un voto a Yahvéh: "Si entregas en mis manos a los amonitas, el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro cuando vuelva victorioso de los amonitas, será para Yahvéh y lo ofreceré en holocausto". Efectivamente Jefté derrotó a los amonitas, pues "Yahvéh los puso en sus manos". Cuando vuelve a su casa, su hija "salió a su encuentro bailando al son de las pandeetas. Era su hija única". Al verla, Jefté se rasgó las vestiduras y gritó: "¡Ay, hija mía!, me has destrozado ¿Habías de ser tú la causa de mi desgracia? Abrí la boca delante de Yahvéh y no puedo volverme atrás". Ella le respondió: "Padre mío, has abierto tu boca ante Yahvéh, has conmigo lo que salió de tu boca, ya que Yahvéh te ha concedido vengarte de tus enemigos, los amonitas". Sin embargo, ella le pide a su padre la gracia de ir durante dos meses a vagar por las montañas, para llorar con sus compañeras por su virginidad. Después de cumplir este periodo ella volvió y el padre "cumplió con ella el voto que había hecho". (Jueces 11, 31-40).

Los paralelos con literaturas medio orientales de fines del segundo milenio antes de Cristo (Idomeneo en Creta y Meandro en Asia menor), indican que los sacrificios humanos eran aceptados por esa época en el Próximo oriente. No se trata, sin embargo de una leyenda, pues la costumbre con que concluye el episodio –que las muchachas de Galaad se dedicaban cada año en una época determinada a lamentarse– conmemora un hecho real. Por otra parte el redactor, que es el mismo del texto del Génesis 22, cuenta la historia con una gran simplicidad y sin reprobar a Jefté. Seguramente porque, Jefté era un extranjero, que asume la fe en Yahvéh con sinceridad, pero que se considera obligado por sus propias palabras. A pesar de no emitir una censura, el redactor no tiene dificultad en mostrar la posterior crueldad de Jefté en medio de la guerra entre la tribu de Efraím y las demás tribus del norte de Israel; dice que degolló a 42.000 hombres de Efraím (Jueces 12, 5-6). Ahora bien, si consideramos que se trata de una figura histórica, y de un suceso real, estamos situándonos cronológicamente antes incluso de las narraciones yahvistas sobre Abraham. De otro modo, al hablar del Dios de Israel, diríamos que se

trata del Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Jefté; pero los redactores nunca colocan al Dios que acepta sacrificios humanos como el Dios de los antepasados. En la fe de Jefté pues, encontramos una fe diferente a la fe de Abraham⁴⁷.

Por otro lado, las constantes condenaciones a los sacrificios de niños, muestra que se trataba de una práctica extendida y atrayente para los mismos israelitas, llegando incluso algunos reyes a practicarla en Jerusalén. Los profetas insisten en que Yahvéh detesta los holocaustos, y solo pide justicia en las relaciones entre los seres humanos. Parece que los sacrificios a Molo (*molék*) eran un problema real para los fieles a las tradiciones yahvistas de los siglos VIII y VII; por eso aparecen masivamente en: Levítico 17,21; 20, 2-5; Jeremías 32, 35; 2 Reyes 23, 10; Isaías 33, 14; 1 Reyes 11, 7. Hay referencias al culto a Moloc en 2 Reyes 16, 3; 17, 31; 21, 6; Jeremías 7, 31, Deuteronomio 12, 31; 18, 10; Ezequiel 16, 21; 20, 31; 23, 37, y probablemente también en Jeremías 3, 24. Sin duda se trataba de un culto celebrado en Jerusalén, seguramente en las proximidades del Templo, en el valle de Ben Hinón.

Los holocaustos ofrecidos a Baal-Moloc consistían en sacrificios en los que la víctima era totalmente consumida por el fuego. El rey Josías, junto con el profeta Jeremías y la comunidad influida por la reforma deuteronomista abolieron estos cultos, pero ellos vuelven a aparecer inmediatamente antes de la invasión de los Babilonios, a comienzos del siglo VI. La mentalidad yahvista, los profetas y la corriente deuteronomista, condenan estos actos, lo mismo que los redactores sacerdotales posteriores. Son actos totalmente contrarios a la voluntad de Yahvéh.

Para comprender la dimensión del enfrentamiento entre los sacrificios a Baal-Moloc y las exigencias yahvistas, basta con observar que se trata de prácticas extendidas por África del Norte (Cartago) y fenicia, incluso hasta el siglo I antes de Cristo. Los restos arqueológicos muestra estelas dedicadas a Baal Hammón y a su Padre Tanit. Incluso, ya bajo el pleno dominio romano, hay restos de estelas dedi-

47. Cfr. *Ibidem*, pp. 60-61; HINKELAMMERT, FRANZ, *Op. cit.*, p. 112.

cadás a Saturno Kronos (Baal Hammon), que datan de fines del siglo II de nuestra era.

