



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**Miradas al sacrificio de Isaac: sus interpretaciones desde la filosofía y
otras disciplinas**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
RAÚL VILLASEÑOR HERNÁNDEZ**

**DIRECTOR DE TESIS
LUIS AVELINO SÁNCHEZ GRILLET**



Facultad de Filosofía y Letras

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Miradas al sacrificio de Isaac: sus interpretaciones desde la filosofía y otras disciplinas



Facultad de Filosofía y Letras

Elaboró: Raúl Villaseñor Hernández

Agradecimientos

A mi tutor el Maestro Luis Avelino Sánchez Graillet

A mi asesora la Dra. Erika Rebeca Lúndig Cisneros

A mi asesora la Dra. Ana María Martínez de la Escalera

A mi asesora la Dra. Silvana Rabinovich

A mi asesor el Maestro Pedro Joel

A la Dra. Elsa Elia Torres Garza

A mi madre y mi padre por su inquebrantable apoyo

A mis muchos formadores y formadoras que me han ayudado a ser

A mi corazón Rocío Gabriela Muñoz Castellanos

**Miradas al sacrificio de Isaac:
sus interpretaciones desde la filosofía y
otras disciplinas**

Índice

1. En torno a lo histórico y lo sacrificial

- 1.1. El texto como histórico
- 1.2. La Historia de las Tradiciones
- 1.3. La Hipótesis Documental
- 1.4. El concepto de mito como trasfondo de interpretación
- 1.5. Hipótesis de motivos histórico-antropológicos para justificar la finalidad del texto
- 1.6. Hipótesis antropológicas sobre la función sacrificial
- 1.7. Un personaje fuera de contexto histórico
- 1.8. El uso político de un texto sacrificial
- 1.9. El sacrificio de Isaac según el psicoanálisis

2. Como experiencia

- 2.1. Justificación
- 2.2. Kant
- 2.3. Kierkegaard
- 2.4. La segunda ilustración
- 2.5. La intencionalidad
- 2.6. Algunos tipos de experiencia y contenidos en la misma
- 2.7. El sentimiento de absoluta dependencia
- 2.8. El misterium tremendum fascinans
- 2.9. Lo demoníaco griego, el sujeto responsable, el secreto, el estado de excepción
- 2.10. Experiencia de lo sagrado y el imaginario
- 2.11. La crisis como esencia de la experiencia religiosa y el placer como esencia de la misma
- 2.12. La experiencia en el psicoanálisis, la psiquiatría y las neurociencias
- 2.13. Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y el monoteísmo celante
- 2.14. Abrahán en el feminismo

3. Conclusiones

4. Bibliografía básica

Justificación

Adquirimos conciencia de lo diverso en la posibilidad de ‘mirar’ desde distintas posturas teóricas puesto que se ha nacido en lo diverso, se pertenece a lo heterogéneo; sin embargo, buscamos lo propio, lo filosófico, de manera que los demás pilares de lo humano (en nuestro caso la religión), aporta datos que permiten rastrear las miradas filosóficas. Es por esto que lo diverso es criterio básico en la manera de abordar el famoso relato del sacrificio de Isaac, reconociendo de antemano el perspectivismo¹ de las posturas y las contradicciones internas del interprete que, a su vez, es un remolino de posturas no permanentemente coherentes.

Ahora cabe presentar al patriarca Abrahán², es conocido como el primer patriarca porque es de su descendencia de donde surge el pueblo de Israel, el relato nos cuenta que Dios le mandó salir de Ur de los Caldeos para buscar la tierra prometida que será dada a sus descendientes cuya narración se encuentra en el primer libro bíblico, el Génesis. Es por ello que muchas referencias en el Antiguo Testamento a Dios son enunciadas como ‘el Dios de Abrahán³, de Isaac y de Jacob’, primer patriarca, segundo y tercer patriarca respectivamente.

En el Génesis 22, Dios le dice a Abrahán que le ofrezca a su hijo en holocausto, esto implica matarlo sobre el altar de sacrificio y quemar el cuerpo posteriormente en el altar, por ello, este texto encierra unas condiciones muy problemáticas para muy distintos ámbitos humanos.

Sin más preámbulo debemos reproducir el capítulo 22 del Génesis conocido como ‘el sacrificio de Isaac’:

“Transcurridos estos acontecimientos, Dios puso a prueba a Abrahán. Le dijo: «¡Abrahán, Abrahán!» El respondió: «Aquí estoy.» Después añadió: «Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga.» Abrahán se levantó de madrugada, aparejó su asno y tomó consigo a dos mozos y a su hijo Isaac. Partió la leña del holocausto y se puso en marcha hacia el lugar que le había dicho Dios. Al tercer día levantó Abrahán los ojos y vio el lugar desde lejos. Entonces dijo Abrahán a sus mozos: «Quedaos aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allí, haremos adoración y volveremos donde vosotros.» Tomó Abrahán la leña del holocausto, la cargó sobre su hijo Isaac, tomó en su mano el fuego y el cuchillo, y se fueron

¹ “El mundo no tiene en consecuencia ningún sentido tras el, sino innumerables sentidos.” Niemeyer, C.. (2012). Diccionario Nietzsche Conceptos, obras, influencias y lugares. Madrid: Biblioteca Nueva.. p. 413.

² Abrán es renombrado como Abrahán cuando a sus noventa y nueve años Dios le anuncia: “«Yo soy El Saddy, anda en mi presencia y se perfecto. Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera.» Cayó Abrán rostro en tierra, y Dios le habló así: «Por mi parte ésta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te he constituido padre de muchedumbre de pueblos. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y también con tú descendencia, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo tu Dios y el de tu posteridad. Te daré a ti y a tu posteridad la tierra en la que andas como peregrino, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y yo seré el Dios de los tuyos.»”. Anónimo. 2006. Génesis 17 1-8. En Biblia de Jerusalén (1, 31) Barcelona: Desclee de Brouwer.

³ Se utiliza durante todo el trabajo el nombre Abrahán porque la principal fuente ocupada es la Biblia de Jerusalén, salvo en los casos citados donde el texto utilice Abraham o Ibrahim según sea el caso. Igual en el nombre de Isaac que es mencionado como Itzjak por Daniel Colodenco.

los dos juntos. Dijo Isaac a su padre Abrahán: «¡Padre!» Respondió: «¿qué hay, hijo?» - «Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?» Dijo Abrahán: «Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío.» Y siguieron andando los dos juntos. Llegados al lugar que le había dicho Dios, construyó allí Abrahán el altar, y dispuso la leña; luego ató a Isaac, su hijo, y lo puso sobre el ara, encima de la leña. Alargó Abrahán la mano y tomó el cuchillo para inmolar a su hijo. Entonces le llamó el Ángel de Yahvé desde el cielo: ¡Abrahán, Abrahán!» El dijo: «Aquí estoy.» Continuó el Ángel: «No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu único hijo.» Alzó Abrahán la vista y vio un carnero trabado en un zarzal por los cuernos. Fue Abrahán, tomó el carnero, y lo sacrificó en holocausto en lugar de su hijo. Abrahán llamó a aquel lugar «Yahvé provee», de donde se dice hoy en día: «En el monte “Yahvé se aparece”.» El Ángel de Yahvé llamó a Abrahán por segunda vez desde el cielo y le dijo: «Por mí mismo juro, oráculo de Yahvé, que por haber hecho esto, por no haberme negado a tu único hijo, yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa, y se adueñará tu descendencia de la puerta de sus enemigos. Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz.» Volvió Abrahán al lado de sus mozos, y emprendieron la marcha juntos hacia Berseba. Abrahán se quedó en Berseba.”⁴

La akedá (atadura), tal y como se le dice en el judaísmo, es un texto que además de encerrar toda diversidad de enfoques religiosos y más, también ha sido abordada desde la propia multiplicidad de miradas dentro de esas disciplinas, hacer una investigación sobre ello implica escoger los principales argumentos de cada una de las posturas y hacernos preguntas sobre la posible certeza o inconsistencias con el caso para tratar de lograr una mirada amplia de las posibilidades interpretativas y caminos con que se empieza y con lo que se acaba.

Si no diéramos pie a la diversidad de miradas, no pondríamos en cuestión las propias creencias preconcebidas personales lo cual lleva a auto convencerse de lo que uno mismo ya estaba convencido, y dos, a presentar una amplia búsqueda que muestre muchos futuros caminos de investigación puesto que seguramente tanta multiplicidad de miradas no puede llevar a una unidad integral no fragmentada en torno al relato, si no que seguramente mostrará incompatibilidades tremendas. Por esto, un elemento guía para nuestra comprensión es el de iterabilidad, citamos a Derrida: “a causa de su iterabilidad esencial, siempre podemos tomar un sintagma escrito fuera del encadenamiento en el que está tomado o dado, sin hacerle perder toda posibilidad de funcionamiento, sino toda posibilidad de «comunicación», precisamente. Podemos, llegado el caso, reconocerle otras inscribiéndolo o injertándolo en otras cadenas. Ningún contexto puede cerrarse sobre él. Ni ningún código, siendo aquí el código la posibilidad y la imposibilidad de la escritura, de su iterabilidad esencial (repetición/alteridad).”⁵ Resulta ineludible no notar como la akedá es un ejemplo de iterabilidad, el texto encuentra nuevos significados en su repetibilidad dado que la otredad lo lee y lo interpreta, resultado, pluriversalidad.

Ha corrido tinta en torno a la moral y la ética en Abrahán que apoyan el actuar del patriarca, pero también es posible encontrar posturas en contra, las filosofías han puesto mucha atención a éste ángulo, junto con ello se coloca en discusión a Dios o la divinidad como fuente de la moral porque

⁴ Anónimo. 2006. Génesis 22 1-19. En Biblia de Jerusalén (1, 36-37) Barcelona: Desclee de Brouwer.

⁵ Derrida, J.. (1994). Márgenes de la filosofía. Madrid: Cátedra. p. 358.

evidentemente Dios solicita un sacrificio humano que posteriormente en la historia de su palabra, o sea en la Biblia, prohíbe. Un campo menos atendido es la experiencia religiosa suscitada en el relato en cada uno de los personajes, (no hay que olvidar que todo empieza con Dios comunicándole la orden a Abrahán y otros contactos), entendida ésta no solo como experiencia moral y ética, sino como comunicación, como percepción de Dios, como diálogo, así como experiencia emocional y conducta.

La razón principal para escoger este tema no es lo polémico como debate en cada uno de los tópicos expresados, sino que el sacrificio de Isaac muestra una religiosidad –la de Abrahán y la de Isaac- en un punto de crisis radical, donde las posibles consecuencias son terribles y las posibles causas son generalmente menospreciadas como preguntas, a ‘medio mundo’ se le he escuchado decir: ‘Abrahán es ejemplo de fe’ y les he contestado: ‘y de inmoralidad, estaba dispuesto a matar a su hijo’, y contestan: ‘pero ve, era una prueba de Dios, no lo hizo, Dios no hubiera dejado que lo matara’, y he contestado pensando algo parecido a lo que dice Kierkegaard: “pero él sabe que sí estaba dispuesto a matarlo”.

Así la religiosidad que está en el texto rompe con valores de la modernidad donde la moral está por encima de lo religioso y, a su vez, asoma los grandes riesgos que se encuentran en colocar a lo sagrado por encima de todo lo demás, sin embargo, es evidente que la naturaleza de lo sagrado es estar como lo prioritario y que precisamente este texto lo muestra. Pienso que en esta época podemos definir (como nunca antes en la historia), si nos despedimos de lo sagrado o lo reinstauramos en su lugar, (cosa que por su propia ‘naturaleza’ tiende a exigir), el único lugar que pretende tener.

Seguramente hay un tercer camino: dejar espacio para lo religioso en lo autorizado y que en el terreno donde lo sagrado rompe con ello, se actúe como un Abrahán en silencio, sin involucrar a nadie para así estar libre de los demás en cuanto a carga y presión y también en cuanto a liberar a los demás de esa carga que sólo él quiere tomar, cosa que de todas maneras implica que la sociedad prohíba toda justificación religiosa como motivo para el asesinato. Esto será abordado cuando llegemos a Derrida.

Y como vemos este tercer camino es el camino ya trazado milenios antes por los judíos que independientemente de la existencia de Abrahán elaboran un texto que adjudica en un individuo el peso de su relación estrictamente personal con su Dios, dejando a los demás fuera de esa esfera sin posibilidad de evaluar, intervenir o validar, y que por otro lado, promueven la obediencia a la ley hecha moral y ‘buenas costumbres’ que en alto grado ha sido transmitido a sus religiones derivadas, el cristianismo primero y luego el islam.

Los textos bíblicos han resultado ser muy importantes en la construcción de la historia religiosa y filosófica de una cantidad enorme de regiones en el mundo, de algunos de ellos ha corrido tinta a lo largo de los siglos debido a las condiciones problemáticas del propio texto y las posibles consecuencias de la forma de interpretación que se escoja.

Los textos religiosos contienen temas espirituales que proponen y producen formas de experiencia personal en donde la conducta no es considerada como riesgosa para la sociedad, sino benéfica, más también incluyen problemas de alta tensión y peligrosidad en donde la aceptación o rechazo tiene efectos dignos de consideración, el sacrificio de Isaac es uno de ellos.

El decir que Dios indica a Abrahán que le ofrezca a su hijo en holocausto conlleva una manera ritual específica prescrita por la tradición judía, área poco tomada en cuenta por los teólogos y filósofos que han trabajado este texto. Es de uso general el ubicar la reflexión sobre este pasaje bíblico dentro del tema moral y ético centrándose en la determinación de la aceptación o rechazo de la voluntad y acción ejecutante de Abrahán y de Dios como personajes principales.

Por otro lado, además del tema de la historia, tenemos el de la antropología, la cual busca hallar hipótesis explicativas de orden universal para el sacrificio en cuyo caso el sacrificio de Isaac es un caso paradigmático de actualidad por dos razones principales, el texto es sumamente polémico para un mundo en donde la existencia de Dios está en duda y más con un Dios que hace peticiones inmorales siendo un dios definido como Bien absoluto y, la segunda razón, porque ese mismo Dios es el de judíos, cristianos y musulmanes los cuales basta decir son mayoría aplastante en el mundo.

El objetivo de esta investigación estriba en abordar este texto desde una mirada con trasfondo intercultural⁶, es decir, presentando argumentos con posturas diversas que de manera común son muy opuestas entre ellas. Así, encontramos interpretaciones a favor y en contra de los distintos planteamientos escogidos que en la historia de la filosofía y de la religión se han hecho. Buscamos por tanto, los puntos de incordia y la dificultad implícita de una solución definitiva resaltando las zonas débiles y las más fuertes, pero considerando variedad de posturas y conclusiones como una condición contenida en la filosofía. Pero interculturalidad no es negar el polemos, sino vivir en él, Vernant nos dice algo que ajusta completamente a nuestro enfoque: “Desde la perspectiva de los griegos, no es posible aislar, ni en el tejido de las relaciones humanas, ni en la textura del mundo, las fuerzas del conflicto de las de la unión”⁷ Perspectivismo, iterabilidad y polemos son el lente desde donde se mira a cada una de las interpretaciones en este trabajo.

El primer aspecto a observar gira en torno a la idea contenida en el texto en ser expresada como un suceso histórico y por ende, este es el primer problema, el asumir un texto como histórico requiere dar pruebas de su existencia o en su defecto contra argumentar sobre las razones por las que a pesar de ninguna demostración se pudiera tomar como histórico.

Siguiendo por el camino de lo histórico se requiere atender el problema desde la posibilidad de que el texto haya sido construido en base a la historia de las tradiciones (cada texto puede y debe ser interpretado en su contexto) y de esta manera se muestre al texto como una elaboración histórica que al mismo tiempo se torna sagrada para los creadores pero correlacionada con los intereses históricos propios del contexto en que se elabora.

⁶ “El multiculturalismo, pues, significa la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad mayor. También se les llama naciones, pueblos o etnias. Por supuesto que algunas de ellas son minorías, grupos no dominantes. La comunidad mayor es una comunidad política, donde están estas comunidades culturales; es un estado multicultural. Pero es preciso tener cuidado. Hay que distinguir entre multiculturalismo y pluralismo cultural. De hecho “multiculturalismo” es una denominación de origen liberal, e implica y propicia la dominación. De ahí que se prefiera la denominación de “pluralismo cultural” o “intercultural” para el modelo que aquí se propone.” Beuchot, Mauricio. (2005). Interculturalidad y Derechos Humanos. México: Siglo Veintiuno-UNAM. p. 14.

⁷ Vernant, J. P.. (2003). Mito y sociedad en la Grecia antigua. Madrid: Siglo Veintiuno. p. 25

El siguiente paso consiste en aterrizar algunas de las distintas opciones generadas por la hipótesis documentaria sobre las fases redaccionales contenidas en el Génesis 22, de tal manera que podamos a su vez comprender algunas de las posibles contradicciones en el sentido interpretativo o en su caso, posibles explicaciones sobre la forma en el contenido que ayudan a comprender el texto en su contexto histórico y, que nos sirven para no “filosofar en el aire”, es decir, para concebir a la historia como un límite al uso literal del texto y los problemas que arroja.

Sin embargo, estamos tratando de un texto religioso cuya cualidad radica en presentar sucesos fuera del campo empírico y si aplicáramos el concepto coloquial de mito como el de referencia a algo que se narra cómo verdadero pero que es falso, estaríamos limitando el fenómeno religioso en su abordaje y posibilidad de comprensión, además de restringirlo como un espacio donde confluye la interculturalidad interpretativa porque inevitablemente todo lo pensado sobre este tema estaría filtrado por la conclusión de “acordémonos que es falso”.

Así, el texto en su historia está ligado (con varias interpretaciones), a su posible mistificación⁸ en torno al ritual sacrificial, como también a las distintas concepciones sobre la función del sacrificio con miras a encontrar el universal de este tipo de ritual en lo religioso y su sentido histórico.

Ahora, si pensamos las características que el individuo tiene en el texto, podemos hacernos una idea de la congruencia o incongruencia que dicho personaje tiene en relación con el momento histórico al que es referido o en su defecto, a la misma relación del personaje con respecto a la época en que se creó el texto.

Asimismo, es necesario averiguar e intentar comprender si un texto como éste pudiera dársele un uso político ya que en este caso, los riesgos evidentemente se encuentran ligados al problema grave de dar la muerte en nuestra actualidad.

Adjunto al problema histórico y antes de pasar al estudio del texto desde el ángulo de la experiencia, es bueno abordar el enfoque antropológico del psicoanálisis (distinto al de la experiencia) que Marta Gerez Ambertín realiza sobre el texto con la finalidad de acercarnos a otra posible explicación de la creación de este texto como tal. En otras palabras, aquí buscamos el significado de creación del texto con su contenido en el marco de los presupuestos psicoanalíticos dentro de su propia definición de lo religioso y mítico.

De esta manera, tomando como trasfondo todo lo anterior se vuelve indispensable abordar los distintos ángulos en que la historia de la filosofía ha tratado el sacrificio de Isaac a causa de los entresijos y riesgos que contiene dada su condición problemática constitutiva.

Toda esta diversidad de ángulos no es más que el camino requerido para aspirar a comprender la experiencia humana religiosa que según el enfoque filosófico utilizado produce conclusiones

⁸ Existen definiciones de mito y por lo tanto de mistificación que descartan la posibilidad del suceso, hay otras formas que resaltan funciones sociales, culturales, políticas, etc., otras más amplias que posibilitan el suceso mítico referido pero lo enmarcan en un línea de sentido, aquí exploramos varias opciones.

diferentes, por ello, se vuelve indispensable dedicar muchos subcapítulos a los distintos usos e interpretaciones de las definiciones de experiencia.

Particularmente, la experiencia es un tema de mucho interés porque dentro de la variedad de miradas se esconden coincidencias pero también diferencias radicales entre las distintas posturas filosóficas. Es fascinante acercarse a realizar una especie de ‘microhistoria’ de la filosofía a partir de investigar la forma de abordar el Génesis 22 que muchos filósofos han elaborado en su comprensión de la experiencia y cuyas conclusiones colindan en el terreno de la teología, la antropología, la sociología, la historia y por supuesto, la filosofía.

La experiencia religiosa desde que la ciencia es el enfoque dominante en el mundo, se volvió sospechosa de falsa, antes de ello se le buscaba explicación al contenido de lo experimentado pero se aceptaba a la experiencia como un suceso; se consideraba que no había más que aceptarla como un hecho. Dicha experiencia en Abrahán es sin lugar a dudas el elemento más importante del texto puesto que, sin ello, no hay experiencia moral o ética posible, antes de las decisiones y acciones del patriarca, está su vivencia de Dios hablándole y solicitándole, antes de tomar una decisión y actuar en consecuencia existe el hombre ante Dios. Posteriormente nos encontramos con otros momentos donde Abrahán es detenido, pero siempre podemos pensar al Génesis 22 como un texto que describe una muy particular experiencia del hombre con Dios.

Si la filosofía es un fenómeno intercultural en tanto que esta entreverada entre posturas filosóficas distintas y por supuesto, opuestas, no siempre logra encontrar formas de convivencia y relación con el otro filósofo o filósofa que llega a conclusiones distintas. Las filosofías están construidas como contrapropuestas unas con otras, más sin embargo, está constituida y edificada en el aparato teórico de otro con quien se está de acuerdo o viceversa, asimilando parte y rechazando otro tanto.

La única diferencia con la interculturalidad que tiene la filosofía o las filosofías es que la segunda no busca hallar la manera de convivir en un tiempo y lugar dado con el otro, ésta innumerables veces ha justificado y promovido la aniquilación del otro o en su defecto, el uso de la violencia como medio de absorción en la uniformidad cultural propuesta por su propio planteamiento.