Estos datos nos permiten interpretar *molk' mr* como ofrenda sacrificial, aunque muestra que se sustituían los niños por animales vicarios. Esto ocurría porque Roma prohibía severamente los sacrificios humanos, promoviendo así la sustitución de niños por animales. Sin embargo, estos cultos con animales como sustitutos no son un gran problema para los autores bíblicos.

La expresión *molk' dm* en cambio, se reducía a los sacrificios humanos ofrecidos por alguien que es un padre o un rey, es decir, alguien con poder. En este caso, se trata de sacrificios exclusivamente de seres humanos, por oposición a los de animales, sacrificios de los hijos de los oferentes, y sacrificios que exigían que la totalidad de esa persona fuera quemada. Plutarco cuenta estos sacrificios, ofrecidos al pie de las estatuas de Saturno Kronos, en la cual los padres despedazaban a sus hijos, y ordenaban tocar flautas y tambores para impedir que los gemidos de las víctimas fueran escuchados. Las madres asistían a los sacrificios sin verter una lágrima y sin gemir⁴⁸. Diodoro de Sicilia cuenta que, cuando la armada de Agatócles de Siracusa había vencido a los Cartagineses en el año 310, estos atribuyeron su derrota a que Kronos les era hostil pues habían sustituido a sus hijos. Para reparar el daño e impedir que los enemigos traspasaran los muros de la ciudad, es decir, para defender el honor de sus dioses, ellos sacrificaron a 200 niños de las familias más ilustres; los otros ciudadanos ofrecieron voluntariamente a sus hijos, que eran cerca de 300. El holocausto se hacía ante una estatua de Kronos, pequeña e inclinada, de manera que el niño asesinado cayera rápidamente en una fosa llena de fuego⁴⁹. Esta información está confirmada por otras fuentes, incluyendo a Platón. Parece ser que, en la medida en que Cartago se vio comprometida en más conflictos, practicó con más firmeza los holocaustos de sus hijos, a pesar de conocer y practicar la sustitución de víctimas.

48. PLUTARCO, APOL, IX, 2-4, Citado por De Vaux, R. *Ibidem*, p. 72.

49. DIODORO DE SICILIA, *Bibli. Hist.*, XX, xiv, 4-6, citado por De Vaux, R., en *Ibidem*.

Hay que recordar, finalmente, que Cartago era una colonia fenicia, y que las costumbres de este pueblo, que aparecen en los textos de Rás Shamra, se conservaron allí. Estos ritos de los antiguos cananeos son los que aparecen referidos con el mismo nombre (Moloc), tantas veces en los textos Bíblicos de los siglos VIII al VI a.C. La fuerte condena bíblica señala que para estos autores se trataba de un conflicto entre divinidades: Moloc o Yahvéh. Tal es el contexto del estrato elohista de Génesis 22.

Un somero análisis del texto: Yahvéh y el circuito de la vida

SI TOMAMOS LA práctica de los sacrificios como una ley propia de la cultura palestinense de los siglos VII a VI, esta ley debe poder presentarse como una ley de Dios. Todos los padres de esta cultura estaban dispuestos a sacrificar a sus hijos, y Abraham no aparece inicialmente como una excepción. Atendiendo a los cambios que se producen tanto en las personas, como en el lugar mismo de culto, hay que resaltar dos asuntos notables dentro de la estructura del texto:

Abraham pasa de ser un hombre corriente dentro de las exigencias de su cultura gracias a la intervención del ángel de Yahvéh, que le dice: "No alarges tu mano contra el niño, que ahora se que eres temeroso de Dios". El ángel representa la alternativa de transgredir la ley de Dios, la ley de su propia cultura. No se trata de una *deliberación* fácil, pues al renunciar a los sacrificios humanos se va a enfrentar con toda la sociedad de su época, con la religiosidad dominante, razón por la cual debe cambiar de lugar de residencia. Se dejan atrás las exigencias de una divinidad que da leyes, y se descubre a un Dios (Yahvéh), que pide ponerse por encima de la ley. Obedecer o temer a Yahvéh es deshacerse de la ley y no matar a su hijo. En esto consiste la fe de Abraham en Yahvéh: en una deliberación que lo lleva a no matar (negar) a su hijo (Gen, 22, 17c). Que Yahvéh se opone a todos los sacrificios de los seres humanos es un descubrimiento que sólo se hace en la perspectiva de una deliberación como la que ha realizado Abraham, pues la figura de Abraham para el autor elohista no es la de un hombre que representa a la ley, sino la de aquel en quien se revela la fe en el Dios de la vida contra la prioridad de la ley.

La decisión de Abraham de romper con los esquemas y expectativas de su contexto, optando por enfrentar los riesgos de la muerte, del fracaso y del compromiso con el otro, y el hecho de que esa decisión se muestre como esclarecida por una manifestación de Yahvéh, Dios de la vida y no por Moloc o Baal, divinidades que garantizan el poder y el éxito a través de unos ritos que aseguran al oferente contra la muerte, esto es algo realmente insólito. En esta decisión, Abraham logra ponerse por encima de las fuerzas de la necesidad que obligan a sacrificar seres humanos, y lo hace afirmando su libertad. Pero esta libertad es la afirmación de la vida contra el poder de la muerte: afirma su vida al afirmar la vida del otro. No se trata acá de asegurarse contra la muerte, asesinando a alguien, sino de derogar la ley de muerte de las divinidades dominantes y atractivas desde el punto de vistas del éxito y el propio poder. Cuando el padre ya no sacrifica al hijo, y ninguno de los dos se somete a las fuerzas de la necesidad, ambos pueden tratar de someter esas fuerzas en función de la vida humana. Esto se puede observar en el tipo de promesa que recibe Abraham: No se le van a dar otros países para conquistar y esclavizar, sino que al afirmar la vida, ésta va a abundar: "Acrecentaré muchísimo tú descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa" (17 a-b). La bendición de Yahvéh corresponde al carácter excepcional de la acción de Abraham: ha roto el circuito sacrificial de su cultura, que creía asegurar la vida por la muerte violenta. Así se ha salido del marco institucional, para afirmar la prioridad de la vida humana sobre toda otra exigencia.

Esta opción por la fe en la vida y contra el dominio de la ley y el poder de la muerte violenta, cambia las relaciones entre las personas. Cuando el poder del padre no asesina al hijo, y el hijo no tiene necesidad de matar al padre, aparece una lógica diferente a la del circuito sacrificial, circuito de la muerte violenta sin solución. Mientras Edipo se piensa desde el poder y el derecho (la ley) de asesinar a su hijo impunemente, Abraham representa la libertad que destruye las leyes. La vida de Edipo está marcada por la necesidad y condenada al circuito de muerte. Abraham reivindica su vida y la de su hijo: como no está dispuesto a matar, su hijo tampoco tiene razones para hacerlo.

Los hijos de Edipo, Eteocles y Polinices se matan mutuamente luchando por el poder, pues el poder siempre se impone matando. En cambio, los descendientes de Abraham, que han sido bendecidos por

el Dios de la vida, resuelven sus conflictos de otro modo. El texto del Génesis cuenta que Jacob y Esaú resuelven su conflicto por la primogenitura, a pesar del temor y la angustia que sienten ante una violencia casi inminente (Gen 32, 9; 12), del siguiente modo:

"(Jacob) se inclinó siete veces hasta llegar a su hermano, y Esaú, a su vez, corrió a su encuentro, lo abrazó, se le echó al cuello, lo besó y lloró" (Gen 33,3).

Por su parte, José, quien había sido vendido por sus hermanos, cuando los vuelve a ver "se echó a llorar a gritos...". Sus hermanos por su parte, no podían contestarle porque se habían quedado atónitos ante él. Pero

José dijo a sus hermanos: "Vamos, acercaros a mí (...) no os pese mal, pues para salvar me envié Dios delante de vosotros (...) para que podáis sobrevivir en la tierra y para salvaros la vida mediante una feliz liberación (...) Y echándose al cuello de su hermano Benjamín, lloró; también lloró Benjamín sobre el cuello de José. Luego besó a todos sus hermanos, llorando sobre ellos, después de lo cual estuvieron conversando (Gen 45, 1-15).

5.4. La fe en Yahvéh: el mutuo reconocimiento

NOS QUEDA REVISAR la tradición Yahvista, que corresponde a la época que recoge las más antiguas tradiciones de Israel, desde su época en el desierto bajo la forma de una confederación de tribus, que luchaba por su supervivencia, hasta la época de David. Esta tradición recoge diversos relatos, muchos de los cuales transmitían las guerras de las tribus, pero los despoja intencionalmente de los rasgos violentos y militares. Lo que destaca son los relatos previos a la conquista violenta de Canaán, ofreciendo en los patriarcas un modelo de convivencia pacífica entre israelitas y no israelitas. Tal vez la razón de esta selección sea la reflexión que hacen estos autores sobre las causas del fracaso de la antigua federación: la violencia entre grupos que se consideraban hermanos (Gen 4; Jueces 20).