Kant es un gran ejemplo de una filosofía ilustrada consciente del gran problema de lo religioso en términos de las condiciones de posibilidad para validar la experiencia religiosa como fenómeno y a su vez, de la gran dificultad en darle cabida moral a un texto tan problemático como el sacrificio de Isaac. Más a su vez, su filosofía es enemiga de la coexistencia de posturas diferentes.

Como contrapartida y corolario a las filosofías kantianas es ineludible la extraordinaria defensa y justificación a nivel de la experiencia, la moral y la ética llevada a cabo por Kierkegaard con el valor indiscutible de la subjetividad en torno al fenómeno religioso cuyo caso apologético de su filosofía y de su ‘postura’ religiosa, el sacrificio de Isaac.

Más aún, todos nosotros somos fruto de la ‘segunda ilustración’, es muy común que pensemos con sospecha frente a las relaciones de poder en cualquier ámbito, ¿O diríamos que no hay una relación de poder entre Dios y Abrahán, entre él patriarca y su hijo, además de otras menos visibles como la

que se tiene con la ‘invisible’ Sarah?. Otra área de escrutinio es la conciencia en su contenido, preguntarnos sobre la conciencia de Abrahán, de Isaac, de los redactores, posibles creadores del texto y del personaje sometido a prueba por Dios y saliendo avante por su obediencia sin par. Y el último componente de la segunda Ilustración por supuesto, es la sospecha de toda referencia a lo Absoluto dado que los fenómenos religiosos están llenos de contenidos irrefutables y no se acaba por asumir que una cualidad básica de lo religioso es precisamente esto, lo irrefutable, ¿porqué..., cómo se puede refutar lo que no se puede presentar a la experiencia empírica colectiva?

Inmediatamente después la fenomenología nos remite a la idea de intencionalidad, cuya cualidad radica en posibilitar el abordaje de la experiencia religiosa como algo rico en sentidos descentrándose del tema a través de la sospecha antes mencionada y concentrándose en el sujeto trascendental y en el sujeto de la experiencia, abriendo nuevos caminos sobre lo religioso.

No obstante, se vuelve indispensable atender el tema de la definición de la experiencia desde diversos ángulos cotejándolos a su vez con el sacrificio de Isaac e identificando consecuencias de interpretar y definir de tal o cual manera, mostrando las oposiciones con otras posturas filosóficas relevantes. También aquí se muestran distintas comprensiones al texto si se miran desde roles religiosos básicos y centrales tales como el profeta⁹, el místico¹⁰, el pathos¹¹, el Deus absconditus¹², características indispensables a analizar puesto que cualquier entendimiento del texto las tiene implícitas pero no necesariamente claras.

La filosofía de la religión ha buscado explicar el origen de la experiencia religiosa, ejemplos de ello son el sentimiento de absoluta dependencia de Scheleirmacher y el mysterium tremendum fascinans¹³ de Rudolf Otto en cuyo caso, el Génesis 22 es completamente emblemático. Aunado a ello, colindando la experiencia con el terreno de la ética abordamos lo demoníaco griego¹⁴, la responsabilidad¹⁵, el secreto y el criterio de estado de excepción¹⁶ como elementos necesarios para hallarle justificación al acto ético de Abrahán. De esta manera llegamos a Derrida, que en ‘Dar la muerte’ lleva este caso al hecho de la cotidianidad donde efectivamente alguien le está dando muerte a algún cercano, de tal forma que nuestro relato se vuelve algo de capital importancia para determinar qué postura se toma en torno ello, ya que nuestra existencia está de cierta manera involucrada en ello.

⁹ El profeta como voz de Dios toma decisiones que determinan la vida de todo el pueblo, en ese sentido sus decisiones son políticas.

¹⁰ El místico al igual que el profeta se comunica con lo divino pero en sentido de interioridad principalmente.

¹¹ El pathos es la pasión, generalmente asociado al tormento.

¹² El Deus absconditus es el Dios silente, ésta característica de la experiencia religiosa donde Dios se vive como ausente o como callado.

¹³ Otto se refiere a la experiencia de lo divino como misterio tremendum (temor principalmente), y fascinans (seducción, éxtasis, mayormente).

¹⁴ Se refiere al daimon religioso, no el filosófico de Platón, éste que ‘soy yo pero que a su vez, no soy yo’, como cuando Eros me flecha.

¹⁵ La responsabilidad es la base de la filosofía de Jan Patocka puesto que se sostiene que toda conducta está referida al yo sin dar espacio a justificación endógena o exógena.

¹⁶ Toda ley se sostiene en la posibilidad del estado de excepción, en toda aquella razón formal o informal que justifica la ruptura de la prohibición.

También abordar el sacrificio de Isaac como creación del imaginario de un pueblo en su origen y como parte del imaginario actual en la teoría de Gilbert Durand preguntándose lo que ello produce y significa pero, aunado a esto, también pensarla complementariamente desde la experiencia de lo sagrado con la comprensión de Roger Caillois y las diferencias con otras interpretaciones anteriores.

Yeshayahu Leibowitz propone que la crisis es la esencia de la experiencia religiosa entendiendo a dicha condición como elemento universal y no solo como característica en la religión judía, sin embargo, es posible encontrar en la historia un caso categóricamente distinto, la propuesta de experiencia religiosa en Epicuro¹⁷ que al contrastar con el sacrificio de Isaac visibiliza tremendas oposiciones en los fundamentos de la experiencia.

Sin embargo, ¿cuál es la postura de las ciencias ante una experiencia religiosa como la que tratamos?, ¿qué diferencias de enfoque hay entre el mismo psicoanálisis, la psiquiatría y las neurociencias?, ¿en qué conclusiones basadas en evidencia situarían nuestro caso de estudio?; todo esto considerando que las diferencias en las disciplinas enriquecen la comprensión de la vivencialidad humana y religiosa.

En penúltimo lugar por su gran importancia y como resultado de toda esta incursión se encuentra el debate con consecuencias en la interculturalidad entre el monoteísmo celante y la ética política de los principales representantes del cristianismo, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

Por último, ¿qué tiene que decir el feminismo en cuanto una experiencia religiosa como ésta?, dentro de la pluriversalidad¹⁸ de comprensiones, ¿qué implica criticar los elementos y las conclusiones a las que el propio Génesis 22 llega?, ¿la teología feminista busca producir una experiencia religiosa distinta y libre de las condiciones a que Abrahán e Isaac son sometidos?, ¿dicha vivencialidad es nueva y opuesta a la tradición o es el rescate de valores escondidos o poco utilizados dentro del mito y la tradición?.

Pensar el sacrificio de Isaac como una síntesis de miradas desde muy distintos ámbitos para comprender la dificultad en torno a la universalidad y lo intercultural encerrado en un caso como este. Sobre todo, la idea de abordar el sacrificio de Isaac desde muy distintas miradas tiene la intención de mostrar el hecho ineludible de que el filósofo vive, puede y debe vivir en la interculturalidad, puesto que en su lugar confluyen distintos ámbitos de interés en la observación (la historia y sus escuelas donde están contenidas las religiones, las antropologías, la política y las filosofías), el filósofo puede mostrar como el propio quehacer filosófico se alimenta de la interculturalidad filosófica en la cual se intenta el camino de la integración una y otra vez y que a su vez, se experimenta la construcción de las diferencias irreconciliables para ese filósofo en particular.

¹⁷ Toda emoción displacentera no puede provenir de los dioses y es falso que los dioses generen sufrimiento según Epicuro, claro está.

¹⁸ “Si el universalismo concreto en Hegel y Marx eran aquellos conceptos ricos en múltiples determinaciones pero dentro de una misma cosmología y una mismo episteme (en este caso la Occidental), donde el movimiento de la dialéctica tritura toda alteridad en lo mismo, en Césaire el universalismo concreto es aquel que es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluri-verso, en lugar de un uni-verso).” Grosfoguel, R.. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tábula rasa*, N°9 Julio-Diciembre, 210.

Es demasiado ambicioso pensar en elaborar una propuesta integrativa intercultural en torno al sacrificio de Isaac, sin embargo, se vuelve necesario profundizar en aquellos valores que predominan en cada una de las posturas filosóficas porque es ahí y no en ningún otro lugar, donde se encuentra la forma de integrar las diferencias o, donde se construye el separatismo y la irreconciliabilidad.

En torno a lo histórico y lo sacrificial

1. El texto como histórico

Lo religioso es un ámbito que en la antigüedad y hasta fechas muy recientes “cubría todo” o más bien, atendía desde su mirada todos los demás campos de la vida, los textos religiosos evocan personajes que representan los ideales a imitar por parte de los fieles no como copia de una circunstancia idéntica a la textual, si no como una repetición análoga de la experiencia religiosa en un contexto evidentemente diferente en lo individual, lo grupal, lo social, lo comunitario hasta lo institucional siendo esto tan grande como la organización lo sea. Sin embargo, hay multiplicidad de miradas disciplinarias que exceden el espacio de posibilidad para ser tratadas, por ello ha sido indispensable escoger para presentar nuestro problema la visión histórica de elaboración textual, como el sentido histórico que el mito ‘trasluce’, considerando además las distintas argumentaciones sobre el sentido además de la función que el sacrificio tiene como rito importantísimo en los variados planteamientos antropológicos para poder acercarnos a comprender alguna significación en un texto como el Génesis 22 que, baste decir, está construido en una tensión notoria para después abordar el relato desde los distintos ángulos que iremos enunciando en el desarrollo.

Ésta es la manera clásica de pensar los relatos religiosos del texto bíblico en referencia a un suceso relatado, el texto simplemente narra un acontecimiento en la historia del pueblo de Israel cuya única prueba de historicidad es el propio texto, (obviamente sólo nos referimos al sacrificio de Isaac).

Si pensamos a Abrahán como figura histórica tenemos a su vez dos caminos: la primera es asumir que efectivamente existió y por lo tanto asumir al Antiguo Testamento como la historia del pueblo de Israel incluyendo el sacrificio de Isaac con literalidad (las cosas sucedieron de la manera en que las narra) ó, la segunda, tratar de demostrar la historicidad del patriarca Abraham a partir de pruebas de validación histórica, es decir, poner en duda su existencia histórica pero buscando elementos confirmatorios de su presencia histórica para después cotejar con el texto bíblico e identificar coincidencias y diferencias.

Para el primer camino es importante mencionar las posturas tradicionales que justifican esta posición. Xabier Pikaza lo dice así: “Históricas o proféticas son aquellas religiones que apelan a la revelación personal de un Dios trascendente, que se manifiesta de forma positiva, a través de su palabra, en el proceso de una historia”.¹⁹ Así, Dios se expresa en la historia y, por lo tanto la biblia cristiana, la tanak judía y el Corán musulmán son relatos de la manifestación de la palabra de Dios y lo contenido en ello debe ser tratado como sucesos no verosímiles, sino como hechos.

Como nuestro caso está circunscrito a la historia de Israel no es necesario hacer distinción sobre el cristianismo y el judaísmo salvo cuando los matices llevan a rumbos distintos. Entonces cuando se toma la biblia siendo creyente, a lo relatado se le piensa como un hecho, como algo realmente

¹⁹ Pikaza, X. (1999). El fenómeno religioso. Madrid: Trotta. p. 183.

acontecido, implicando no solo los sucesos epifánicos, si no todos, incluyendo los políticos, económicos, sociales, culturales, etc. Pero más allá de estos aspectos el texto está impregnado de un sentido religioso, “en perspectiva de fe, los acontecimientos fundamentales de la historia de Israel aparecen como lugar de manifestación de Dios, fenómenos religiosos”²⁰, Abrahán es una muestra precisa de un acontecimiento fundamental dado que es el inicio de la promesa a realizarse finalmente en Jacob con las 12 tribus de Israel.

El otro camino es tomarlo como un relato escrito en algún momento de la historia con la posibilidad de haberse llevado a cabo cerca del tiempo del suceso o siglos más tarde, y, en este caso el personaje –en este caso Abrahán-, ya no es la persona con vistas a ser real, si no verosímil, una narración que por las características del texto se puede pensar como susceptible de haber sucedido desde ciertas miradas y, en otros casos, como inverosímil de haber acontecido.

Esto implica buscar pruebas de la existencia de Abrahán, para ello, están los datos actuales aportados por Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman de la arqueología²¹. Por otra parte, cabe señalar el evidente interés del sionismo, las religiones cristianas y hasta del Islam sobre la demostración arqueológica (de la financiación de expediciones arqueológicas) dado que de alcanzarse ello, se podría aducir sobre la verdad de los relatos bíblicos que, sin embargo, no ha sido posible lograr.²²

Por supuesto, alguien puede considerar que el que no se haya encontrado algo, no significa que no se pueda encontrar, pero como respuesta a ello hay que observar que para realizar esas conclusiones es porque el área de estudio ha sido considerablemente exhausta y amplia, además de que estos mismos autores sí reconocen la existencia histórica de David en su texto David y Salomón, dado el hallazgo que prueba de manera importante ello (aunque también se demuestra que el texto bíblico magnifica su figura).

Los arqueólogos anteriores “argumentaban que, a pesar de haberse compilado en una fecha tan relativamente tardía como el período de la monarquía unificada, los relatos bíblicos preservaban al menos las líneas generales de una realidad histórica auténtica y antigua”²³ intentando ir más allá de

²⁰ Pikaza, X. (1999). p. 186.

²¹ “La búsqueda de los patriarcas históricos no llegó a tener éxito, pues ninguno de los períodos próximos a las fechas sugeridas por la biblia ofrecía un trasfondo totalmente compatible con los relatos bíblicos”. Finkelstein, I., Asher Silberman, N.. (2007). La Biblia desenterrada. Madrid: Siglo Veintiuno. p. 40.

²² Estos autores cuentan la historia de los principales arqueólogos, sus hipótesis, hallazgos y momentos en los que se pretendía demostrar algo en relación a los patriarcas pero no considero necesario mostrar estos elementos, más importante me parece una observación vertida por ellos en este mismo texto: “Las teorías académicas sobre la era de los patriarcas (de cuya existencia histórica nunca se dudaba) pasaban, en función de los descubrimientos de mediados del tercer milenio a. de C. a finales del mismo, principios o mediados del segundo y la Edad del Hierro antiguo. El principal problema era que los estudiosos que aceptaban como fiables las descripciones bíblicas creían erróneamente que la era patriarcal debía contemplarse, de una u otra manera, como la fase más temprana de una historia secuencial de Israel”. Finkelstein, I., Asher Silberman, N.. (2007). pp. 40-41.

²³ Finkelstein, I., Asher Silberman, N.. (2007). pp. 38-39.

la idea de verosimilitud en los textos con cualquier tipo de existencia histórica, buscando fundamentalmente afirmar la certeza histórica de todo el texto bíblico.²⁴

Julio Treballe aporta un dato que me parece importante para situar el idioma en el cual se escribió el texto bíblico en algunas de sus partes, “desde el siglo x a. de C. hasta el siglo II d. C. el hebreo se escribía en una forma de escritura fenicia o paleo-hebreo, que aparece todavía en uso en algunos manuscritos del Mar Muerto y en monedas judías de época asmonea”.²⁵ Por lo tanto, con estos datos podemos inferir algunas cosas: si llegase a escribirse algo en la escritura proto-cananea sobre Abrahán ello implicaría que no hay un pueblo hebreo formado, sino un pueblo cananeo lleno de diversos pueblos sin poder extraerse de ellos una comunidad específica como la hebrea. Si hay un momento donde se puede decir que existe lo hebreo, habría que decir que es a partir del siglo x a. de C. dado que es en ese momento donde hay una lengua representativa: el paleo hebreo.

Para abonarle problemas al tema de la transmisión oral²⁶ “basta tener en cuenta tres datos significativos: 1) la formación e interpretación de la Biblia dependen en gran medida de la tradición oral; 2) el judaísmo rabínico puede ser definido como la religión de la doble Torá, la Tora escrita y la Torá oral, al igual que el cristianismo es la religión de los dos testamentos, y 3) las grandes polémicas entre cristianos católicos y protestantes se han centrado desde siempre en el binomio Escritura y Tradición”.²⁷ Aunque habría que aclarar que hoy la tradición es antes que todo, tradición escrita, sobre todo en el cristianismo. Pero sí podemos observar como la transmisión oral se hace tradición y como

²⁴ La arqueología entonces no puede demostrar la conexión entre la era patriarcal y la historia del pueblo de Israel ya asentado sobre el territorio de Canaán. Para abordar este enfoque es importante algunas aclaraciones, cualquier idea que pudiese elaborarse sobre la posibilidad de que el relato se escribiera en el tiempo exacto de la existencia de Abrahán no es posible dado que “la escritura proto-cananea fue inventada hacia el 1700 a.C. por semitas cananeos” Treballe Barrera, J.. (1998). La Biblia judía y la Biblia cristiana. Valladolid: Trotta. p. 91. Y Abrahán en el caso de existir correspondería al 2100 a. de c., Finkelstein nos lo dice así: “El indicio más importante es la observación recogida en 1 Reyes 6:1 según la cual el éxodo tuvo lugar cuatrocientos ochenta años antes de iniciarse la construcción del Templo de Jerusalén en el cuarto año del reinado de Salomón. Además, Éxodo 12:40 afirma que los israelitas soportaron cuatrocientos treinta años de esclavitud en Egipto antes del éxodo. Añadiendo un poco más de doscientos años a la duración, coincidente en parte, de las vidas de los patriarcas en Canaán antes de que los israelitas marcharan a Egipto, llegamos a una fecha bíblica próxima a 2100 a.e.c. para la partida original de Abrahám hacia Canaán”. Finkelstein, I., Asher Silberman, N.. (2007). p. 39. Y entonces se puede argumentar que la transmisión oral explicaría la conservación del relato como suceso pero ello implica asumir que la distancia entre Abrahán y la primera escrituración del texto bíblico es de 1100 años, tiempo transcurrido hasta tiempos de la monarquía.

²⁵ Treballe Barrera, J. (1998). p. 92.

²⁶ Toda posibilidad de escrituración del Antiguo testamento es a partir del siglo X a.e.c. pero todavía falta examinar el tema de la transmisión oral más allá de lo ya dicho, porque aún a pesar de los 1100 años de distancia, el mecanismo de la tradición oral era y es todavía vital en la conservación de las culturas y comunidades humanas y sólo se puede desconfiar de ella en términos de fidelidad en el tiempo, es decir bajo el criterio de que con el paso de los siglos se realiza una alteración del mensaje, añadiduras, olvidos, censuras, u otras formas de cambio. Aunque a nivel de la tradición oral no se pueden verificar estas transformaciones del relato, aún es posible observar la significancia de determinado relato que, como podemos identificar inmediatamente al leer Génesis 22, Abrahán es el patriarca heredero de la promesa y, por lo tanto, vital para la noción de origen, para la identidad de pueblo de Dios y, además, para la búsqueda de la tierra prometida. Así, al observar estos elementos podemos considerar que la transmisión oral o conserva personajes, o los transforma o los toma de otras culturas, o los inventa, pero los incorpora y los apropia, y, habría que decirlo así, con el paso del tiempo se vuelven “carne de su carne” dentro de la estructura de los relatos.

²⁷ Treballe Barrera, J. (1998). p. 115.

la tradición ya escribe el relato y posteriormente lo reescribe y transmite su interpretación por vía oral y escrita. Esto nos interesa por la forma a través de la cual se ha redactado el relato de Abrahán y lo que ello pudiera ayudarnos a interpretar sobre el significado del texto y también ayuda a entender el peso de las interpretaciones que la teología ha hecho a lo largo de la historia. Todo esto es central porque todo lo dicho sobre el sacrificio de Isaac está envuelto de tradiciones y sus contextos, las orientaciones filosóficas están inmersas en ellas, centrarnos en el Génesis 22 lleva a explorar lo que distintas corrientes proponen en cuanto al caso.

2. La Historia de las Tradiciones

Ahora debemos atender el problema de la construcción del texto, sobre todo por lo que ello nos puede ayudar a entender los temas aquí tratados, por ello, la historia de las tradiciones nos ayuda a entender cómo se conformó el relato del sacrificio de Isaac dado que pertenece a una época donde la transmisión oral es el medio de conservación y reproducción. Utilizando los descubrimientos de los etnólogos y los sociólogos sobre los beduinos nómadas de Arabia para explicar algunas peculiaridades del texto bíblico, en particular de los patriarcas, “así, por ejemplo, sabemos que las familias constitutivas de un clan, aunque se consideran emparentadas unas con otras, no quiere decir que estén ligadas por vínculos de sangre, sino por todo tipo de necesidades de orden económico, sociológico, político, etc.”²⁸, y sin embargo este parentesco ficticio está expresado en un árbol genealógico que los relaciona con el antepasado común, de tal manera que cuando los clanes se juntan y forman una tribu, alguien quedará como el antepasado común sin que les importen criterios estrictos de historicidad científica en términos modernos.²⁹

Según Martin Noth “las tradiciones referentes a Jacob constituirían el núcleo primitivo alrededor del cual se habrían ido agrupando las tradiciones de los otros antepasados del pueblo de Israel... Ésta es la razón por la que, en la historia de la formación de la genealogía patriarcal, seguiremos la línea ascendente: en primer lugar, Jacob e Israel; después Isaac y Abrahán”³⁰, en pocas palabras, Jacob es el patriarca más antiguo de ellos, Israel es otro patriarca distinto que después es incorporado en la historia como el nuevo nombre que Dios le otorga a Jacob, y así hasta Abrahán.

No es posible aquí hacer un resumen pormenorizado de más aspectos según la historia de las tradiciones, para ello recomiendo la Historia de Israel de Martin Noth o la magnífica obra que cito aquí, pero cabe señalar que Isaac primero quedó como padre de Jacob-Esaú y posteriormente pasó a quedar como hijo de Abrahán. La hipótesis propone que debiera haber una leyenda cultural de Bersebá como el punto de inicio del Génesis 22 quedando de la siguiente manera: “en cierta ocasión, cuando se estaba a punto de sacrificar un niño sobre uno de los altares del territorio dependiente de Bersebá,

²⁸ Michaud, R.. (1997). Los patriarcas. Burgos: Verbo Divino. p. 35.

²⁹ Es a Martin Noth a quien debe atribuírsele la elaboración más aceptada de la genealogía bíblica cuya inicio habría que situarlo en tiempos de tradición oral de 1400 a.e.c. y terminando alrededor del año 400 a.e.c. con el libro del Génesis prácticamente como lo conocemos. Cada clan posee sus relatos cortos e independientes de otros relatos, así cuando cada clan se fusiona con otro los relatos son modificados para dar cabida a los relatos que ahora deberán integrarse en uno solo. Es muy importante destacar que las distintas “historias” de cada clan poseen algunas características clásicas en común, todas tienen un jefe de clan o patriarca cuya referencia es indispensable para poder entender la idea de “dios de”, dios de Abrahán, dios de Isaac, dios de Jacob, cualidad específica de los seminómadas que, a diferencia de los sedentarios no está ligado a un lugar de culto específico o a alguna identidad específica cuyo ejemplo principal es Dios del pueblo de Israel o Dios de Jerusalén que muestra no a un pueblo seminómada sino a uno ya sedentarizado. Todos los clanes tienen al patriarca ligado de alguna manera con un mito de origen que señala cómo el dios otorga tierra para vivir y descendencia a partir de un tiempo y lugar sagrado donde se llevó a cabo la epifanía, este lugar otorgado por el dios queda cosmizado, es decir, en orden, incorporado a la vida humana, ya se puede vivir en él, ha dejado de pertenecer al caos, es así como, de entrada, habrían de entenderse todas las promesas de tierra prometida y las luchas para conseguirla y mantenerla, como una continua lucha entre el orden con el caos, siendo a su vez todo un merecimiento de la tierra como premio o un desmerecimiento y castigo con perderla en cuyo caso el Antiguo testamento es emblemático.

³⁰ Michaud, R.. (1997). p. 43.

El Olam había intervenido en el preciso momento impidiendo la brutalidad de tal inmolación; a partir de entonces, se habría instaurado la costumbre en la región de Bersebá, de la que la ciudad era el centro cultural, de inmolar un animal en sustitución del niño destinado al sacrificio³¹; y como podemos distinguir, Bersebá se encuentra en la Palestina del sur justo donde se adoraba al Dios El (supremo dios del panteón cananeo), en su forma de El Olam (dios de eternidad o el eterno) que en Génesis 21 33 es mencionado como atributo de Yahvé dios eterno asociado a que Abrahán planta en este lugar un árbol de tamarisco coincidiendo los atributos del dios cananeo asociados a ese lugar con los atributos de Yahvé asimilados también al mismo lugar.

Así mismo debemos resaltar que esta hipótesis plantea que es dentro del culto cananeo que se da la necesidad de sustituir la víctima del sacrificio (que se tratará más adelante), de tal forma que esta hipótesis no plantea la originalidad en la religión hebrea para la eliminación de los sacrificios humanos en cuanto a este caso en particular pero sí la consecución con la prohibición de estos y la sustitución por una víctima animal. Por supuesto, “una vez adoptada por el clan de Isaac, la «leyenda cultural» sufrió una serie de transformaciones (cambio de los nombres del dios y de los personajes), llegando a ser uno de los relatos más profundos de las tradiciones patriarcales.”³² De esta manera, la víctima sobreviviente es el patriarca Isaac, que salvado por su dios es promesa de futuro y de tierra, pero falta algo, ¿cómo es que Abrahán siendo posterior en línea de tiempo termina como padre de Isaac?, una hipótesis posible es que el clan con mayor poder ajusta a sus intereses y necesidades (no siempre y no sólo económicas), la genealogía, ya definiéndose como origen o como heredero de lo que el relato estipule.

Podemos decir que el propio Génesis es una nueva leyenda cultural creada a través del tiempo cuya misión fundamental es narrar los orígenes de los patriarcas no en sentido histórico verdadero, verificable, en condiciones de posibilidad, sino de forma sagrada, es decir como un relato que presenta la vida de los patriarcas como llena de sentido y dirigida por su dios que posteriormente adquirirá carácter universal en su concepción y se volverá Dios.

Robert Michaud presenta un punto capital: “los que no conocen bien los secretos del primer libro de la biblia consideran la historia de los patriarcas como la fiel biografía de los antepasados de Israel. Pero quienes tengan la paciencia de leerlos hasta el final, descubrirán lo que el Génesis es realmente: una constante actualización de las antiguas tradiciones presentadas a hombres confrontados a problemas que cambian constantemente.”³³ Luego entonces, el Génesis 22 no debe ser considerada una biografía del patriarca pero sí como la elaboración de un problema en la relación con Dios y un problema de los humanos con los humanos para decirlo de la forma más general posible.

³¹ Michaud, R.. (1997). p. 60.

³² Michaud, R.. (1997). p. 60.

³³ Michaud, R.. (1997). p. 78.

3. La Hipótesis Documental

Ahora, es necesario abordar el tema de la hipótesis documental, tema por lo demás complicado pero necesario para explicar la historia de la construcción del relato de forma textual. Para ello, cito a Gary Greenberg: “A principios del siglo XIX, el análisis de los marcos temporales históricos, las secuencias de las narraciones, los estilos literarios y los temas religiosos mostró que había por lo menos cuatro fuentes documentales diferentes integradas en los cinco libros de Moisés, cada una con su propio punto de vista subyacente y escritas en momentos diferentes. Y, por supuesto, debía haber por lo menos un editor que combinase las fuentes en una sola narración”.³⁴ Para esto se necesita pensar y entender el proceso de redacción y escrituración de la biblia como un fenómeno histórico equivalente a cualquier otro, y aplicar los principios de crítica textual desarrollados en un período de 600 años por los primeros filólogos como Lorenzo Valla al demostrar con su análisis crítico textual la falsedad de la “Donación de Constantino” hasta llegar a Julius Wellhausen que estableció el marco general de la hipótesis documental.

La novedad de Wellhausen estriba en que a todas las observaciones que la crítica textual había hecho, incluyendo las de Hobbes y Spinoza, les faltaba incorporarlas al marco de la historia de Israel logrando con ello una satisfactoria explicación, sentido y coherencia histórica en el sentido moderno del término, apegado a las condiciones de posibilidad de que efectivamente pudieran aceptarse como susceptibles de haber sucedido. Así, “en términos generales, la hipótesis documental mantiene que hay cuatro fuentes principales de documentos en los cinco libros y que estas fuentes pasaron por estadios evolutivos antes de integrarse en una única narración. Estas cuatro fuentes han recibido los sobrenombres de J, E, D y P³⁵. Cuando hablamos del autor de alguna de ellas hay que tener en cuenta que cada fuente puede haber sido una colaboración a lo largo del tiempo de escritores o escuelas de escritores”.³⁶

Ahora veamos, ¿cómo está implicado Génesis 22 con la versión elohista y sacerdotal?, para ello cito un gran texto sobre la hipótesis documental, escrito por Richard Elliot Friedman: “La historia del casi sacrificio de Isaac se traza hasta E. Se refiere a la divinidad llamándola Elohim en los versículos 1, 3, 8 y 9. Pero, justo en el momento en que Abraham levanta la mano con el cuchillo para sacrificar a Isaac, el texto dice que el ángel de Yahvé lo detuvo (versículo 11). Los versículos en los que Isaac salva la vida se refieren a la divinidad llamándola Yahvé (versículos 11-14). A estos versículos les sigue un informe en el que el ángel habla de nuevo y dice: «... por no haberme negado tu hijo...». Así pues, los cuatro versículos que informan de que Isaac no fue sacrificado implican no sólo una contradicción, sino también un cambio en el nombre de la divinidad. Por muy extraño que pueda parecer, se ha sugerido que, en la versión original de esta historia, Isaac fue realmente sacrificado, y que los cuatro versículos en que se dice lo contrario fueron añadidos posteriormente, cuando se rechazaba la noción del sacrificio humano (quizá por parte de la persona que combinó J y E). Evidentemente, la frase «... por no haberme negado tu hijo», puede significar sólo que Abraham estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo. A pesar de ello, debe observarse que el texto concluye (versículo 19), diciendo: «Volvió Abraham al lado de sus sirvientes». Así pues, aquí ya no se

³⁴ Greenberg, G.. (2002). 101 mitos de la Biblia. Barcelona: Oceano. p. 19.

³⁵ J (yahvista), E (elohista), D (deuteronomista) y P (sacerdotal)

³⁶ Greenberg, G.. (2002). p. 19.

menciona a Isaac. Es más, Isaac ya no vuelve a aparecer en la fuente E como personaje. Es interesante hacer notar que una tradición midrásica posterior desarrolló esta idea de que Isaac había sido realmente sacrificado”.³⁷ Y como podemos ver, hasta antes del versículo 11 la fuente es E dado que el nombre de Dios es Elohim, y además, Dios es cercano a Abraham puesto que personalmente le dice “ofrécame a tu hijo en holocausto” cosa que es impensable en una versión sacerdotal donde ya hay un Dios más lejano y más omnipotente.

En el versículo 11 nos explica Richard Elliot Friedman, el ángel de Yahvé lo detuvo, lo cual nos indica varias cosas, primero no es Yahvé directamente quien lo detiene, lo cual puede indicar ya un Dios distante, frío, ya no presente, lo cual sin embargo parece ser contradictorio con el Dios cercano de la versión elohista. Segundo, como dice Friedman, los versículos 11-14 que informan que Isaac no fue sacrificado implican una contradicción porque en 22,16 le dice “...por no haberme negado tú hijo...”, pareciendo indicar que en la versión original elohista, efectivamente Abraham fue sacrificado, lo cual por cierto, concordaría con la aceptación del reino del norte de la cultura cananea de la que tanto se queja y condena Judá a las tribus del norte. Tercero, hay claramente un cambio en el nombre de Dios, de ser Elohim, pasa a ser Yahvé y además envía al mal’ak (enviado, mensajero, ángel), ya no está presente Él mismo, lo cual apoya la hipótesis de un cambio de fuente.

Por muy extraño que pueda parecer, se ha sugerido que, en la versión original de esta historia, Isaac fue realmente sacrificado, y que los cuatro versículos en que se dice lo contrario fueron añadidos posteriormente, cuando se rechazaba la noción del sacrificio humano (quizá por parte de la persona que combinó J y E). Evidentemente, la frase “... por no haberme negado tu hijo”, puede significar sólo que Abraham estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo. A pesar de ello, debe observarse que el texto concluye (versículo 19), diciendo: «Volvió Abraham al lado de sus sirvientes». Así pues, aquí ya no se menciona a Isaac. Es más, Isaac ya no vuelve a aparecer en la fuente E como personaje, según nos informa Friedman.

De esta forma, los versículos 11-16 son sacerdotales, y del 1-10 y 17-19 elohistas, aunque no debemos olvidar que se llama hipótesis documental, por hipotética, por no tener la posibilidad de demostrar inequívocamente la veracidad, sin embargo, tampoco hay que olvidar que dicha propuesta es dura en cuanto que se apega a las condiciones de posibilidad dado que en el otro enfoque de aceptar estos hechos como históricos implica aceptar todo tipo de hechos ajenos a las condiciones de posibilidad de que efectivamente sucedieran como que Dios le hable a Abrahán, que aparezca el mal’ak, etc.

Ahora surge una pregunta, ¿la hipótesis documental es eminentemente atea, dado que no acepta la existencia de los hechos referidos en el relato como historia pero sí como historia de la construcción del relato?, no, por eso la teología a las fuentes documentarias les llama el teólogo yavista, elohista, deuteronomista, sacerdotal, porque cada uno de ellos hizo una reinterpretación de la tradición en función de su propio contexto siempre pensando que su redacción muestra lo que Dios expresa.³⁸

³⁷ Elliot Friedman, R.. (1997). ¿Who wrote the Bible?. New York: Harper San Francisco. pp. 256-257. La traducción es mía.

³⁸ Por falta de espacio fue necesario quitar la presentación de otras propuestas hechas por la hipótesis documental, sólo refiero a los textos donde pueden encontrarse: Albertz, R.. (1999). Historia de la Religión de

Como podemos observar, se puede aceptar la idea básica de la hipótesis documental de que los textos fueron escritos en un contexto y que por lo tanto reflejan condiciones políticas, económicas, religiosas institucionales, comunitarias, sociales, internacionales sin por ello, necesariamente, carecer de inspiración divina. De esta forma se requiere encontrar una comprensión que resuelva las evidentes contradicciones de mensaje, pero conservando la visión de que puede haber cualquier otra explicación pero no la negación de la inspiración divina en el relato.

Otra Hipótesis Documental plausible la esbozamos anteriormente donde mencionamos que en época pre-bíblica el Dios El Olam había salvado la vida de un niño al cual iban a sacrificar ya en el altar; en vez del infante, habían sacrificado un animal quedando entonces prohibidos los sacrificios humanos en aquel lugar cultural. Es probable que ese lugar de culto se llamase Bersebá, lugar ocupado posteriormente por el clan del patriarca Isaac.

En la segunda etapa es cuando el clan de Isaac arriba a la región de Bersebá y se dan los fenómenos sociológicos y culturales de relaciones de poder, fusión de relatos, inculturación, sincretismo que produjeron la identificación del dios del padre patriarca con el Olam adoptándose al mito de origen. La tercera etapa es posterior a la fusión de los clanes que termina con la presentación de Abrahán siendo padre de Isaac. La cuarta etapa es fundamental para entender no sólo al texto como de creación elohista, sino para entender la propuesta de sentido que para Michaud tiene el texto. Esta etapa es contemporánea a la monarquía que data del 931 a.e.c. cuando se dividen los reinos en Israel o Reino del norte y Judá o Reino del sur, siendo en el primero donde se empieza a vislumbrar el problema de que ante períodos de paz y prosperidad le siguen tragedias y desastres y teniendo eso en mente llegamos al siglo VIII que aparte de las luchas intestinas que no se acaban, está la amenaza Asiria, en ese contexto (regla hermenéutica de todo texto en su contexto), el teólogo elohista interpreta algunos temas de forma importante: “parecía que el desastre era definitivo. Incluso el mismo Dios parecía que estaba luchando contra su propia obra. Así es como, poco a poco, los hombres de Israel llegaron a descubrir progresivamente una de las leyes más paradójicas de la pedagogía divina: la ley del «fracaso aparente». Entonces se llegó a considerar que la antigua «leyenda cultural» los nombres de los patriarcas de la región de Bersebá: Isaac era Israel, la descendencia de Abrahán. Isaac era Israel, condenado al sacrificio, pero salvado por Dios de manera inesperada.”³⁹ De esta manera el elohista estaría diciendo varias cosas a la vez, dependemos de Dios para vivir y de su voluntad, debemos obedecerle, si le obedecemos Él nos salvará, todo fracaso aparente, Dios puede volverlo un triunfo, lo cual es otra manera de decir que ‘no hay bien que por mal no venga’, o la divina providencia, una tendencia cósmica al bien por manos de Dios que reacomoda el mal generado en la creación.

No debemos olvidar la gran potencia del sacrificio de Isaac como muestra de fe originaria del merecimiento de la promesa primaria, lo que no resulta menor porque está demostrado que Abrahán tiene mucho mayor presencia teológica en el Antiguo Testamento que Gen 1 a 11 que es todo lo anterior a la aparición de Abrahán en el texto tal y como lo conocemos hoy; Abrahán es multicitado

Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Madrid: Trotta. p. 508. Stendebach, F. J.. (1996). Introducción al Antiguo Testamento. Barcelona. Herder. p. 122.

³⁹ Michaud, R.. (1997). p. 110.

y referente en todas las fases de las fuentes literarias y sus repercusiones son vitales en la construcción teológica de Israel y Judá.

Como podemos observar hasta este momento, la hipótesis documental aunque es muy lógica, no es concluyente, tiene un gran margen de posibilidades, lo cual muestra un límite epistemológico muy claro y por lo tanto la certeza no puede ser pensada como si nos refiriéramos a estos temas de la misma manera que en las ciencias exactas; sin embargo también es indispensable reconocer que ésta realmente asume el problema de la historia a que el texto refiere como la historia en el marco de posibilidades de la elaboración textual.

Por supuesto, la Historia de las tradiciones y la Hipótesis documental muestran como el contexto no es absolutamente determinable, de tal que nunca queda saturada su determinación, cosa que cambia con la canonización de los textos en cuanto que se trata de evitar añadidos al relato, sin embargo, el contexto referido queda lo suficientemente abierto como para posibilitar las interpretaciones nuevas.

Las distintas fases redaccionales nos gritan escandalosamente como la escrituración bíblica se construyó necesariamente reiterable, repetible a la alteridad – iterabilidad. Hay otro que tiene que decir algo distinto y lo añade, pero a su vez no es un absolutamente otro como para no poder participar en lo escriturado, de tal manera que hay escritores anónimos y destinatarios anónimos que a su vez se volvieron escritores, ellos repitieron y alteraron al mismo tiempo.

4. El concepto de mito como trasfondo de interpretación

Toda esta discusión de fondo está en torno a la conceptualización del mito. Las distintas posturas sobre ello radican en el lugar en que se queda el tema de lo religioso, si lo que se quiere es tener una argumentación que “deje espacio” para la posibilidad de que pudiese existir lo espiritual y lo religioso, ó si se le trata como pura ilusión y fantasmagoría que es el uso actual popular del término, como cuando se dice: “tal idea y/o creencia es un mito”, lo que se trata de decir es que es falso, que es erróneo, y ahora por cierto ello significa no avalado por la ciencia.

Ya en el siglo III los padres de la iglesia utilizaron la expresión como ‘es sólo un mito’, aludiendo a la falsedad e ingenuidad de éste, Rollo May comenta: “era la forma de combatir la fe de las gentes en los mitos griegos y romanos. Afirmaban que sólo el mensaje cristiano era cierto y las historias griegas y romanas eran ‘sólo’ mitos”⁴⁰. La mitología cristiana logró hacer considerar a los otros mitos de su competición como falsos, algo que después la modernidad asumirá con respecto a los mitos cristianos.

Rudolf Bultmann da una definición que para muchos resultó escandalosa: “«el mito habla del poder o de los poderes que el hombre cree experimentar como fundamento y límite de su mundo y de sus personales acciones y padecimientos. Y habla de estos poderes en tales términos que se los imagina como insertos en el círculo del mundo conocido, de sus objetos y de sus fuerzas, incluido el círculo de la vida humana, de sus afectos, motivaciones y posibilidades.» Y también: «Es mitológica la manera de concebir las cosas de tal modo que lo no mundano, lo divino, se presenta como mundano y humano, y el más allá como más acá.»”⁴¹ Al leerlo la primera impresión es que este es un concepto completamente escéptico que de plano coloca en el terreno de la imaginación sin un ápice de posibilidad de referirse a algo real y al estar centrado en ello, tiene la intención de desligar de toda posibilidad de tenerse como algo certero a lo religioso⁴².

Refiriéndose a la definición de Bultmann, Stendebach la crítica así: “Según ella, sería necesariamente mitológico todo modo de hablar de Dios que no sea puramente abstracto y filosófico; el mito estaría en la esencia misma de la religión y sería el lenguaje a que recurren todas ellas. Debería, por tanto, considerarse mitológico el discurso de Israel sobre YHWH y sobre sus hechos, y apenas podría concebirse en términos conceptuales una distancia eventual respecto al mito, salvo que quiera decirse que esta distancia consiste únicamente en la ausencia de elementos politeístas, lo que no haría justicia ni al mito ni al Antiguo Testamento”.⁴³ Para Stendebach es importante diferenciar el mito como concepto, de lo referido en la Biblia, según él, el Antiguo Testamento y el Nuevo son historia sagrada, pero historia, sucedió, algo de realidad contiene en términos históricos, no son sólo fantasía como los mitos de cualquier otra cultura.

⁴⁰ Rollo, M.. (1998). La necesidad del mito. Barcelona: Paidós. p. 26.

⁴¹ Stendebach, F. J.. (1996). p. 93.

⁴² Desde mi punto de vista esta primera impresión no puede ser cierta porque Bultmann es teólogo luterano, cree en Dios, el asume la existencia de Dios a la forma kantiana, de Dios nosotros no podemos tener conocimiento porque está fuera de nuestras condiciones de posibilidad, pero, sí es posible tener fe puesto que es razonable la idea de la existencia de Dios, pero sin aceptar como real todo aquello que implique visiones, milagros, etc.

⁴³ Stendebach, F. J.. (1996). p. 94.

Promueve este concepto sobre el mito: “El mito es el relato sacro de acontecimientos de los tiempos originarios o del devenir escatológico sobre los que todavía se sigue basando el presente y ofrece una visión del futuro”.⁴⁴ Nuestro caso del sacrificio de Isaac concuerda bien con este concepto, es un relato originario, en él se siguen basando las religiones del libro y también ofrece una visión del futuro en el sentido de que Abrahán es ejemplo para las generaciones pasadas, presentes y futuras como modelo que es, a imitar.