Sobre este texto hay que hacer notar tres asuntos:

- Que el termino *Ángel de Yahvéh* corresponde realmente a Yahvéh tal como se le aparece o manifiesta a los seres humanos en la mentalidad del Yahvista.

- Esto se une al lugar de culto: Moriah, el lugar que Yahvéh le había dicho, es un espacio enigmático, que no se puede identificar con ningun lugar, pues en realidad se llama *Yahvéh se aparecerá*.

- La bendición del versículo 17a-b, cae sobre Abraham y sus descendientes.

¿De qué se trata todo esto? ¿Cómo concibe el autor yahvista que se manifiesta Yahvéh, el Dios de la vida, según lo que nos dice en estos textos?

Abraham pasa de ser un padre que ejerce su poder de muerte, al padre de la fe, el que rescata a su hijo para la vida. Notemos que no puede ya tratar a su hijo como un corderillo que va a ser sacrificado para dar gusto a los dioses, pues seguramente lo ha mirado con compasión y por eso se ha movido a recuperarlo como su hijo con quien está comprometido con los lazos del amor (v. 2, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 16: hijo, hijo único, hijo al que amas). Como ha renunciado a su poder de padre, puede seguir andando con él sin temor. Parece que la relación tradicional de padre e hijo se rompe y se inaugura una nueva, cuyo eje es un amor que puede resolver la posibilidad de ejercer la violencia, promoviendo una relación más equitativa, lo que los autores Yahvistas califican como una relación de hermanos.

Al reconocer al otro como alguien cuya vida debe ser rescatada, es decir, como otro sujeto de vida, Abraham mismo se rescata para la vida con los otros. Pero este reconocimiento mutuo entre los sujetos de vida no es una actividad intelectual, sino una inmensa apertura al otro, que mueve a la persona desde sus afectos, ya sea a la compasión, al llanto, a los besos o a la charla. Entonces, cuando el otro puede ser tratado como hermano, sólo entonces se activa la presencia de Yahvéh.

En este sentido, el autor yahvista, al finalizar la narración del encuentro entre Jacob y Esaú, que muestra dramáticamente una resolución diferente a la violencia a un conflicto de poderes, cuenta que le

dijo Jacob a su hermano: "He visto tu rostro como quien ve el rostro de Dios y me has mostrado simpatía." (Gen. 33, 10).

6. CONCLUSIÓN

CON EL ANTERIOR análisis del texto de Génesis 22, 1-19, hemos podido ver los conflictos entre divinidades como el contexto al cual responden los elementos centrales del relato del sacrificio de Isaac por parte de su padre, Abraham. La autoridad del Dios Yahvéh no aparece como algo inescrutable sino en la redacción final, cuyo arcaísmo permite entrever el mecanismo secreto que configura a los mitos. Pero en los otros estratos del texto, la figura de Abraham expresa un verdadero conflicto que debían resolver las personas en sus propias situaciones particulares con su propia deliberación: creer en la divinidades que exigían los sacrificios de los primogénitos, o salirse del esquema ritual y mítico de las religiones y de sus instituciones violentas. Por eso resulta muy importante que el Dios Yahvéh se manifieste cuando se rompen las ataduras de la religión, cuando se abren los ojos ante el otro, se percibe su sufrimiento y se resuelve caminar con él.

¿Qué es entonces lo importante que añade el respaldo divino a la exigencia ética? Sin duda, no es la afirmación de algún principio universal e inescrutable, que deba ser obedecido de manera inflexible. Es la narración de la experiencia del descubrimiento de una divinidad que está a favor de la vida de las personas concretas, y que se reconoce al mirar de manera humana a quienes están amenazados de perder su vida por causa de la violencia de las instituciones.

Si pudiéramos seguir las indicaciones de Emmanuel Levinas, diríamos que la amenaza de muerte que pesa sobre el prójimo, y de la que yo puedo participar como sacrificador, me puede introducir en una relación teórica e inhumana al negarle al otro su carácter humano, o me coloca en una situación emocional que me abre a una relación

con una divinidad diferente que no tiene raíces comunes con las divinidades naturales y violentas de las religiones y los mitos⁵⁰:

Lo que rige nuestra búsqueda son las relaciones humanas, las relaciones éticas. Las relaciones humanas están estructuradas con arreglo a un modelo distinto al del ser. Significan algo más que ser. Aquello que denominamos Dios no puede tener sentido sino a partir de esas relaciones distintas. Sólo a partir de dichas relaciones puede manifestarse Dios⁵¹.

50. Cfr. LEVINAS, EMMANUEL, *Dios la muerte y el tiempo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, pp.27-33.

51. *Ibidem*, pp. 222-223.