Para Bultmann es simbólico que Dios le haya pedido que sacrifique a su hijo porque no es posible considerarlo real, ni que le hable, ni la petición, y tal vez ni el acto de Abraham salvo sólo como ejemplo mítico de obediencia y en ese sentido, verdadero. En la escuela bultmaniana “ya no son únicamente los primeros relatos los que pueden denominarse mitos, sino que todo el Antiguo Testamento viene a ser un inmenso símbolo. Ciertamente no se niega el carácter histórico de los hechos, sino que se considera el sentido literal como el manto que oculta una significación interna, el significado real”⁴⁵, lo importante no es preocuparse por si sucedió, sino ocuparse de comprender, de develar el sentido real. Un ejemplo importante para entender hasta donde llega esta postura es que Cristo es visto como una presencia existencial en el corazón del creyente, ya no como un resucitado en sentido literal porque eso el creyente lo acepta como elemento necesario para su fe pero sin necesidad de asegurarlo porque lo importante es la significación de que Jesús venció a la muerte y con ello muestra que es Dios.

Bultmann es fundamental para la escuela de la hipótesis documental porque sin un planteamiento como el de la escuela bultmaniana no es posible hallar la manera de conservar el carácter sagrado, revelado, inspirado de los textos, dado que habría de aceptarse la historicidad del relato como un hecho o si no habría de rechazarse como relato fantasioso y falso; sin embargo, “los motivos de credibilidad se reducen para los bultmanianos a hechos inseguros y a movimientos subjetivos, que nos acusan a los demás cristianos de objetivar excesivamente la doctrina de Cristo y de aceptar historia real donde no la hay. Pero el buen juicio reconoce realismo histórico a las narraciones evangélicas,... y en cambio ellos en manera alguna prueban, con sus rebuscadas elucubraciones filosóficas, que el Mensaje se reduzca a una presencia existencial de Cristo en el corazón del creyente”.⁴⁶ Así el Dios de la historia se manifiesta en la historia para inspirar relatos que cuenten con su Mensaje de forma tal que no sabemos si se manifestó en los hechos que relata, a los cuales de todos modos hay que tomarlos como un mensaje a develarse en el corazón del creyente básicamente.

Por supuesto Bultmann es un teólogo del siglo XX y su concepción basta decirlo así, difiere de toda interpretación literalista, conservadora y tradicional que judíos y cristianos hacen del texto bíblico que ya de por sí contienen diferencias fundamentales en la forma de comprender el Gen. 22⁴⁷.

⁴⁴ Stendebach, F. J.. (1996). p. 94.

⁴⁵ Mur Estevan, A.. (1973). Mito y Biblia, historicidad de los evangelios. Zaragoza: Hechos y dichos. pp. 63-64.

⁴⁶ Mur Estevan, A.. (1973). p. 65.

⁴⁷ Para empezar es necesario mencionar que el judaísmo le llama a este texto Akedát Itzják (atadura de Isaac) y el cristianismo le llama sacrificio de Isaac, ¿por qué la diferencia?, Colodenco nos lo explica: “la primera denominación deriva del acto de atar a su hijo, que Abrahán cumplimenta antes de disponerse a sacrificarlo, conformando así el pedido de Dios. La segunda designación, por el contrario, alude a un sacrificio que, según el texto original, jamás ocurrió, pero que transluce el intento de equipararla, indudablemente, con la

Cabe resaltar que las discusiones en torno al mito, su historicidad, su redacción, su contexto, en fin, la amplia gama de posibilidades interpretativas muestran las características que el polemos griego en tanto que se puede hacer una historia denotando que el discurso en la asamblea o en la comunidad, iglesia, sociedad, ecumene, y las guerras, (guerras religiosas, alianzas políticas, invasiones, etc.) son las dos caras del polemos.

El autor del texto mítico ha muerto para la posteridad, el sólo fue vehículo anónimo de otro autor, su responsabilidad es anónima, él ya no está, y básicamente nunca estuvo para aclarar su querer decir, su significación concreta, cosa que en el mito además no puede dejar el plano de lo simbólico.

muerte-sacrificio de Jesús. Según la interpretación peculiar de esta última tradición, Jesús se encontraba prefigurado en Itzják y se convirtió en su versión perfeccionada”, véase Colodenco, D. (2006). Génesis: el origen de las diferencias. Buenos Aires: LILMOD. p. 375. De esta forma podemos identificar algunos aspectos fundamentales en la forma de acercarse a interpretar el texto, el judaísmo se centra en Gen. 22:9 para resaltar que ató a su hijo y que desde ahí había disposición de obedecer a Dios, además, muestra de una forma sutil que son las ovejas del rebaño las que se atan dado que en Gen. 30:35 se usa como referencia el acto de atar a las ovejas del rebaño. Así, los judíos aprovechan para indicar que Isaac es atado como las ovejas y que el pueblo de Dios es el rebaño de Dios. En cambio, para el cristianismo hay que mostrar cómo es el mismo Dios quien manda a su hijo al sacrificio y no los hombres, como la maldad humana es vuelta bendición para los hombres y cómo el sacrificio es consumado y no detenido, todo esto en Jesús. Así las diferencias son fundamentales, para los rabinos la atadura es identidad, ser pueblo, atarse a Dios, Abrahán obedece y porque obedece ata, y la víctima queda atada, queda atado su destino cuando Dios dio la orden, Dios lo decide. Para el cristianismo es necesario interpretarlo como una prefiguración, como una muestra de que Dios realiza el perfecto sacrificio en Jesús que abole todos los sacrificios rituales y que a los hombres nos toca actuar y vivir en la fe y que ésta es obediencia a Dios como en Hebreos 8 y ss.

5. Hipótesis de motivos histórico-antropológicos para justificar la finalidad del texto

Con estos elementos en mente (la historia de las tradiciones, la hipótesis documental y el concepto de mito) en este capítulo se busca encontrar distintas respuestas a la pregunta sobre lo que puede representar el ritual sacrificial, para ello debemos seguir dos caminos distintos pero complementarios, el primero es hacer seguimiento a las hipótesis del motivo por el cual se elabora el Génesis 22 y su coherencia o inconsistencia en su defecto con algunas citas bíblicas lo cual nos puede mostrar posibles significaciones en torno al tema del sacrificio. El otro camino nos lleva por la vía estrictamente antropológica y las distintas posturas sobre el concepto y el motivo del sacrificar nos puede dar pautas para continuar en el capítulo subsecuente sobre el tema de la experiencia religiosa en Abrahán.

Se han planteado tres hipótesis de corte antropológico para justificar y/o explicar la posible finalidad que pudiera tener el redactor independientemente del momento en la historia en que se escribió. Isabel Cabrera nos guía por este camino: “El episodio es prueba de un ritual común entre los semitas que consistía en el sacrificio de primogénitos; de hecho, hay pasajes en el Éxodo (13:1-2, 13:11-12 y 22:28) donde se dice que los primogénitos (hombres o animales) han de «consagrarse» a Yahveh, y la prohibición explícita de tales sacrificios aparece hasta el Deuteronomio (12:31), que es el último libro de la Torah”.⁴⁸ Obviamente esta postura no es la adoptada por ninguna de las religiones cristianas o judías del mundo puesto que implica admitir que históricamente la religión de Israel sacrificaba humanos como cualquiera de las culturas vecinas que descalificaría y condenaría la propia Biblia.

La segunda hipótesis es la más conservadora de las tres y opuesta a la primera: “El hecho de que Yahveh detenga a Abraham muestra el rechazo de los israelitas a este tipo de sacrificios, a diferencia de otros pueblos vecinos que sí sacrificaban primogénitos. Los pasajes a los que aluden los primeros intérpretes, son confrontados con aquellos otros que «corrigen» el sentido y usan «rescatar» en vez de «consagrar» a los primogénitos”.⁴⁹ Para ello es necesario tratar el texto como algo coherente, es decir, como un texto que tiene una sola intencionalidad, la de Dios, de tal forma que el texto debe ser tratado como un todo y así autocorregirse de posibles ‘malas’ interpretaciones como las de la primera hipótesis.

En torno a esta hipótesis requerimos mostrar algunos textos del Éxodo con el fin de contrastar esta postura, para ello empiezo por Éxodo 13:1, “Yahvé dijo a Moisés: «Conságrame todo primogénito, todo primer parto entre los israelitas, tanto de hombres como de animales; es mío.»”⁵⁰, en 13:11-16 dice: “«Cuando Yahvé te haya introducido en la tierra de los cananeos, como juró a ti y a tus padres, y te la haya dado, consagrarás a Yahvé todo primogénito. Todo primer nacido de tu ganado, si es macho, pertenece a Yahvé. Más todo primer nacido del asno lo rescatarás con un cordero; y si no lo rescatas, lo desnucará. Rescatarás también todo primogénito de entre tus hijos. Y cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: ¿Qué significa esto?, le dirás: ‘Con mano fuerte nos sacó Yahvé de Egipto, de la esclavitud.’ Como el faraón se obstinó en no dejarnos salir, Yahvé mató a todos los primogénitos en el país de Egipto, desde el primogénito del hombre hasta el primogénito del ganado. Por eso yo sacrifico a Yahvé todo primogénito macho del ganado y rescato todo primogénito de mis hijos. Esto

⁴⁸ Cabrera, I. (1998). El lado oscuro de Dios. México: Paidós-UNAM. p.32

⁴⁹ Cabrera, I. (1998). p. 32.

⁵⁰ Anónimo. 2006. Éxodo 13:1-2. En Biblia de Jerusalén.

será como señal en tu brazo y como recordatorio en tu frente porque con mano fuerte nos sacó Yahvé de Egipto”.⁵¹ Así podemos observar como el propio texto tomado de conjunto corrige tal y como la hipótesis segunda dice «consagrar» por «rescatar», sin embargo no debemos olvidarnos de que la hipótesis documentaria nos muestra la posibilidad de que este mismo texto o cualquier otro, no fuera escrito por un solo redactor y que además ello implique posibles correcciones al texto, es decir, que rescatar sea una corrección en el texto y que efectivamente hubiera habido una abolición de los sacrificios humanos en la religión de Israel (aunque Richard Elliot Friedman señala que Éxodo 13:1-16 es todo elohista y por lo tanto no he encontrado quien avale desde la hipótesis documentaria la corrección de «rescatar» a cambio de «consagrar»).

En cuanto a una posición representativa conservadora no puedo dejar de citar una nota al pie de página sobre el capítulo 13 del Éxodo: “La ley de los primogénitos, vv. 1-2 y 11-16, es una adición al relato antiguo; no se relaciona con la Pascua, sino con la muerte de los primogénitos egipcios; en el Código de la Alianza, (Éxodo 22:28-29), es independiente de la Pascua.”⁵² Esto significa que dichos versículos no entran dentro de la celebración pascual, no son parte del ritual, lo que también indica sobre todo en cuanto al versículo 1-2 que es un añadido menos antiguo y por lo tanto pareciera que indica ser menos genuino, la cual es una forma de anular su significado: “conságrame todo primogénito...tanto de hombres como de animales”. Pero además significa adición y por lo tanto, no de la misma época aunque no dice la Biblia de Jerusalén a que fuente literaria pertenece 13:1-16.

La última hipótesis dice que “algunos antropólogos... dicen que el pasaje anuncia el cambio de una costumbre: a partir de cierto momento muchas religiones, entre ellas la hebrea, sustituyen la usual víctima humana por una víctima animal”.⁵³ Esta postura no se apoya directamente de los textos de la hipótesis primera, sino del hecho de pensar a la religión hebrea igual a cualquier otra religión de cualquier lugar y época y no como el acontecimiento especial, único en el que siempre hubo un Dios que les prohibió los sacrificios humanos y que solo por desobediencia a la ley dada por revelación los hebreos los realizaron cayendo entonces en pecado.

Esta última hipótesis considera común el hecho de que se hayan dado sacrificios humanos dentro del desarrollo y la formación de las religiones en el mundo y en la historia, y que el sacrificio de Isaac es entonces un mito que anuncia de manera no explícita el cambio en la ley, en la costumbre y en el ritual utilizando para ello la gran autoridad del patriarca Abrahán.

La hipótesis de Robert Michaud incluye tanto la primera como la tercera propuesta, es importante recordar que los relatos de ninguna manera fueron escritos cercanamente a la época en la cual existiese el patriarca Abrahán y que la hipótesis de que ese mito utilice la autoridad de Abrahán para reforzar la abolición de los sacrificios humanos es bastante viable dado los intereses del pueblo de Israel en diferenciarse étnica y racialmente al ocupar el territorio de Israel, el cual, baste decir, se encontraba ocupado por las tribus cananeas, que durante todo el tiempo del Antiguo Testamento jamás dejó de tener como vecinos a culturas de tipo politeísta que incluían la práctica ritual de los sacrificios humanos.

⁵¹ Anónimo. 2006. Éxodo 13:11-16. En Biblia de Jerusalén.

⁵² Anónimo. 2006. Éxodo. En Biblia de Jerusalén. p. 86.

⁵³ Cabrera, I. (1998). p. 32.

Un ejemplo típico de narración donde el pueblo peca es el siguiente: “Y renunciaron a todos los preceptos de IHVH, su Dios, y se hicieron estatuas de ídolos de fundición, de dos toros jóvenes. Y se hicieron una Asherá y se prosternaron ante todas las huestes celestiales y adoraron a Baal. E hicieron pasar a sus hijos y a sus hijas por el fuego...(II Reyes 17:16-17)”.⁵⁴ Este texto narra idolatría, paganismo, politeísmo y sacrificios humanos y muestra como el pueblo de Israel peca lo cual significa fundamentalmente, desobedecer a Dios, transgredir su voluntad.

Este ejemplo y muchos otros aportan más información sobre los posibles fundamentos de la redacción del Génesis 22; lo cual implica observar como viable, el hecho de que lo escrito refleja más bien la intencionalidad del escritor y de su tradición más que una narración fiable de lo sucedido efectivamente en sentido histórico aunque confiable teológica y mitológicamente hablando.

Otro elemento que apoya directamente la idea de que los sacrificios humanos fueron institucionalmente practicados en la religión de Israel es el relato de Jueces 11:29-40 que debo transcribir: “Y la inspiración de IHVH fue sobre Iftaj (Jefté). Y cruzó por Guilad (Galaad) y por Menasheh (Manases). Y pasó por Mitzpeh Guilad y de Mitzpeh Guilad pasó por lo de los amonitas. E Iftaj pronunció un juramento ante IHVH y dijo: ‘Si entregas a los amonitas en mis manos, entonces, cuando regrese íntegro de los amonitas, quien salga primero de la puerta de mi casa a recibirme, será para IHVH y lo ofreceré como holocausto. E Iftaj se cruzó hacia los amonitas, para guerrear con ellos, e IHVH los entregó en sus manos. Y los derrotó desde Aroer hasta Beer-Minit, veinte ciudades hasta Evel Kramím, una enorme derrota. Y los amonitas fueron sometidos a los israelitas. E Iftaj se dirigió a Mitzpah, a su casa, y era justamente su hija la que salió a recibirlo con tamboriles y bailes. Y ella era su única hija, no tenía otro hijo o hija propios. Y cuando la vió, rasgó sus vestiduras y dijo: ‘¡Ay hija mía! ¡me has destrozado! ¿Has tenido que ser tú la causa de mi desgracia? He abierto la boca ante IHVH y no puedo volverme atrás’. Y ella le respondió: ‘Padre, si has abierto la boca ante IHVH, haz conmigo lo que salió de tu boca, por lo que IHVH hizo contigo, permitiendo que te vengues de tus enemigos, de los amonitas’. Y le dijo su padre: ‘Concédeme esto: Deja que vaya por dos meses a las montañas, y he de llorar por mi virginidad con mis amigas’. Y le dijo: ‘Ve’. Y la despachó por dos meses. Y ella fue con sus amigas a llorar por su virginidad en los montes. Al finalizar los dos meses, regresó donde su padre e hizo con ella lo que había prometido y ella no conoció a ningún hombre. Y se volvió costumbre en Israel año tras año, lamentarse durante cuatro días por la hija de Iftaj, el guiladita”.⁵⁵ Y como se puede inferir de esta demostración de sacrificio autorizado, el sacrificio de Isaac es otra muestra de la posibilidad de que el tipo de sacrificio humano fuera el holocausto, tal y como el texto lo indica, otro elemento más de coincidencia con la Akedah.

Cabe mostrar además que Iftaj promete el holocausto si y solo si Yahvé entregaba a los amonitas en sus manos, lo cual habla también de una fórmula condicional clara, no como en el caso que nos atañe donde el capítulo jamás menciona una condicional en la prueba aunque evidentemente, Abrahán está condicionado previamente por la promesa de ser “padre de muchos” y de la tierra prometida, lo cual es posiblemente, razón suficiente para tener su voluntad empeñada en complacer a su Dios, idea que

⁵⁴ Colodenco, D.. (2006). p. 385.

⁵⁵ Colodenco, D.. (2006). pp. 384-385.

nos lleva por el camino de interpretar los sacrificios como dar para recibir, tal y como algunos antropólogos lo plantean, cuestión que veremos más adelante.

Daniel Colodenco refiere diecinueve citas bíblicas del Antiguo Testamento que tratan el sacrificio infantil a humanos de las cuales hemos mostrado dos que tratan aspectos importantes sobre la relación que los textos bíblicos tienen con este tópico, otro dato relevante para nuestra investigación es el caso del contacto con el culto al dios Moloch, un ejemplo claro es Levítico 20:1-5: “E IHVH habló con Moshé para decirle: ‘Cada hombre, fuese hijo de Israel o residente extranjero en Israel, que ofrendase de sus descendientes a Molej, será condenado a muerte, los habitantes del país lo lapidarán. Y yo volveré Mi Presencia contra dicho hombre y lo separaré del seno de su pueblo, pues ofreció de su descendencia a Molej, contaminando Mi Santuario y profanando el nombre de Mi Santidad. Si el pueblo del país cerrase los ojos ante aquel hombre que entregue su descendencia a Molej y no lo ejecutase, Yo instalaré Mi Presencia contra ese hombre y su clan, y lo segregaré y junto con él a aquellos que se prostituyan tras él, como prostitución tras el Molej’”.⁵⁶ Lo que me interesa resaltar sobre este texto no es mostrar la sentencia contra la idolatría y la persecución al diferente, sino que la presencia de Yahvé es para castigar considerando ésta (la persecución), no sólo como aplicación de la ley, sino como purificación del mal de Israel y esto lleva a pensar sobre si la cercanía con otros pueblos o alguna corriente dentro de Israel que practicase los sacrificios humanos retara la idea de que el sacrificio humano es más valioso que cualquier otro sacrificio animal y que ello implicara la necesidad en la tradición de crear un mito que mostrara que la relación con Dios, la obediencia a Él es más importante que cualquier vida humana, cosa que por cierto, ‘viene a mí cabeza’ al pensar sobre lo que Rainer Albertz refiere sobre la necesidad de recalcar apoyándose en la mención de los patriarcas sobre la absoluta relación con Dios cuyo ejemplo pleno es el Génesis 22 ya que el texto muestra que la voluntad de Dios es lo más importante y que Él está en contra de los sacrificios humanos.

Daniel Colodenco cuenta que Moloch o Molej está en ocho lugares dentro del Antiguo Testamento, cinco de ellas en el Código de Santidad del Levítico. También que los estudiosos lo consideran una divinidad cananea pero que otros lo identifican como un tipo de sacrificio que coincide con un nombre púnico o fenicio, muy parecido. Prefiero citarlo con respecto a esto: “Gran parte de las opiniones actuales coinciden en que el nombre es el apelativo de una divinidad, posiblemente de origen amonita que fue adorada por los hebreos en Jerusalén, y cuyo ritual de adoración incluía, no sabemos si excepcional o regularmente, el ofrecimiento de sacrificios humanos en un tipo de pira conocida como tofet. Algunos sugieren que, por algún tipo de error interpretativo, ciertos adoradores de Molej lo confundían o lo asimilaban con el Dios de Israel”.⁵⁷ Y si estos estudiosos tienen razón, todo el Antiguo Testamento muestra claves que permiten suponer que la tercera hipótesis sobre la sustitución de la víctima humana por la animal es muy viable y acertada, lo cual, dicho sea de paso, nos regresa a pensar que el mito hebreo es un texto redactado con necesidades muy contingentes y contextuales y no solo un conjunto de historias recogidas por la tradición oral, es decir, a la tradición se le reedita, se le reelabora y se le reescribe en función de la condición histórica actualizando, cambiando y adaptando el mensaje religioso contenido en el mito.

⁵⁶ Colodenco, D.. (2006). pp. 384-385.

⁵⁷ Colodenco, D.. (2006). pp. 384-385.

Con respecto a esta última cita en la que se menciona que por algún tipo de error interpretativo los adoradores de Moloch lo asimilaban con Yahvé quiero mostrar otra cita que fortalece dicha postura, es de Ezequiel 20:24-25: “Y Yo también les he proporcionado leyes no buenas y normas con las que no podían vivir. Y les he contaminado sus ofrendas, haciendo pasar (por el fuego) a toda primicia del útero (péter rejem), para desolarlos, para que sepan que Yo Soy IHVH”.⁵⁸ O sea, podemos inferir que con la frase “les he proporcionado leyes no buenas...”, puede haber un reconocimiento no muy específico y claro pero al fin al cabo una declaración de que la religión de Israel tuvo autorizados los sacrificios humanos y que el Sacrificio de Isaac tiene como misión fortalecer la idea de la absoluta obediencia a Dios aunque el Dios judío ya no aprueba los sacrificios humanos como los demás pueblos circundantes y que ello no va en menoscabo del valor de los sacrificios realizados.

⁵⁸ Colodenco, D.. (2006). p. 386.

6. Hipótesis antropológicas sobre la función sacrificial

De manera moderna y coloquialmente se entiende al sacrificio como una renuncia a algo que se quiere o se necesita con la finalidad de obtener otra cosa, así entonces, la idea contiene la intención de disminuir en lo posible la renuncia implicando a su vez aumentar el beneficio, que por cierto, es muy acorde con la lógica económica empresarial, minimizar costos y maximizar beneficios. Sólo que pensar así, de manera moderna, es algo completamente ajeno a Abrahán, y tampoco aplica a alguna noción de sacrificio de la antigüedad, (prácticamente a ninguna cultura en la historia de la humanidad). Nos dice Isabel Cabrera: “El sacrificio en sentido religioso es una ofrenda o un homenaje que sólo puede hacerse a la divinidad, de aquí la importancia de que la ofrenda sea lo más valiosa posible; el acento no se pone en la renuncia sino en la entrega, en el don”.⁵⁹ Aunque no necesariamente es contradictoria la mentalidad moderna al minimizar la renuncia y maximizar el beneficio, se puede observar que mientras la ofrenda sea valiosa, la petición a la divinidad también lo es, no obstante centrarse en la entrega significa que hay una relación devocional en sentido amplio con la divinidad y que ese es el verdadero motivo para lo cual la renuncia es un requisito, no lo fundamental.

Edward Burnett Tylor sustenta que todo sacrificio contiene la idea de negociar con el dios o dioses o diosas, resumido en la fórmula *do ut des*, te doy para que puedas dar, de tal curso que se vuelve una relación de intercambio entre el dios y el adorador para posteriormente adicionar elementos en el rito y en el mito espiritualizándolo y otorgando significados a la ofrenda de tributo para expiación, agradecimiento u homenaje.

Si entendiéramos el sacrificio de Isaac según esta fórmula de *do ut des*, Abrahán tendría que estar claramente condicionado por Dios en una sentencia de “si no lo haces, entonces éste es el castigo...”; pero el texto tal y como está escrito no muestra ninguna condición de parte de Yahvé. También podemos aducir que Abrahán ya está previamente condicionado por la promesa de descendencia y de tierra prometida exactamente como cuando se debe un favor a alguien. Esto implica especular sobre el motivo implícito en Abrahán, (cosa que sólo él sabe), sintiéndose condicionado en el sentido de “tengo que dar para que me des” lo cual no se puede saber.

Otro camino es tratar de aplicar a Tylor pero usando la hipótesis documentaria. El redactor del Génesis 22 intenta crear un mito con la fórmula de la retribución mosaica que dice que Yahvé bendecirá a los que le obedezcan y castigará y maldecirá a los que se aparten de ella, por ello si el redactor tiene eso en mente, puede entonces crear un relato donde se muestre esa concordancia y demuestre que aún sin la ley mosaica (ya que Abrahán es anterior a Moisés), el verdadero creyente obedece a Dios a pesar de todo y contra todo, y de esa manera coincide el *do ut des* tan parecido más que equivalente con la fórmula de la alianza de Dios con Israel, de hecho Rainer Albertz manifiesta que los redactores preexílicos y postexílicos recurren a la autoridad de los patriarcas para reconducir la religiosidad de los sobrevivientes de Israel y Judá.

Interpretar así el sacrificio de Isaac como una especie de transacción-intercambio tiene características importantes y es el hecho de que está centrada en las necesidades del sacrificador, es materialista en

⁵⁹ Cabrera, I. (1998). p.57.

el sentido de que no acepta la existencia de lo divino y además explica como de ese punto de intercambio se complejizan los mitos y los rituales llegando al punto donde se puede llegar a tener una experiencia de relación con lo divino a través de los rituales sacrificiales; sin embargo, Robertson Smith muestra que la idea de propiedad de la víctima del sacrificio es muy posterior a la instauración de los sacrificios, más parece que este argumento no es suficientemente fuerte para rebatir a Tylor porque el sacrificador puede ser el representante de la comunidad y la víctima puede ser propiedad colectiva y la expectativa del ritual puede ser compartida por el colectivo.

De todos modos, para Robertson Smith lo fundamental es la comunión con la divinidad e indica “que el sacrificio paradigmático es aquel donde la víctima –un animal sagrado- es ingerida por los creyentes en una ceremonia específica, una «comunión sacramental» donde el sentido físico de compartir materialmente un ser vivo es más importante que los sentidos figurados que pudieran asociársele. Todo sacrificio debe remitirse a la idea de poner a los creyentes en contacto con Dios mediante un «lazo vivo»”.⁶⁰ Cabe señalar que ésta postura no está elaborada negando la existencia de lo divino, lo cual es un rasgo distintivo porque lleva a validar la existencia de la experiencia en el sacrificio, pero a su vez está ciertamente restringida a los sacrificios totémicos lo cual no ajusta con nuestro caso. Isaac no es un tótem, no es un animal sagrado, ni animal originario, guía o protector de la tribu, sólo coincide en que los tótem son el origen de la descendencia, tal como Abraham, Isaac y Jacob, patriarcas de las 12 tribus de Israel lo son según el relato bíblico. Isabel Cabrera menciona que E.O. James niega que el totemismo se practicara entre los semitas, pero no se debería estar tan seguro de ello, por ejemplo, la biblia menciona a Nejustán, la serpiente de bronce que curó a los israelitas en el desierto y que fue destruida por Ezequías porque los israelitas le quemaban incienso (2Reyes 18:3-4) y no se puede decir que era como los otros ídolos de cualquier otro dios o diosa puesto que esta vez fue un objeto creado por Moisés dentro del marco de la religión oficial, aunque es obvio que los defensores dicen que fue creada por orden de Dios como objeto de curación y que no fue hecha para ser adorada de ninguna forma y que además la acción de Ezequías también fue por orden de Dios. Con todo, no es seguro que en el proceso histórico de la religión de Israel nunca haya habido culto totémico, más aún el texto bíblico está hecho, es decir tiene la intención implícita y explícita en condenar la idolatría, y no en mostrar las fases de elaboración y reelaboración del culto oficial de Israel y Judá. Se puede asegurar en el sentido de la hipótesis documentaria que el texto bíblico si alguna vez tuvo muestras claras de totemismo, ello fue borrado o cambiado a la forma usual: en Israel se pecaba de idolatría...

Es necesario observar que Dios le dice “ofrécame a tu hijo en holocausto”⁶¹, es decir, le está pidiendo que haga un ritual específico, un tipo de sacrificio específico, el holocausto⁶² en el cual por cierto no

⁶⁰ Cabrera, I. (1998). p. 58.

⁶¹ “Él lavará con agua las entrañas y las patas, y el sacerdote lo quemará todo en el altar. Es un holocausto, un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé”. Anónimo. 2006. Levítico 1:9. En Biblia de Jerusalén.

⁶² Un midrash que nos ayuda a entender lo que significa en la práctica un ritual de holocausto es el siguiente: “R’ Iudan presentó el siguiente abordaje en nombre de R’ Benaiah: ‘Abraham dijo ante su presencia: «Señor de todo el Universo, mira, estoy sacrificando al carnero. Considera esto como si mi hijo Itzják estuviese siendo sacrificado ante Ti». Él tomo la sangre del carnero y dijo: «Considera como si la sangre de mi hijo se estuviese derramando ante Ti». Y Abraham despellejó al carnero y dijo: «Considera esto como si la piel de mi hijo Itzják estuviese siendo arrancada ante Ti». Y cuando cubrió el carnero de sal, dijo: «Considera esto como

hay consumo humano, no se come parte del Dios, lo cual no coincide con la postura de Robertson Smith. Daniel Colodenco ofrece algunas aclaraciones sobre esto que bien vale citar: “‘Holocausto’ es una voz de origen griego, que significa: “totalmente quemado o consumido” y se usa en referencia a un tipo especial de sacrificio. el vocablo fue empleado por la Septuaginta (la Biblia de los Setenta, primera traducción del hebreo al griego), para traducir el hebreo olah (ascendente), que designa un sacrificio que “asciende”, cuyo humo “sube” al cielo... El animal ofrendado debe ser quemado en su totalidad, hasta las cenizas, luego de haber sido degollado. Los detalles metodológicos se brindan en Levítico 1:3-9. Primero el animal es degollado, luego desollado, seccionado, sus partes impuras son lavadas y, finalmente, sus restos son dispuestos sobre la leña ardiente, como “una ofrenda por el fuego, de olor agradable a IHVH”. El animal a sacrificar podía ser una paloma, un carnero, un cordero, una cabra o un toro. Dicho tipo de sacrificio era consumado para la expiación de culpas o transgresiones”.⁶³ De aquí se requiere hacer unas observaciones, ¿cómo es que si el ritual se prescribe en Levítico 1:3-9, es decir en tiempos de Moisés, (suponiendo que fueran los textos escritos por él) Abrahán lo practica en Génesis 22 y Noé en 8:20 si son anteriores a Moisés?. Precisamente son estas y otras inconsistencias observadas las que llevaron a la creación de la hipótesis documentaria.

Colodenco sostiene por su parte que el holocausto era consumado para la expiación de culpas o transgresiones, ¿hay culpa en Abrahán o en Isaac?, Dios pide un sacrificio de holocausto como prueba cambiando así, el sentido del ritual, inaugurando, así, una nueva finalidad para el sacrificio por holocausto, puesto que lo que hace Dios es guía y basamento, cosa que jamás se repite bajo ninguna otra circunstancia en las Escrituras, ¿cuál es la razón de esto?, posiblemente el hecho de que en las elaboraciones documentarias se hayan hecho modificaciones con la finalidad de indicar que nadie más se puede adjudicar el derecho y la función de probar a ningún otro, puesto que sólo Dios tiene derecho a hacerlo, es decir, sólo Dios puede tomar y/o pedir la vida de un ser humano.

Antes de seguir con las distintas formas de interpretar la función sacrificial requerimos mirar al holocausto como tipo de sacrificio dentro de las distintas formas que esta toma en el Antiguo Testamento, para ello se ocupa la palabra más amplia de korbán (indicando proximidad y traducida como sacrificio en general) designada para referirse a la víctima y que con regularidad se utiliza “en un eco de los sacrificios que se ofrecían en el Templo, para describir situaciones de renuncia a algo muypreciado, incluso la vida.”⁶⁴ Y con ello Silvana Rabinovich resalta que esta palabra no remite directamente a lo sagrado, sino al término de aproximación, indicándonos con ello que aproximarse

si la sal fuese echada sobre de mi hijo Itzják». Y cuando ofreció los miembros del carnero dijo: «Considera esto como si los miembros de mi hijo Itzják fuesen ofrecidos ante Ti». Y cuando quemó al carnero dijo: «Considera esto como si las cenizas de mi hijo Itzják estuviesen acumulándose en el tope del altar, ante Ti». Así ante cada paso del ritual sacrificial, con cada cosa que hacía con el carnero, él decía: «Considera esto como si le fuese hecho a mi hijo Itzják». Tal como en la antigua fórmula en la que, si uno dice, «esto es por aquello», «esto es a cambio de», la sustitución resulta válida’. (Números Rabbah 17:2, Sefer Haiashar)”. Daniel Colodenco, op. cit. pp. 398-399. Lo que me interesa mostrar con este texto es que la prueba incluye todas estas partes, algo no visible al leer el Génesis 22 y también implica reconocer a todo lo que Abraham accede con su disposición al sacrificio de Isaac. Rabí Iudan nos muestra claramente el tipo de procedimiento y nos permite sumergirnos en una posible parte de la experiencia de Abrahán.

⁶³ Colodenco, D.. (2006). p. 73.

⁶⁴ Rabinovich, Silvana. (2020). La Biblia y el dron. Sobre uso y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel. México: Heredad. p. 120.

expone sin buscar penetrar en el ámbito de lo sagrado, en ese ámbito que contiene en su sustancia la separación con lo profano.

Petar Bojanic abona al tema al mencionar que Franz Rosenweig consideraba al sacrificio judío como la actividad más eficaz que jamás haya existido y que “hacer sacrificios para aproximar (algo) a Dios y para aproximarse uno mismo a Dios (mediante ofrendas, ofrendas comunales, la muerte de un animal, la destrucción de un animal, la comida, el holocausto, etc.) no es un paradigma de un proceso que acorte la distancia, sino que es un síntoma de proximidad ya establecida y reconocida... El sacrificio es un síntoma de un estado ordenado de cosas. «Si es posible ofrecer sacrificios de manera judía, el orden de las cosas, tal como Dios lo quiere, está establecido. No se establece a través del sacrificio. Sino que el sacrificio es el signo visible de que fue establecido»”⁶⁵ Ello contiene la idea de “manera judía” única forma correcta de relacionarse con Dios, también implica que ser judío incluye pertenecer y estar en un orden distinto al no judío.

En todo caso korban no quiere hacer sagrada a la víctima, Isaac no se haría sagrado al ser sacrificado y, además, necesitamos saber esto desde lo que el judaísmo dice de sí mismo porque las interpretaciones antropológicas de la función sacrificial están pensadas de manera general o en alguna cultura pero no desde lo que la propia cultura dice de sí misma (aunque ello no significa que el judaísmo moderno represente lo que él autor o autores del Génesis “tenían en mente”). Silvana Rabinovich citando a Emile Benveniste nos dice que “lo relaciona al latín mactare (cuyo significado es sacrificar a un animal, que aparece como mactare victima y pasa al español “matar”). En griego, theeion es azufre y thuo es sacrificar. Según Benveniste... el “sacrificio” en griego conlleva la noción de “fumigación”, grasa que se quema, carne asada, humo que asciende hacia los dioses como ofrenda”.⁶⁶ Aunque es ineludible observar la semejanza del holocausto como humo que asciende y el referente griego que siempre llevará a pensar en los orígenes comunes o en la inculturación como explicación en los parecidos rituales.

Korbán es una ofrenda dedicada al templo y para Yahvé, podía ser un animal incluyendo un ave, un bocado horneado de harina. Olah como ya dijimos es el sacrificio que sube por el fuego en el altar. Zebaj tiene como diferencia con el holocausto en que éste sí se come y, por último, minjá que es ofrenda alimentaria y también se come. Como podemos observar, el holocausto implica fuego y quemar, de todos es el que requiere necesariamente amarrar, matar, despellejar y, asombra darse cuenta lo específica que es la petición de “ofrécame a tu hijo en holocausto” cosa que se puede distinguir desde otros ángulos pero también desde éste.

Si en el texto bíblico se hubiera usado la palabra kadosh (elevado, altísimo) para referirse a los sacrificios, ello ajustaría con el uso griego, romano y otros pueblos pero no se usó en relación con ningún tipo de sacrificio ni para referirse al acto, ni al sacrificante, ni a la ofrenda o víctima, ni a Dios y esto tiene que ver con la noción de proximidad, de disminuir la distancia sin diluirla. Todo esto teniendo en mente lo dicho arriba, el modo judío busca diferenciarse de cualquier otro modo o de cualquier forma sacrificial pagana.

⁶⁵ Bojanic Petár. (2021). *Violencia y mesianismo*. Madrid: Trotta. p. 118.

⁶⁶ Rabinovich, Silvana. (2020). p. 124.

Henri Hubert y Marcel Mauss indican que la función del sacrificio es establecer lazos entre lo sagrado y lo profano, “la ofrenda tiene el poder de poner en comunicación a los creyentes con sus dioses y, en este sentido, hacerlos partícipes del ámbito sagrado; y ello no porque la víctima en sí misma sea algo sagrado, sino porque al sacrificarla se la consagra”.⁶⁷ Se puede decir que lo sagrado está en el acto no en lo sacrificado, aun así la víctima tiene características que la vuelven ‘especial’, los animales sacrificados o los candidatos al sacrificio tienen ciertas características que los vuelven sacrificables, de hecho sacrificar significa “hacer algo sagrado” confirmando esta idea de Hubert y Mauss, sin embargo, el significado etimológico lleva a aceptar demasiado, el acto sagrado sólo es sacro para el que así lo asume, por ello es que pongo la frase ‘hacer algo sagrado’ entre comillas, porque no lo digo asumiéndolo como algo verdadero de lo que no cabe tener duda, sino que el practicante del rito cree que accede a una relación, ámbito, sagrado, un espacio-tiempo separado, un ‘otro’ cuya puerta es el sacrificio. Aplicando de esta manera al sacrificio de Isaac la función propuesta por ellos, coincide con el valor del acto en directa relación con el gran valor que para Abrahán tiene su hijo, pero no concuerda en que Abrahán no pretende hacer sagrado a Isaac que en este caso es la víctima, si algo es extremadamente claro es que para Abrahán lo sagrado es obedecer a Yahvé.

Siguiendo a John H. M. Beattie podemos entender alguna dimensión simbólica en el rito considerando que el acto consagra, es decir, convierte ‘algo’ en símbolo de lo sagrado. Ello ayuda a pensar que Isaac quedaría consagrado si se le sacrificaba o que, de alguna manera, queda consagrado por haber ocupado el lugar de víctima sacrificial. Abrahán quedaría consagrado si lo ‘santo’ en él es su obediencia quedando representada en el relato por su ‘estar a punto de consumir el holocausto’. Así, simbolizar la conversión de la voluntad de un hombre en obediencia a Dios no nos prepara para asumir el acto ya que ello depende de lo que cada quien crea en relación con el rito, la fe, pero si no la tenemos, de todos modos podemos acercarnos a entender algo de la relación con lo sagrado, en este caso, que Abrahán es ejemplo de obediencia sagrada a Dios y por ello mismo, él se consagra.

Roger de Vaux indica que una función fundamental del sacrificio hebreo es la unión con Dios que pretende de manera general ofrecer algo a Yahvé para restablecer vínculo con él, aunque hay que observar que el sacrificio visto de esta manera muestra una relación en riesgo de romperse, el rito reconcilia, así los hombres dan privándose para sí y Dios al aceptar su ofrenda se une al hombre. Cabe observar que esta interpretación acomoda claramente con la noción de una humanidad pecadora que pone en riesgo su lazo con Dios cada que lo hace, y que requiere el ritual para mantener esta aspiración. De seguir esta idea tendríamos la necesidad de aceptar que Abrahán tiene una culpa, cosa que el relato no dice y que además contraviene la idea de prueba –sí mencionada en el texto- ya que esto conlleva la muestra de que es Dios quien promueve el sacrificio y no Abrahán.

Esta noción tan vinculante tiene otra implicación con la historia de la religión de Israel, Edmund Leach “supone que el sacrificio interrumpe el fluir del tiempo ordinario para insertar períodos de no-tiempo, o tiempo sagrado. En la historia lineal del pueblo hebreo irrumpen momentos de tiempo (cíclico) donde se pacta una alianza con Yahveh que parece agotarse y renovarse cada determinado lapso. Algunos sacrificios están asociados con estas «irrupciones», que consolidan y renuevan la

⁶⁷ Cabrera, I. (1998). p.58.

relación con un orden de cosas no visibles; entre ellos está el del Génesis 22”.⁶⁸ Así Noé hace un holocausto después del diluvio, Abrahán el suyo y muchos otros casos que tienen que ver con sacrificios, elemento que se puede llevar hasta Jesús.⁶⁹

Según Marie-Odile Marion la antropología de la religión ubica dos sistemas de pensamiento en el cual están representadas muchas religiones, en el primero de estos “los hombres reconocen a sus dioses propiedades particulares vinculadas con características cósmicas, dentro de una historia cíclica. La relación con las divinidades se establece mediante el sacrificio que se vuelve la práctica simbólica insustituible que asegurará la perennidad de los hombres y de su universo”.⁷⁰ En este sentido no podemos decir que Abrahán le atribuye a Yahvé propiedades vinculadas con alguna característica cósmica o por lo menos no lo sabemos por lo que el texto nos dice si no es la de creador del mundo, ni tampoco IHVH es un dios con un tiempo cíclico (aparentemente), pero es indiscutible que para Abrahán el sacrificio fue una práctica insustituible que aseguró la consecución de la promesa, descendencia elegida y tierra prometida.

Cabe aclarar que el dios del Antiguo Testamento posee propiedades cósmicas diversas pero, para Abrahán, no hay una propiedad definida o presentada por el propio texto, aunque por supuesto cada manifestación divina podría clasificarse como una propiedad cósmica. En cuanto a la ciclicidad se debe aclarar que la historia bíblica no se presenta como tal pero que los ciclos se pueden deducir del propio texto, por ejemplo, creación, destrucción de la humanidad, sobrevivencia, destrucción de Sodoma y Gomorra, sobrevivencia de Lot y sus hijas, esterilidad de Sarai, embarazo de Sarah; es una presentación de la historia relatada y entendida como crisis-resolución, nueva crisis-nueva resolución, etc., lo que permite pensar que la suposición de que la historia es lineal y que esa noción es originaria del pensamiento judío no es tan certera, puesto que las desembocaduras de la historia bíblica puede ser entendida como ciclos de causas y consecuencias generando a su vez una nueva espiral.

En el otro sistema de pensamiento es donde “un dios único ha creado el mundo, ha impuesto un orden temporal y sometido a los hombres al respeto de su palabra. Esa palabra fluye a través de los textos sagrados: estamos en la lógica de las religiones del libro. El orden del mundo es un regalo de Dios, él asegura la perennidad de dicho orden a cambio de establecer con los hombres un pacto de alianza. Dicho concepto se encuentra en la base del pensamiento religioso judeocristiano. Esa forma ejemplar de monoteísmo se asocia a una concepción lineal de la historia y del desarrollo de la humanidad”.⁷¹ El dios del libro extermina con violencia pero no con maldad (en los mitos hay violencia buena y violencia mala, Dios genera violencia buena dado que es Él quien la ejerce) obliga y fuerza por el bien de la humanidad, castiga a quien no le obedece, pero la cotidianidad muestra que no castiga a

⁶⁸ Cabrera, I. (1998). p. 60.

⁶⁹ Cabe indicar que para quien asume el mito como creyente, Leach le ayuda a encontrar una posible explicación al motivo de la prueba y su importancia en la historia de Israel incluyendo la renovación de la promesa, pero, para quien no es creyente más quiere entender esta idea, Leach aporta una noción de cómo los redactores del relato elaboran la reactualización de los compromisos de las figuras bíblicas, y que explican por un lado cuestiones del presente o pasado en torno a los objetivos de los escritores, además de reconducir la política de redacción del mito y el futuro de la religión, en este caso la de Israel y Judá.

⁷⁰ Marie-Odile, M.. 2010. Antropología de la religión. En Teoría e historia de las religiones (1, 37) México: UNAM.

⁷¹ Marie-Odile, M.. 2010. (1, 38).

quien no le obedece y que no premia a quien le obedece, que promete a Abrahán descendencia y sin causa de Abrahán pone en riesgo su propia promesa, es decir, que se contradice a sí mismo en el momento en que solicita a Abrahán que le ofrezca a su hijo en holocausto.

Keith Yerkes Royden aporta más elementos al tema, “según él los sacrificios hebreos pueden responder a varios intereses: los expiatorios, que buscan el perdón de Dios; los propiciatorios, que buscan suscitar una actitud favorable de Dios; los adivinatorios, que se hacen para encontrar en las entrañas de la víctima los signos de la voluntad divina, y los sacrificios que son expresión de gratitud”.⁷² Siguiendo el Génesis 22 me inclino a ubicar el sacrificio de Isaac como propiciatorio, puesto que Abrahán podría considerar que lo que más requiere es una actitud favorable de Dios, puesto que, como creyente su vida está en manos de Yahvé, y obtener su favor es lo más importante, pero ubicar a Abrahán en alguno de ellos es claramente ambiguo.

Gerardus Van der Leeuw piensa que el hombre mediante sacrificios se vuelve parte de una esfera que generalmente está separada de lo cotidiano, el lazo establecido con lo divino se experimenta como un don poderoso con el poder de perpetuar, de unir: “En vez del *do ut des* racionalista, tenemos que decir: *do ut posis dare*, te doy poder para que tengas poder y para que la vida no se detenga por falta de poder”.⁷³ Esto me recuerda los sacrificios mexicas a Huitzilopochtli que tenían la función de apoyar el hecho de que el sol salga al día siguiente, la humanidad contribuye al movimiento y equilibrio cósmico dando vida a la creación. Pensando de esta manera el caso que nos atañe habría que incluir la idea de que Abrahán quiere hacer el sacrificio para que las promesas que Dios le hizo se lleven a cabo pero como podemos observar nuevamente, el relato no nos dice nada de las intenciones explícitas del patriarca, además de que evidentemente contradice el sacrificio de Isaac con la promesa de descendencia a partir de su vástago que tan milagrosamente logró tener.

René Girard tiene una postura por demás interesante, según él, “el sacrificio es una estrategia social para encauzar la violencia latente en un grupo, de la forma menos dañina posible. La comunidad requiere descargar sobre algún «chivo expiatorio» la violencia acumulada. De aquí que la idea de sustitución adquiera importancia: la víctima es un representante, un sustituto de todos los miembros de la comunidad frente a sí mismos. De esta manera, el sacrificio impide la escalada de la violencia y desaparece cuando se instaura un sistema judicial que la controla y así impide la venganza”.⁷⁴ Ahora, la ‘forma menos dañina posible’, significa la injusticia de un chivo expiatorio que se le trata como responsable de todo el grupo, al que la masa culpabiliza des responsabilizándose, ‘lavándose las manos’, y por otro lado, está implícita la idea de que si no hicieran esa descarga a partir del chivo expiatorio la violencia que se desatara sería de todos contra todos o más bien de muchos contra muchos al interior de una comunidad y por ello todos coinciden en descargarla en el chivo expiatorio, sin embargo, no es claramente comprobable que haya violencia desatada en caso de que no hubiera un chivo expiatorio para canalizarla.

⁷² Cabrera, I. (1998). p. 61.

⁷³ Cabrera, I. (1998). p. 62.

⁷⁴ Cabrera, I. (1998). p. 63.

Girard nos dice que “hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que la violencia no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad.”⁷⁵ Mimético significa que se aprende y se repite volviéndose modelo o en su defecto, “modelos” que replicándose innumerables veces desencadena crisis sacrificiales. También nos dice que “el saber de la violencia no cesa de aumentar; lejos, sin embargo, de propiciar la paz, este saber que siempre está proyectado sobre el otro, percibido como amenaza procedente del otro, alimenta y exaspera el conflicto. A este saber maléfico y contagioso, a esta lucidez que no es en sí misma más que violencia, la violencia colectiva hace suceder la ignorancia más absoluta. Borra de un plumazo los recuerdos del pasado; a esto se debe que la crisis sacrificial jamás aparezca bajo su aspecto verídico en los mitos y en el ritual... La violencia humana siempre está planteada como exterior al hombre; y ello se debe a que se funde y se confunde con lo sagrado, con las fuerzas que pesan realmente sobre el hombre desde fuera, la muerte, la enfermedad, los fenómenos naturales.”⁷⁶ Con lo cual podemos reconocer a la noción del mal natural y moral que como es entendido también contiene un principio generador, espíritu, entidad, ancestro u otros y contagio, victimización...

Con Girard nuestro relato no coincide en cuanto a que habría de suponerse que Abrahán fuera elegido por su comunidad para descargar en su hijo o en el cordero la violencia acumulada, tampoco el relato dice que el patriarca tenga la misión de expiar una culpa, conjurar un mal en forma de maldición, plaga o enfermedad, pero sí dice que es una prueba de Dios hacia él, es decir, que no tiene que ver con la comunidad sino con Dios relacionándose con él. Siguiendo al Génesis 22 se puede decir sin temor a la equivocación, que Dios ‘aparece en la cabeza de Abrahán’, que esa es la única condición de posibilidad de explicar lo sucedido y sería cierto en términos de suceso histórico, aún nos queda la hipótesis documentaria para imaginar a un redactor ideando que Dios le habló a Abrahán y lo probó no para demostrar la efectividad del sacrificio ni para descargar ningún tipo de violencia social acumulada, sino para ejemplificar la relación con Dios, bendición para quien le obedezca, maldición para quien le desobedezca. Abrahán está en la condición donde no tiene ninguna culpa, es inocente, libre de responsabilidad ante el mal, libre de castigo, libre de auto castigo culpígeno, no hay mal en los otros porque no hay otros que generen el acto, ni el motivo, si no, sólo Dios y Abrahán en su relación.

Cabe resaltar que Girard no trata la akedá en sus textos, seguro porque es difícil de ajustar a sus postulados, sin embargo Silvana Rabinovich nos ayuda a entender otros elementos contenidos en Girard: “El orden sacrificial se sostiene en la diferencia entre la violencia pura y la impura. Si el sacrificio consiste, por un principio de sustitución, en canalizar la violencia, esto no difiere esencialmente del sistema judicial”⁷⁷ Esto nos llevará a conectar la relación entre lo sacrificial, la violencia, lo jurídico y lo político como veremos después.

Y continúa Rabinovich mostrándonos que “la crisis se produce cuando el sacrificio, en lugar de canalizarla, termina precisamente engrosando el torrente de violencia impura “el mecanismo de las sustituciones se descompone y las criaturas que el sacrificio debía proteger se convierten en sus

⁷⁵ Girard, René. (1998). La violencia y lo sagrado. Barcelona: Anagrama. p.90.

⁷⁶ Girard, René. (1998). p.90.

⁷⁷ Rabinovich, Silvana. (2020). p. 129.

víctimas"... Allí el pensador de la violencia sostiene que un elemento de arbitrariedad impide distinguir claramente entre la violencia sacrificial y la no sacrificial, la pura y la impura... "No hay una violencia realmente pura; el sacrificio, en el mejor de los casos, debe ser definido como violencia purificadora".⁷⁸ Si entendemos el sacrificio de Isaac bajo ésta idea nos encontramos con que o Dios es usado como el que sustituye la ley (coincidiendo con el Nombre del Padre de Lacan que veremos más adelante) al ser en cierto sentido la ley y termina intentando mostrar como podría sacrificar si quisiera (mostrando su dominación, control, poder contenido en su petición implícitamente violenta) o que el relato efectivamente era de sacrificio humano purificador y el Génesis 22 como ya dijimos es la sustitución de la víctima sacrificial.

⁷⁸ Rabinovich, Silvana. (2020). p. 129.

7. Un personaje fuera de contexto histórico

Pensando al Génesis 22 como producto de la hipótesis documentaria, se ve la necesidad de pensar no ya la relación de un patriarca responsable de su pueblo en su contexto, ni siquiera responsable de su pueblo en el futuro (que es una carga que ningún ser humano debiera aceptar y soportar), sino que el mito narra una relación íntima entre Dios y un solo hombre, donde él tiene una experiencia y se conduce sin nadie más, en completa individuación e individualidad, él no es una persona en un colectivo, él es Abrahán y su relación con su Dios fundamentalmente. Podemos imaginar la necesidad de Judá e Israel en contacto con los extranjeros en sensación de riesgo sobre diluirse culturalmente con otros pueblos, desarrollando formas de arraigo individualistas e intimistas que permitan conservar rasgos culturales específicos. Sentirse como el patriarca, es decir, cada persona en Israel y Judá tiene una relación íntima con su Dios, ‘a donde quiera voy yo siendo israelita, Yahvé va conmigo y yo con él’, esa podría ser una frase representativa de esta promoción de religiosidad que implica que al estar con otros tantos, diferentes en costumbres el individuo tenga como base este criterio que a fin de cuentas implica normar la conducta a partir de sentirse ‘mirado’ por Dios.

Pero, ¿es posible esta individuación en los tiempos del patriarca a fines del segundo milenio a.e.c.?, no parece, dado que Abrahán es el patriarca de una ‘banda mínima’, lo explico: es altamente probable que los grupos migrantes en la antigüedad fueran “flexibles e igualitarios, incluso en cuestión de género; tienen una economía de rendimiento inmediato basada en reciprocidades; forman a los individuos mediante una crianza somática, prolongada y difusa que contribuye para desplegar una personalidad libre, segura de sí misma y de su medio, no narcisista y sin ánimos de control”.⁷⁹ Una persona perteneciente a una banda mínima tendría una ‘conciencia paradójica’, que “consiste en asumir al Yo y al Otro no como rivales irreconciliables sino como parte de una misma realidad. Aquí el objetivo no es superar la brecha sino volverla insignificante. Es decir, equilibrar el Sí Mismo y el Otro conjuntándolos en una relación recíproca, no confrontándolos. Ello se logra mediante una experiencia somática. El cuerpo no se siente radicalmente de su exterior sino que se percibe influenciado por el Otro. Es tal la familiaridad entre el Sí Mismo y la Alteridad que el Yo no tiene necesidad de querer “transformarse” en el Otro ni de ser Uno con él”.⁸⁰ Así salta a la vista imaginándonos un Abrahán con conciencia paradójica, hablando con su Dios, se sintiera parte de su ‘banda mínima’ y por lo tanto, la prueba de Dios, sería también una prueba para todos, no solo para él, lo cual nuevamente lleva al mismo resultado, el texto no coincide con ninguna hipótesis de corte antropológico e histórico.

Pero si pensamos que no se está hablando del Abrahán real, sino del escrito por lo menos unos 1500 años después, podemos entender que la tribu de Judá creadora del relato Sacerdotal sí tuviera los elementos para imaginar un personaje individualizado, que estuviera sólo ante su mundo, que tomara una decisión sólo por él y para él, que pudiera desligarse de su identidad de grupo para ser él y su relación con su Dios, creando este relato en función de sus necesidades contextuales que como ya dijimos, tenía la misión de mostrar una religiosidad centrada en la permanente relación individual con

⁷⁹ Iglesias González, A.I., Márquez Muñoz, J.F., González Ulloa Aguirre, P.A.. (2011). Sociedad, Violencia y Poder de las comunidades primitivas a la caída del Imperio Romano. México: UNAM. Tomo 1, p. 32.

⁸⁰ Iglesias González, A.I., Márquez Muñoz, J.F., González Ulloa Aguirre, P.A.. (2011). pp. 36-37.

Dios y en la suprema obediencia a Dios, entonces sí es posible explicar cómo el patriarca tiene esas características tan individualizadas para una época y contexto (nómada, en banda mínima) que le serían ajenos para el tiempo en que pudiera haber existido.

Ahora, a favor de que el relato muestre un Abrahán con conciencia paradójica sin importar quien escribió el relato (incluyendo la idea más conservadora de todas que dice que Moisés es el autor de la Torah, o cualquiera de las propuestas de la hipótesis documentaria), es que quien tiene este tipo de conciencia no tiene separado lo profano de lo sagrado, no hace diferencia de lo cotidiano con los tiempos y lugares sagrados; Abrahán está en lo cotidiano cuando Dios le comunica la prueba, no hay señalización de un tiempo determinado para la prueba con respecto al año, tocante a un rito establecido en el ciclo anual del tiempo, Dios somete espontáneamente en un día cualquiera que no se nombra, sólo señala el monte Moriah como el lugar para el ritual, se vuelve lugar sagrado porque ahí se llevó a cabo la Akedah, antes de ello no lo era. Abrahán vive en contacto permanente con lo sagrado desde el punto de vista de que no lo tiene diferenciado de lo profano.

Ello nos sirve para comprender que no es posible hacer conclusiones definitivas, por ello es muy valioso atender distintas miradas, porque sólo de esta manera es posible aspirar a entender las posibles consecuencias de preferir una mirada con respecto a otra.

8. El uso político de un texto sacrificial

Marcel Mauss trataba de abordar el fenómeno religioso en un marco social, en el terreno de lo investigable, de lo registrable, de lo observable. Sostenía que “el antropólogo debía aislar tres sistemas perfectamente diferenciados y a la vez complementarios y explicables los unos por los otros: el sistema de «representaciones» compuesto de mitos, dogmas y creencias; el sistema de «prácticas» compuesto por los actos y los textos, y el sistema de «organizaciones» compuesto por las iglesias, los órdenes, las jerarquías de celebrantes, etc”⁸¹ Así podríamos ocupar el Génesis 22 y registrar en las religiones que lo usan y ver el significado y uso común en estos 3 niveles, particularmente me gustaría investigar como en el día de hoy, el sistema de representaciones míticas es utilizado para prácticas y establecimiento de estructuras e interacciones jerárquicas, como por ejemplo, enviar a los hijos a la guerra a matar y arriesgar ser asesinados por obedecer razones religiosas tal y como Colodenco lo afirma: “El motivo de la Akedah atraviesa toda la literatura israelí contemporánea, no sólo en referencia al holocausto sino también cuando se abordan las consecuencias del envío de los hijos a la guerra”⁸², de tal manera que es posible observar como el mito produce o más bien conduce a prácticas dentro de las misiones institucionales de tipo religioso con efecto y sentido político.

Para una mirada como la de Marcel Mauss no cabe preguntarse sobre una experiencia particular del patriarca, sino sólo las generalidades posibles y universalmente observables del hoy, la autoridades religioso-políticas usarían el mito trasladando la petición de Dios hecha directamente a Abrahán en que ahora la Biblia es la palabra de Dios, de tal manera que justifican el pasado bíblico, incluyendo las funciones sacrificiales en acciones asociadas por ellos al riesgo de dar muerte.

Es precisamente la tradición dentro de las religiones y sus corrientes quienes hacen permanecer un sentido a pesar de la ausencia de toda significación objetiva. La iterabilidad posibilita lo performativo (en este caso lo político), al rebasar la determinación teleológica y ética de la univocidad del enunciado locutivo, ilocutivo y perlocutivo, dado que no hay un contexto total, ni intenciones transparentes, ni presencia del querer-decir en la unicidad absolutamente singular de un acto de habla.

De esta manera “Dios y sus intenciones” interpretado con lo que vimos de Girard en torno a la violencia pura e impura sacrificial que tratamos antes nos ayuda a visibilizar aún más lo político de “nuestro texto bíblico” porque Mary Douglas citada por Silvana Rabinovich nos indica “que la idea de pureza sirve para conjurar peligros que atenten contra el orden establecido”⁸³ no solo en el uso del relato dentro de la historia de la tribu judía y del Israel del norte, sino en el Estado actual de Israel que junto con la noción de obediencia se vuelve en una aplicación que reutiliza la función sacrificial de la akedá. Es como si se enunciara “¡purifiquemos esta tierra de este mal, para ello necesitamos que como Abrahán estén dispuestos a matar por la causa de Dios ya que esa iniquidad tiene cuerpo palestino!”. Ignoro si ésta frase mía ha sido emitida por alguien en concreto (cosa que no dudaría), pero resulta clarísimo que el texto bíblico abole los sacrificios humanos y por lo tanto no puede ser usado para organizar campañas de exterminio en ninguna época y de ninguna manera. Por supuesto

⁸¹ Marie-Odile, M.. 2010. (1, 33-34).

⁸² Colodenco, D.. (2006). p. 389.

⁸³ Rabinovich, Silvana. (2020). p. 129.

eso no significa que Yahvé no haya ordenado la guerra y el exterminio según los textos, claro, pero no en el uso del sacrificio de Isaac como ejemplo.

Ahora, no solo importa apuntalar el uso político y el abuso en el uso del Génesis 22 en tanto que se puede identificar que Dios no busca matar y la política del Estado de Israel si lleva ese uso; además extrapola la obediencia a todo tipo de situaciones ligadas a su guerra con los palestinos y tampoco toma posición crítica ante el sentido sacrificial por supuesto, es decir, se sitúa en el lugar de inaceptable toda posición donde Abrahán no aceptara el sacrificio o se discutiera sobre la posibilidad de la experiencia en sí, en fin, cualquier ángulo que proponga algo distinto al texto.

También requerimos mirar el sentido que tiene el sacrificio de Ismael para los palestinos que como Isaac iba a ser sacrificado por Ibrahim e igualmente salvado por Alá, así mismo tienen urgencia de defenderse no como las víctimas Ismael e Isaac que estaban dispuestos a morir con pasividad y resignación, en este caso Palestina se defiende de la violencia del Estado que “en sus marginados genera dentro de sí mismo el elemento que lo amenaza”⁸⁴ y produce aquello que se “supone” pretende evitar.

Quienes somos más “sospechocistas” reconocemos los indicios de quien desea que los palestinos protesten para así justificar su política de control y exterminio disimulado. “Abraham en Israel hoy: ¿Por qué imperativo debe inmolar a su hijo? ¿Acaso alguien cree que Dios es el Estado?”⁸⁵ nos dice Silvana Rabinovich dado que la guerra sacrificial orquestado por el Estado está gobernado por una teología política que usa y “sacrufuca” a los hijos de Israel para sacrificar a los hijos de Ismael.

Por ejemplo, ya Buber “veía inmoralidad en el cálculo demográfico, que era entonces y sigue siendo hoy la columna vertebral de la estrategia del sionismo hegemónico”⁸⁶ y quien se oponga a esta regulación promotora y generadora de aniquilación humana, marginación en variadas formas, y además quien no acepte esas prácticas del Estado israelí será tachado de antisemita.

También hay otro uso político a destacar en tanto que la víctima como en una enorme cantidad de casos de violencia a pequeña escala como a gran escala ha aprendido a hacer uso de su lugar de víctima y con ello justificar su violencia, “la víctima soñó con quien se la pague, no con quien se la deba” dice el refrán popular mexicano que seguramente tiene sus semejantes en todo el mundo. Silvana Rabinovich aplicando la idea de banalidad del mal usada por Hannah Arendt para definir una característica en el mal perpetrado por los nazis en sus campañas de exterminio: la banalidad del mal que consiste en aquellos actos obedientes, burocráticos, administrativos, operativos que ejecutan las personas en sus labores institucionales sin ponerle atención a los fines de sus propios actos y que aplicado al caso, nos comenta: “son los objetores de conciencia, llamados refusenikim por negarse a servir al ejército, aquellos que consideran inmorales las tareas encomendadas porque no son de “defensa”. Los padres que siguen ofreciendo a sus hijos a Moloch de la guerra, la expoliación y la ocupación, son cómplices de esta otra versión de la banalidad del mal. Nadie está exento de ella en

⁸⁴ Rabinovich, Silvana. (2020). p. 130.

⁸⁵ Rabinovich, Silvana. (2020). p. 136.

⁸⁶ Rabinovich, Silvana. (2020). p. 131.

ningún lugar, por eso el examen ético de la política es una tarea insoslayable. La educación israelí se encuentra orientada al militarismo y al consiguiente borramiento de los palestinos.”⁸⁷ Cabe observar que si la banalidad del mal siempre ha existido y que no es una nueva característica de la modernidad es en el ejército, en la guerra, dicha banalidad sostenida en la frase: “yo solo sigo órdenes”.

Por último, interesa resaltar todas estas notas en torno a lo político con la observación de que la canonicidad de los textos bíblicos que no siempre lo fueron, en realidad canoniza las interpretaciones que la tradición hizo de ellos, cosa angustiante porque el sionismo dominante de Israel está generando tradición que esperemos sea recordada en el futuro como ahora resonamos a la “Santa Inquisición”, un legado de muerte, destrucción, maldad, violencia y abuso.

⁸⁷ Rabinovich, Silvana. (2020). p. 138-139.

9. El sacrificio de Issac según el psicoanálisis

Otro aporte a la investigación sobre el problema sacrificial que tiene implicaciones antropológicas y sociológicas en segundo orden es el psicoanálisis, para ello me he guiado del magnífico aporte de Marta Gerez Ambertín a este tema. Voy a seguir el orden de su análisis abordando las distintas secuencias en las que divide el Génesis 22 tratando de explicar conceptos clave que nos lleven a entender su sentido antropológico psicoanalítico, posteriormente en el siguiente capítulo “sobre la experiencia” abordaré el sentido vivencial que tiene este caso desde esta mirada.

En la primera secuencia empieza preguntándose ¿qué significa que el padre sea verdugo en el texto e Isaac víctima?, “Abraham marchaba como verdugo, Isaac como víctima; pero el lugar de verdugo fundamental lo tomaba Dios; Abraham e Isaac ocupan el lugar de víctimas. ¿Por qué ese ofrecimiento: uno como víctima activa –cómplice de ese crimen-, el otro como víctima pasiva? ¿Porqué esa conjunción de ambos en el goce de Dios?”⁸⁸. Habrá a quien le cueste “trabajo” pensar a Abrahán como verdugo porque para aceptarlo como tal tendría que imaginarlo sádico, disfrutando de matar, pero para el psicoanálisis no es así, verdugo es quien mata y aquí, en este caso, ni siquiera se puede aducir que fue por accidente, aquí el patriarca acepta hacer la voluntad de Dios, sacrificar a su hijo. ¿A qué se refiere con goce?. Dylan Evans nos dice que “el término «goce» expresa entonces perfectamente la satisfacción paradójica que el sujeto obtiene de su síntoma o, para decirlo en otras palabras, el sufrimiento que deriva de su propia satisfacción”⁸⁹, así el goce es sufrimiento, una vez le pregunté a Néstor Braunstein en una conferencia sobre ¿qué es el goce? y me contestó algo más o menos así: “el hecho de jodernos la vida y la razón por la que lo hacemos”, refiriéndose claro está, a que el goce da una ganancia primaria que es el motivo por la cual “gozo” que viene junto con “sufro”. Decir esto está muy bien con respecto a cualquier hombre –o mujer, claro está-, pero entonces ¿a qué se refiere Gerez Ambertín con goce de Dios mencionado arriba?, aquí podemos auxiliarnos con que el goce “es un deseo que ha trascendido los marcos de la necesidad y que sólo puede hacerse reconocer alienándose con el significante, en el Otro como lugar del Código y de la Ley”⁹⁰, de esta manera Braunstein nos ayuda porque Abrahán e Isaac desde la interpretación psicoanalítica se alienan y “colocan” en Dios (que está “afuera” de sí mismos) el acto del sacrificio que incluye el motivo, pero también la necesidad de obedecer, el silencio ante otros, la pasividad como víctima de Isaac y hasta podemos decir esta pregunta apoyando la mirada psicoanalítica, ¿qué Abrahán no considera ley la petición de Yahvé?.

Pasemos a la segunda secuencia: rehusar el goce. En el último momento antes de enterrar el cuchillo recibe la orden de Yahvé para detenerse, aquí es indiferente si es un ángel o el mismísimo Dios quien aparece, para el psicoanálisis lo importante es el hecho de “renunciar a acceder al goce de Dios, retractarse de colmar el goce de Dios: ruptura de promesa con ese goce. Lo que Elohim designa a Abraham como sacrificio en el lugar de Isaac es su ancestro, el Dios de su raza. «Aquí se marca una división tajante entre el goce de Dios y lo que en esta tradición se presentifica como su deseo. Aquello

⁸⁸ Gerez Ambertín, M.. (2008). Entre deudas y culpas: sacrificios. Crítica de la razón sacrificial. Buenos Aires: Letra Viva. p. 135.

⁸⁹ Evans, D.. (2007). Diccionario introductorio de psicoanálisis laciano. Buenos Aires: Paidós. p.103.

⁹⁰ Braunstein, N.. (2009). El goce: un concepto laciano. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 17.

cuya caída se intenta provocar es el origen biológico».⁹¹ El que Abrahán se detenga desde esta óptica no es para nada el hecho de que un ángel se le aparezca o algo parecido, sino la simbolización del rechazo al goce de Dios pero proyectado como orden de Dios, no como decisión voluntaria y consciente del patriarca en caso de creer que él represente a una persona que haya existido en cierta época y fuera el ancestro originario del pueblo de Israel, también esta mirada psicoanalítica se puede dirigir al redactor del texto que utiliza la figura del patriarca para provocar la caída del origen biológico.

Para renunciar al goce de Dios al sacrificar a Isaac es necesario hacer una sustitución, Isaac deja de ser el objeto de sacrificio y es sustituido por el morueco trabado con sus cuernos en un matorral que aparece ahí por obra del ángel. En cuanto al origen biológico, está completamente relacionado con el morueco, Gerez Ambertín nos lo dice así: “ese animal no es sino el ancestro del pueblo de Abraham: el padre de la horda, el padre anterior a la prohibición del incesto. Así, el sacrificio del padre-animal sustituye al sacrificio del hijo sellándose la alianza de Abraham con Elohim”.⁹² De modo que el padre de la horda es como un criterio *in illo tempore*, antes del tiempo, *ab origine*, en un tiempo mítico, donde este padre es violento y celoso, guardándose a todas las hembras para sí mismo –practicando el incesto sin límite- expulsando a todos sus hijos varones cuando crecen y pueden ser una amenaza en términos de control y poder, pero permite suponer el surgimiento de la organización social con la ley puesto que este padre originario tuvo que ser superado, la manera de lograrlo fue con el asesinato: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna: unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de su superioridad). Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión”⁹³, así se toma al padre en sí mismo como origen; pero también surgen las prohibiciones al incesto como leyes primarias, y, posteriormente al establecimiento del tótem, es decir el animal sacrificial que representa al “dios primitivo mismo (el *Ur-vater*) devenido, luego de su muerte, en tótem. Sólo por el sagrado misterio de su sacrificio era posible la comunión de los parientes con su dios y entre ellos”.⁹⁴ Por eso el morueco que sustituye a Isaac representa el origen biológico, al padre incestuoso originario, que se vuelve dos cosas, el sacrificio en Isaac y luego en el morueco y la segunda, Yahvé.

El tótem en Freud es el origen de las deidades porque cruza lo sagrado y lo simbólico con el *Ur-vater*, es decir, el padre primordial, padre de la horda, como el primer sustituto de él hasta el punto que Yahvé y Jesús son metáforas transfiguradas de la abstracción inconsciente y originaria que brinda sustitución, el padre simbólico que en Abrahán tiene goce, origen de la prueba.

⁹¹ Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 136.

⁹² Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 136.

⁹³ Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 47.

⁹⁴ Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 46.

Como resultado de rehusar el goce tenemos la tercera secuencia: la bendición y el resto. Como don o si queremos decirle premio por su obediencia, Dios le ratifica la bendición de una posteridad numerosa. Con la akedá, Abrahán obedece la ley de los Nombres-del-Padre que incluye estar con vida para él y los suyos, descendencia en Isaac y sucesión de generaciones, pero precisamente es aquí donde el psicoanálisis ve un problema: “el número infinito de la arena o la sembradura de las estrellas son una figura de la diseminación de la muerte tanto como de una multiplicación de las muchedumbres. El anhelo de omnipotencia sacrifica.”⁹⁵ Un midrash menciona al shofar, único resto del holocausto porque todo lo demás se quema en el proceso, pero ese resto es el residuo del proceso de muerte, el sacrificio, “algo tenía que morir de Dios, como padre primordial, como padre gozador; para que surgiera la ligadura, la alianza del Dios del deseo con Abraham. Pero quedaba un resto traumático que no era posible aniquilar. Quedaba el cuerno”.⁹⁶ Obviamente lo que muere es el morueco, lo que sobrevive es el shofar, cuya herida está asociada indisolublemente a la obediencia a Dios y a la alianza como akedá (ligadura) cuya descendencia es vida y muerte de esa vida, y cuya obediencia incluye sufrimiento. Para el psicoanálisis existe culpabilidad en el judaísmo por “el asesinato perpetrado por Abraham –Padre de Pueblos- contra el cordero primordial. El shofar, cuerno que resta de ese Dios vivo, el cuerno del morueco”.⁹⁷ Ese padre primordial simbolizado en Dios sobrevive en el sacrificio a través del cuerno, así sobrevive el goce de Dios porque sobrevive el shofar.⁹⁸

La siguiente secuencia en el estudio del caso por Gerez Ambertín es la orden imposible de Dios. Es considerada como imposible por dos razones, Isaac es su hijo, matarlo es ir en contra de sus propias convicciones (supuestamente, porque para ese entonces no hay ley que prohíba los sacrificios humanos, obviamente suponiendo que Abrahán haya existido y que la historia se transmitió por tradición oral) segunda razón, Isaac es el heredero de la baraká, de la promesa divina, Dios dice que lo hará patriarca de una genealogía y por otro le pide que extinga la posibilidad de que se cumpla lo ofrecido por Yahvé, el pedido en sí está intrincado en lo imposible, o lo sacrifica o se cumple la promesa pero no ambas.

Entonces es imposible que Dios lo pida sin someterse a la contradicción, por otro lado es imposible que Abrahán obedezca sin contradicción en dos sentidos, por amar la vida de su hijo y tener que matarlo, como cualquier humano, y como seguidor de la promesa hecha por Dios donde obedecerlo implica desobedecer la promesa divina de la que él es portador. Entonces, ¿qué explica esta contradicción en Dios?, Gerez Ambertín lo escribe así: “¿Cuál es el goce de Dios para hacer semejante

⁹⁵ Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 137.

⁹⁶ Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 138.

⁹⁷ Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 139.

⁹⁸ ¿Cuándo se realiza un holocausto sobrevive algo de la víctima? Sí, el cuerno, a cualquier persona ajena a la cultura hebrea le parecería extraño que se hicieran midrash en torno al cuerno, sin embargo tiene una importancia casi imperceptible pero valiosa para la interpretación psicoanalítica del sacrificio de Isaac: “Dijo Rabí Abahu: ‘¿Por qué (en Rosh Hashaná) se hace sonar un cuerno de carnero?. Para recordar a vuestro mérito la Ligadura de Itzják, hijo de Abraham, para que se considere como si vosotros mismos hubieseis sido atados en el altar ante Mí’ (TB Rosh Hashaná 16^a)” Colodenco, D.. (2006). pp. 390-391. Así el cuerno es el recuerdo de la prueba, pero mejor aún, es el símbolo de Israel, o sea, es la descendencia de Abrahán, el cordero es Isaac, el cuerno el sobreviviente de la prueba, el sobreviviente de la muerte, la descendencia de Abrahán, el futuro.

requerimiento? Con ese pedido imposible Dios pretende encubrir la inexistencia de Dios: sólo la falta de Dios puede precipitar a Dios a sacrificar su ley, su palabra y su promesa. Por eso es preciso hacer existir a Dios cayendo en la idolatría y en el ritual pagano del sacrificio del hijo, Dios vs Dios. Para sostenerlo es necesario recuperar al Dios maligno, aquel que osa romper su propia ley y su stirpe. El deseo de Dios confrontado a los Goces de Dios: así procura Abraham la consistencia de Dios”.⁹⁹ Dios quiere ser amado, respetado, seguido, obedecido, para eso es su ley, su deseo abre el placer de lo permitido, está dentro de la legalidad, el sufrimiento de Abrahán por el goce de Dios une las dos caras de Dios, contradictorias sí, paradójicas sí, pero hacen existir al Dios del patriarca como uno y no dos.

Ahora bien, en Abrahán “¿cuál es su motivo para acatar el mandato de Dios sin interrogarlo? ¿obedecer a Dios y matar al hijo de la promesa, ese que aseguraría no sólo su propia genealogía y filiación, sino también la genealogía de un pueblo?”¹⁰⁰ se pregunta Gerez Ambertín puesto que el pedido imposible visto desde el lado de Dios desemboca en el Dios del goce, generador de sufrimiento y contradictorio al Dios del deseo, pero en Abrahán deriva en el hombre que decide obedecer y que al decidirlo es responsable de hacerlo, cual libre estaba para aceptar o rechazar la petición “ofrécame a tu hijo en holocausto...”, “para hacer existir a Dios Padre es preciso presuponerlo tan peor, tan vengativo, tan malvado. Para acallar su tentación parricida por las faltas de Dios, las múltiples faltas e inclemencias que le reprochaba desde la destrucción de Sodoma y Gomorra, tenía que ofrecer su propio sacrificio presuponiendo que era Dios quien lo ordenaba. Y es en el Monte Moriah donde Abraham, finalmente, dará rienda suelta a su anhelo parricida asesinando al Urvater, al morueco, al padre primordial que muestra una de las facies de Dios, acaso la más traumática”.¹⁰¹ Desde esta mirada se vuelve indispensable someterse al sacrificio por la vía del sometimiento, de la sumisión como anulación, como la producida por la violencia, la amenaza que obliga, es como si Abrahán dijera: ‘si no lo sacrifico nos va a hacer algo peor’, y, por lo tanto, lo sacrificó en el sentido de que mostró su disposición a clavar el cuchillo de sacrificio.

Como último residuo de esta secuencia de la petición imposible, no debemos olvidarnos del tercer personaje, la víctima, Isaac, cuya obediencia (imposible) es anunciada por el silencio con que el propio texto trata su pasividad para ser amarrado en el altar, de tal manera que ni siquiera se cuenta si pateó o se resistió de alguna forma y lo que los midrash recalcan es la suprema obediencia de Isaac.

Quinta secuencia: el silencio de Isaac y su complicidad en el holocausto. Pensar en Isaac es pensarlo como víctima sacrificial, una víctima que fue sustituida por un morueco, un cuasi objeto pasivo que no tiene la capacidad de resistirse, su verdugo es más poderoso. Es absolutamente seguro que no hay cordero en todo tiempo y lugar, que no haya chillado, pateado, intentado resistir inútilmente porque el sacrificador ha sometido a la víctima a la cual por cierto, no le importa si va a producir un dulce aroma de sacrificio para Yahvé, ella intenta resistirse. En cambio, nuestra víctima es un humano, es obediente a su padre, termina amarrado en el altar de sacrificio, el texto no narra lo que piensa o siente a pesar de ser un humano y no un morueco, él o es una víctima pasiva convencida de que obedecer le es todo o, en cambio, es una víctima a la que se le quitó la voz para narrar su relación con la prueba.

⁹⁹ Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 142.

¹⁰⁰ Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 142.

¹⁰¹ Gerez Ambertín, M.. (2008). pp. 142-143.

El texto bíblico nos permite suponer válidamente que Isaac contiene una doble paternidad genealógica, es el heredero de la promesa hecha a Abrahán, es hijo de ese ofrecimiento hecho ley en el sentido de estar determinado a serlo por decisión de Yahvé y, a su vez, es hijo de Saráh y Abrahán que será el puente que garantizará la posteridad del pueblo de Israel. Esto es importante porque Isaac está ligado a esta promesa, no por nada en el judaísmo se le llama *Akedá*, atadura o ligadura de Isaac, y no sacrificio como ya mencionamos. Pero eso sí explica una característica de la víctima sacrificial: está atada, no está ahí por voluntad y ello contiene la posibilidad de que el candidato a inmolación pueda estar amarrado con ‘cuerdas invisibles’, Isaac aprendió ‘muy bien’ a obedecer. Entonces, ¿Qué hace posible la pasividad de un Isaac, víctima sacrificial como tantas otras?, primero, la historia además le muestra a Isaac que Dios y Abrahán son temibles porque ya habían desterrado un hijo, ya habían destruido a los impíos en Sodoma y Gomorra, “Isaac cubre con su silencio y complicidad en el holocausto no sólo la falta de Dios a la que ya eludimos, sino las faltas de Abraham. Coartada para sostener la existencia de un Dios sin fallas y de un padre inmaculado. Coartada para amordazar el propio anhelo de goce parricida. No puede sino tender un manto que recubra la inconsistencia de aquellos padres aun a costa de la inmolación de su vida”.¹⁰² De esta forma, Dios es perfecto e ininteligible para la mente humana, ni para Isaac, y su padre símbolo de obediencia perfecta, digno de ser honrado por su hijo como después los mandamientos lo dirán como ley obligatoria. Por cierto, honrar a su padre implica aceptarlo todo completo con todas sus contradicciones y que mejor manera que ver, en su disposición a matarlo, obediencia absoluta a Dios.

Como podemos ver, con el psicoanálisis Gerez Ambertín elabora una interpretación redonda y detallada del Génesis 22 que contiene un análisis específico de cada uno de los personajes, Abrahán, Dios e Isaac, cada uno con una significación propia y función en el relato como un todo orgánico que claramente no deja espacio para ningún tipo de espiritualidad, puesto que todo el relato muestra la relación paradójica del Deseo de Dios con el Goce de Dios y ello contiene la invalidación de todo sentido de religiosidad como verdadero, puesto que todo está en el juego de estas grandes oposiciones: lo social, institucional, grupal, relacional, personal; toda experiencia humana está intrincada entre el deseo vs goce del cual Dios, lo divino, los dioses, las diosas, la Diosa, espíritus de toda especie, ángeles, etc., no son más que creaciones míticas (obviamente usando el concepto positivista del mito que el psicoanálisis retoma).

Se vuelve necesario preguntarnos ya no sobre la función del sacrificio, sino sobre las distintas miradas que se pueden hacer acerca de la vivencia de Abrahán para profundizar sobre lo que él experimentaría al estar sometido a una condición como la relatada en el Génesis 22.

¹⁰² Gerez Ambertín, M.. (2008). p. 146.

Como experiencia

1. Justificación

En una película que acabo de ver llamada Paraíso fe del director Ulrich Seidl, la esposa le dice a su esposo que se encuentra parapléjico (perdió el movimiento de las 2 piernas), ¡que bueno que te pasó eso!, inmediatamente surge la risa entre el público como reacción ante lo ridículo y sádico que suena una frase como esa ante la desgracia del esposo, en la discusión que tienen, ella le dice que Dios sabe para qué hace las cosas, que si ¿a poco él no lo sabe? como dando por obvio que el esposo tendría que saber que todo sucede porque Dios lo quiso y que, además, Dios le da sentido a cada una de las circunstancias en que nos encontramos. Pues bueno, esta mujer-personaje es un claro ejemplo de cómo el religioso aunque no supiera de tacto e intervención en crisis, empatía y simpatía (por lo menos en este caso, no todos, obviamente), no obstante desconoce los pensamientos e intenciones de Dios, sí confía en que Dios puede darle sentido (finalidad y significado) a la experiencia humana y en esa creencia sostiene su vivencia permanentemente.

Ese sentido es algo que para el creyente es evidente en cuanto a la posibilidad de que la experiencia tome sentido, no en cuanto hallárselo en el momento de la vivencia. De esta manera, se engloban tres aspectos generales en el Génesis 22, manifestación divina en el mundo experimentada por el patriarca, movilización moral o ética según la perspectiva utilizada y el sentido que, a su vez, cambia conforme a las interpretaciones realizadas.

La experiencia que se puede observar en este texto contiene comunicación con Dios, llamado, decisiones, conducta, y, a su vez hay vacíos que no están en el escrito, por ejemplo, no hay la más mínima mención de un sentimiento en Abrahán con lo cual se vuelve importante preguntarnos las cualidades de la experiencia humana con Dios, por Dios, entre humanos pero en contexto religioso, y por supuesto, consigo mismo (en el caso de Abrahán y de Isaac) además de la del lector que, evidentemente, ésta investigación es inevitablemente un seguimiento de lo que los grandes lectores han comentado sobre él y de alguna manera su tipo de experiencia obtenida en la lectura del texto.

2. Kant

Tenemos varios caminos a recorrer, iremos esbozando algunas nociones sobre experiencia que están implicados con el tipo de enfoque que estemos presentando. El primero a mencionar es Kant, desarrolla toda una propuesta de crítica bíblica derivada de su filosofía presentada en las tres 'Críticas', es toda una forma de leer el texto e interpretarlo pero desde su perspectiva crítica, "en otros términos: se trata de tomar conciencia de que el proyecto hermenéutico de Kant, referido a la Biblia, se localiza en un contexto más amplio, a saber, el contexto de la Ilustración"¹⁰³ es decir, conforme a la razón y teniendo en mente los límites en las condiciones de posibilidad de conocer.

Kant mantiene criterios que imposibiliten un examen público y libre del texto bíblico. Un ejemplo de esto es su oposición a aceptar el concepto de santidad porque de esta manera la Biblia se libraría del estudio al considerarla intocable por aceptación del dogma de fe.

La religión dentro de los límites de la mera razón como se llama su texto, también podría llamarse la Biblia dentro de los límites de la sola razón porque cuando el habla de religión realmente está tomando como modelo al cristianismo como aquella que tiene el contenido que para él es el más racional, sin embargo "Kant interpreta la Biblia retirando de ella todo contenido mítico del texto, descargando la letra de todo poder mágico o, para decirlo en una palabra, secularizando",¹⁰⁴ dando como resultado que puede pensarse a Kant como cristiano pero un cristiano con límites metafísicos distintos a los que la Biblia presenta.

Como Kant hace filosofía y no teología, ello implica que no se orienta por criterios de fe, revelación, inspiración u otros, sino que sus límites están establecidos de manera precisa en el marco de lo posible en lo que él identifica como el campo de acción humano. Para ello, elaboró principios filosóficos de interpretación de la Escritura.

La naturaleza es conocida por la ciencia, la fe es cuestión de la teología, a la filosofía le conciernen los temas que colindan por ambos lados por eso es que el área de lo moral es la zona privilegiada en la orientación kantiana, porque la Ilustración gozando de autonomía de la razón puede con libertad escudriñar a la religión y volverla razonable, es decir no solo racional, sino aceptable de manera universal por todos, dado que busca centrarse en lo fundamental en sentido moral buscando por ello ser lo más abierta no en cuanto a ser laxa con la moral sino más bien, universal, buscar algo que sea aplicable y aceptable por todos sin excepción, (con todo y el riesgo de lo autoritario en que puede llegar a concebirse y promoverse).

Los principios hermenéuticos están intrincados en lo moral, no es posible acercarse a Kant sin dilucidar la centralidad de lo moral en torno a la historia, la fe, la libertad, y fundamentalmente, la experiencia.

¹⁰³ Lema-Hincapié, A.. (2006). Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica. España: Anthropos. p. 31.

¹⁰⁴ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 42.

Andrés Lema-Hincapié denomina al primero, Principio de pertinencia moral, no sin antes aclarar que este nombre proviene de él y no de Kant, el cual es el más importante de todos al que se subordinan todos los demás principios hermenéuticos: “establece que el sentido obtenido de la interpretación bíblica deberá siempre promover la perfección práctica del hombre”¹⁰⁵, así su crítica bíblica deja de lado lo propio de la teología además de que es lo moral y no lo histórico lo que produce su posición de universalidad.

Kant se opone a toda interpretación bíblica que considere al texto con valor histórico por encima del moral, ni siquiera en cuanto la Biblia sea el texto que narra la historia de la intervención de Dios en la historia, “hacer primar el sentido moral de las Escrituras sobre otro sentido, tiene por efecto destructor la descalificación de todas las hermeneuticæ sacrae deseosas de hallar en la Biblia cuadros coloridos del transmundo, confirmaciones de las especulaciones racionales o informaciones sobre hechos del pasado”.¹⁰⁶ Así, el lector del texto bíblico no dedica su tiempo ni sentido, al pensar sobre creer lo narrado como hecho histórico, sólo se dedica a ‘animar su corazón’ en su entendimiento y perfeccionamiento moral.

El segundo principio es el de Inmanencia: “la interpretación moral debe hacerse siempre en la perspectiva de una experiencia teórico-práctica posible”.¹⁰⁷ Esto enlaza al texto bíblico con lo estrictamente posible y por lo tanto no es requerido aducir que el texto bíblico sea autoridad histórica para ejercer autoridad moral porque lo importante es evaluar si el texto bíblico coincide con lo inmanente. Por ejemplo, el Génesis 22 contiene varios momentos en contra de este principio, no es posible, ni inmanente que Dios le hable a Abrahán, Abrahán no puede tener una experiencia de Dios, por la misma razón, el ángel de Yahvé no puede indicarle que se detenga ni él escucharle, tampoco Dios reiterarle la promesa como reconocimiento. En pocas palabras Abrahán como cualquier hombre en cualquier tiempo y espacio no puede tener experiencia de lo divino porque esa experiencia no es posible.

También este principio contiene un elemento más que sobre todo tiene implicaciones morales, las interpretaciones del texto no tienen que contradecir otras partes del texto bíblico en cuanto al sentido moral, por ejemplo, en nuestro caso, Dios no puede prohibir los sacrificios humanos y al mismo tiempo solicitar un sacrificio humano.

Este principio es toral en su hermenéutica crítica para entender la postura kantiana ante el sacrificio de Isaac y para entender la postura kantiana con respecto a otras concepciones que mostraremos. Para ello me auxilio de Andrés Lema-Hincapié: “La hermenéutica crítica denuncia los peligros de una lectura trascendente de la Biblia: junto a la taumaturgia, la creencia en los milagros de la Biblia conduce a la superstición; la aceptación de un entendimiento iluminado por lo sobrenatural lleva al iluminismo; y la pretendida experiencia interna de los poderes divinos desemboca en el entusiasmo”.¹⁰⁸ En lo inmanente no se cree que si se actúa de cierta manera se obtengan los favores divinos como en la superstición, tampoco es aceptable sentirse o pensarse iluminado ni tener ninguna

¹⁰⁵ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 72.

¹⁰⁶ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 96.

¹⁰⁷ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 97.

¹⁰⁸ Lema-Hincapié, A.. (2006). pp. 110-111.

autoridad procedente de ello y, por último, lo inmanente pensado como lo posible también evita todo tipo de experiencia subjetiva interna que produzca misticismo o vivencias inefables porque además de no ser racionales, tampoco pueden ser comprensibles, ni comunicables de modo universal y lo inmanente, sí.

Para hacer que coincidan las interpretaciones del texto bíblico en torno a lo moral y lo inmanente se requiere del principio de simbolización: “Para el uso práctico, las representaciones bíblicas sirven para hacer intuitivos los conceptos morales. Por medio de personajes, de relatos, de escenas y de ambientes, las Escrituras simbolizan según el modo de la personificación las verdades morales y las verdades de la religión pura de la razón”.¹⁰⁹ De esta manera analógica, es decir estableciendo una relación entre dos representaciones, podría entenderse que el Génesis 22 mostraría la obediencia a los preceptos morales bíblicos pero Kant evita concluir esto, porque hacer ello pone en contradicción con la coherencia interna de la Biblia, no es posible decir que Dios puede pedir un sacrificio porque ello es superstición, no es posible que pida sacrificios humanos porque en otra parte lo prohíbe, el único camino que halló Kant, fue rechazar la validez del texto por motivos morales.

El cuarto principio es el de Antihistoricismo, también tiene mucho que ver con la experiencia: “el sentido histórico de los pasajes de la Escritura no interesa si él no sirve para el mejoramiento moral del hombre”.¹¹⁰ Hay partes que no pudieron haber sucedido en realidad en el relato bíblico, en nuestro caso el principio de inmanencia ya mostró que el relato del sacrificio de Isaac no es posible en ningún tiempo y espacio y por lo tanto en la historia, pero aquí indica algo más, aunque fuera posible sólo debe tomarse en cuenta si lleva a un mejoramiento moral.

Pero aquí hay algo muy importante para preguntarnos, ¿es posible pensar que la experiencia humana es la misma, es decir, la historia nos demuestra que la experiencia es análogamente la misma?, ¿la historia bíblica tratada como suceso histórico muestra universales en cuanto a la experiencia?, en tiempos de Kant “los intelectuales de las Luces experimentan vivamente la alteridad en la historia universal en el sentido en que, contrariamente a las verdades de la razón, la historia es contingente y arbitraria.”¹¹¹ Y de esta manera no hay universales en ningún sentido, esto llevó a considerar que la Iglesia o iglesias, el Estado o la sociedad en general no tiene una autoridad definitiva que la historia le adjudique porque no hay nada que no esté sujeta al proceso contingente y arbitrario de los sucesos.

A esta corriente claramente secularista en la que Kant está ‘embebido’ se le encuentra el inconveniente de que de esa manera la historia se vuelve irracional y no se podría encontrar nada en ella que fuera clarificador para el presente y mucho menos el futuro, se requería encontrarle lo racional a lo contingente y arbitrario. Así “filósofos de las Luces, comenta Wilhelm Dilthey, sentían pues que lo racional teórico y práctico se desplegaba en la historia, que la historia era sin duda la envoltura de una moralidad sin tiempo y que, extrañamente, aunque su validez estuviera limitada a un momento del pasado, la historia traducía a su manera una validez práctica eterna. Éste es el pensamiento fundamental de la filosofía alemana de la religión: lo histórico en la fe religiosa es el

¹⁰⁹ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 120.

¹¹⁰ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 138.

¹¹¹ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 139.

ideograma de un evento moral intemporal”.¹¹² Por esto Kant conociendo pros y contras en cuanto a lo histórico elabora este criterio hermenéutico para de esta manera aceptar cierto grado de autoridad de la Biblia en tanto fuente de moralidad pero con el suficiente espacio para rechazar partes no convenientes a la moral además de a lo inmanente.

De esta manera él rechaza el Génesis 22, porque no es posible tener experiencia de Dios en la forma que el texto muestra, creerlo como posible afecta la moralidad en tanto que las acciones humanas para ser morales requieren ser posibles, un humano no debe acatar moralmente algo que no es posible asumir como tal.

Este criterio de antihistoricismo en Kant tiene varias consecuencias además de las ya señaladas, uno de ellos es el criterio historicista que es considerado muy importante en cuanto a la crítica bíblica y en cuanto a toda comprensión de lo histórico, “el sentido bíblico válido es únicamente el que se obtiene por medio de una exégesis ejercida a la luz del contexto histórico”¹¹³ pues para Kant tiene una aplicación restringida porque las conclusiones que pueden obtenerse de ello no son necesarias ni universales del a priori que el sentido moral requiere, “el sistema de exégesis doctrinal, anclado en un momento de la historia de las creencias religiosas, es incapaz de ir más allá de una generalidad empírica de sus principios y de sus conceptos”¹¹⁴ porque el contexto histórico es contingente y arbitrario como ya habíamos dicho.

Aunque Kant no lo menciona así, dado que él solo declara la imposibilidad de la experiencia en Abrahán por inmanencia por un lado y por inmoralidad por otro, esta idea de limitar la noción de contexto histórico no nada más impacta en la moralidad, sino que la experiencia religiosa posible está sujeta al contexto histórico como cualquier tipo de vivencia humana posible, pero además, lleva a limitar la experiencia religiosa a la moralidad, no hay posible contacto, comunicación con Dios, solo la aceptación y seguimiento de las normas mostradas en la Biblia que cumplan con él a priori.

En La religión dentro de los límites de la mera razón “él habla de una religión racional incluida dentro de una religión revelada –esta inclusión es comprendida como la que existe entre dos círculos concéntricos. Como tarea del filósofo, se trata de considerar el círculo más pequeño. Este círculo, metáfora de la religión de la razón, es estudiado recurriendo a puros principios a priori y «por lo tanto (él) ha de hacer abstracción de toda experiencia»”,¹¹⁵ así la experiencia queda en el círculo mayor fuera del círculo del a priori establecido por el filósofo de tal forma que su religión racional se fundamenta fuera de parámetros histórico-empíricos.

Aquí no es menester explicar ni defender la evidente inconsistencia que significa defender a la Biblia como revelada y a la vez indicar que no es posible tener experiencia religiosa fuera del ámbito moral ya señalado, sin embargo requiero decirlo porque otras posturas en torno a la experiencia se sostienen en aceptar la posibilidad de que la Biblia sea revelada en la historia y por lo tanto, en aceptar la experiencia como posible tanto en las interpretaciones literalistas como en cualquier hipótesis

¹¹² Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 139.

¹¹³ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 146

¹¹⁴ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 146

¹¹⁵ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 148.

documentaria tratadas en el capítulo precedente. Cabe señalar pues que en Kant toda posible revelación en la Biblia es aceptable como tal porque el humano, o más bien la razón humana es finita, lo cual significa que Kant reconocería la necesidad de sostener la moralidad racional del hombre en un principio superior, o sea, Dios (aunque evidentemente esto no supera la contradicción ya señalada).

Por supuesto Kant es consciente de que lo histórico en la Biblia como la fe histórica en la historia de la Iglesia es valiosa porque muestra ejemplaridad moral y puede promover el mejoramiento del hombre, pero sin formar necesariamente parte en ella debido a que los hechos no siempre coinciden con los valores kantianos.

También la hermenéutica kantiana valoriza la historia narrada en la Biblia aplicando un criterio de su filosofía de la historia en cuanto que la narración moral del texto bíblico es la historia del mejoramiento moral del hombre y su depuración progresiva pasando de una fe de Iglesia a una pura fe religiosa construida en la razón pura, es decir, con valor universal.

Prosigamos con el quinto principio de antiliteralidad. “La distinción entre los dos sentidos, el literal y el moral, es tajante, según el principio que dice: El sentido moral no se deja confundir con el sentido literal de la Escritura”,¹¹⁶ primero porque la letra conduce a entender posturas opuestas a los principios de la moralidad humana kantianos, y segundo, porque el uso literal de los textos pueden rebasar los límites de las facultades de conocer imposibilitando un punto de vista moral del pasaje. Por ejemplo en nuestro caso si se toma literal al texto tendríamos que aceptar que efectivamente Dios le habló a Abrahán, que él le contestó y obedeció, que le detuvo, que si iba a sacrificar a Issac, que le reitera la promesa y, para Kant, algunos de estos aspectos no son posibles o son inaceptables por no estar acorde con la moral.

Conviene citar a Kant refiriéndose al sacrificio de Issac: “Pues si Dios hablara verdaderamente con el hombre, éste nunca puede saber que es Dios quien le habla. Es absolutamente imposible que el hombre, por medio de sus sentidos, pueda captar el Ser infinito, distinguirlo de los seres sensibles y reconocerlo por algún signo. Pero puede convencerse en algunos casos de que no puede ser Dios, cuya voz cree oír; pues cuando lo que le es propuesto por medio de la voz es contrario a la ley moral, y por majestuoso y sobrenatural que pudiera parecerle el fenómeno, tendrá que considerarlo como ilusión”,¹¹⁷ de esta manera Abrahán debió dudar de la voz y desobedecerle porque es una ilusión pero también se refiere a otro aspecto en toda posible experiencia, cualquier percepción que se tenga siendo humano es la captación de un objeto, o de objetos en la naturaleza, visto de esta forma, ¿cómo Dios podría no ser confundido y tratado como un objeto más?, para Kant es imposible distinguir a Dios, no es un límite en Dios, sino en la experiencia humana.

El último principio es el de Autonomía, es decir: “el sentido de los textos bíblicos no comprometerá la libertad de la voluntad”,¹¹⁸ porque de esta manera la libre acción humana sin posibilidad de entender en las Escrituras una obligatoriedad absoluta de manera que se pudiera aducir algo así como ‘no tuve responsabilidad porque no tuve elección porque el texto bíblico lo indica’. En pocas palabras se opone

¹¹⁶ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 163.

¹¹⁷ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 175.

¹¹⁸ Lema-Hincapié, A.. (2006). p. 179.

al uso dogmático del texto bíblico sin razones morales que justifiquen las acciones y ello es importante porque a su vez la crítica bíblica kantiana considera un deber la interpretación moral de la Biblia, pero es un deber basado en razones morales.

Por supuesto queda fuera de lugar ahondar si las razones morales kantianas son necesarias y suficientes para tener aceptación universal, pero comentando un poquito, este principio se opondría a toda interpretación que dijera de alguna u otra manera que para Abrahán es imposible negarse a sacrificar a su hijo dado que está ante la presencia de Dios, y el arrobamiento o algún tipo de embriaguez le impide tener voluntad y libertad.

Como podemos distinguir, para fines del siglo XVIII ya hay una postura no escéptica, en tanto que la existencia de Dios es necesaria como fuente de autoridad moral pero ajena a todo tipo de posible experiencia religiosa transmunda. En ese sentido el Dios de Kant, es sólo el Dios que soporte los principios hermenéuticos ya mencionados y con ello desata o contribuye enormemente a desatar un contra efecto que valora la experiencia desde un lugar donde se acepte como posible la experiencia religiosa, la comunicación con Dios en doble vía y que integre aspectos poco relevantes en la filosofía kantiana pero muy importantes para el homo religiosus.

3. Kierkegaard

Otro filósofo que abunda específicamente sobre el sacrificio de Isaac es Kierkegaard tanto en el sentido moral como en el de la experiencia, en este capítulo nos interesa el segundo aspecto; sin embargo en vez de entrar de lleno al texto de Temor y temblor que específicamente aborda su postura sobre el Génesis 22 interesa entender algunos aspectos subyacentes porque de otra manera no queda claro el trasfondo de su pensamiento.

En el segundo capítulo del Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas que se llama: “La verdad subjetiva, la interioridad. La verdad es subjetividad”, el esclarece como un humano cualquiera independiente del conocimiento objetivo de la ciencia y sus objetos, de todo lo que pueda ser estudiado, investigado, no le es posible determinar conceptualmente, ni siquiera someter a un proceso de investigación propio del camino objetivo puesto que ese campo queda fuera de sus posibilidades de observación - experimentación pero no por estar externo al hombre, sino por el contrario, debido a encontrarse en el interior humano, es un ámbito donde sólo se muestra lo que la mediación exponga; dicho de otra manera, lo manifestado en el lenguaje.

Un concepto importante para abordar el tema de la subjetividad como experiencia es este: “es un espíritu existente el que se pregunta sobre la verdad, aparentemente porque pretende existir en ella, pero en cualquier caso el que pregunta es consciente de ser un individuo existente”¹¹⁹, la verdad que impregna su totalidad como humano no es su conocer, sino su existir y este existir no sólo es en el afuera, fundamentalmente es en la interioridad donde como en Descartes se es consciente de existir.

El espíritu existente vive en dos relaciones fundamentales ante el problema de la verdad, si la reflexión es objetiva, lo central es abstraer al sujeto y tratar como objeto qua objeto, en la reflexión subjetiva “la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo importante es sumergirse, existiendo en la subjetividad”¹²⁰, al objeto no se le apropia al conocerlo aunque sí se le determina, (en este sentido no está en oposición a Kant), pero su vida misma ‘nada’ en su interioridad, algo imposible de ser tratado como objeto.

El individuo subjetivo desde el punto de vista objetivo es un accidente, es algo efímero, debe ser tratado con indiferencia porque si se le tratara con interés significaría que ya no se está tratando con un objeto, sino que el sujeto tiene que tratar al sujeto como objeto para poder permanecer en las lindes de la objetividad pero, y aquí hay un grave problema, este individuo existente no puede tratarse a sí mismo como objeto, él siempre tiene algún interés sobre sí mismo y su existencia y su no existencia sólo le importa en cuanto camino subjetivo.

Kierkegaard manifiesta abiertamente que el camino objetivo elude el “peligro que acecha en el camino subjetivo, peligro que en su punto máximo se llama locura. En una definición puramente subjetiva de la verdad, ésta se torna al final en algo completamente indistinguible de la locura, ya que

¹¹⁹ Kierkegaard, S.. (2009). Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas. México: Universidad Iberoamericana. p. 193.

¹²⁰ Kierkegaard, S.. (2009). p. 194.

es posible que ambas tengan interioridad”¹²¹ aunque elabora una nota donde matiza esta declaración e indica que “incluso esto no es verdadero, porque la locura nunca posee la interioridad de lo infinito. Su idea fija es una especie de objetividad, y la contradicción de la locura consiste justamente en querer apropiársela con pasión. Por tanto, el factor decisivo en la locura no es lo subjetivo, sino aquella pequeña finitud que se vuelve fija, algo que nunca podría ocurrir con lo infinito”¹²², el loco en su locura a pesar de que pudiera decir usando jerga de Kierkegaard que tiene “pasión por el infinito”, ya está abstraído o bloqueado del mundo de los objetos pero situándose ante su subjetividad de forma objetiva y desconcertado de que los demás no pueden ‘ver’ su realidad.

De esta manera Kierkegaard no está planteando que la subjetividad como verdad no tenga límites, sino que él espíritu existente en la interioridad de su subjetividad no revuelve o confunde la mirada objetiva con la subjetiva y viceversa cosa que en Kant es notorio dado que desde su punto de vista el espacio de subjetividad es sólo para el individuo relacionándose con la moral objetiva, el arte y los juicios reflexionantes.

Es indispensable desde el punto de vista de la subjetividad hallar la manera no de demostrar si la relación es con un verdadero Dios o con Dios dado que para Kierkegaard no hay posibilidad de que existan varios dioses, sino lo importante es si de verdad tengo una relación con Dios (poniéndome como el sujeto de la experiencia), el que está afuera de mí y tiene un pensamiento objetivo se pregunta fundamentalmente si ‘mí’ vivencia es con Dios, en cambio a ‘mí’ lo que me importa es distinguir efectivamente a Dios con claridad. Pero en lo subjetivo aunque se tiene el deseo de claridad como en lo objetivo, “un hombre existente no puede estar en dos sitios a la vez, no puede ser un sujeto-objeto”¹²³, por ello Kierkegaard llama apasionado a quien se acerca a estar en esa condición de sujeto-objeto la cual es la cúspide de lo subjetivo.

El existente sólo tiene a Dios en la “infinita pasión de la interioridad”¹²⁴, porque “Dios es justamente algo que se busca conseguir a tout prix (a cualquier precio), lo cual, desde el punto de vista de la pasión, es la genuina relación de interioridad con Dios”¹²⁵ dado que “Dios es un sujeto que, en cuanto tal, solamente existe interiormente para la subjetividad”¹²⁶ y por supuesto, para ese individuo existente postular a Dios es una necesidad no como un concepto teórico necesario lógicamente en su filosofía, sino necesario en su pasión por el infinito.

De esta manera la incertidumbre objetiva en un existente más característica es el problema de la verdad, porque en la más apasionada interioridad se suspende el conocimiento objetivo y esa es precisamente la aventura, debido a que el riesgo en ello radica en la inseguridad, por ello su frase de “sin riesgo no hay fe, la fe es la contradicción entre la infinita pasión de la interioridad y la incertidumbre objetiva”¹²⁷, por tal motivo, la prueba de Abrahán será vista por él como un caso

¹²¹ Kierkegaard, S.. (2009). p. 196.

¹²² Kierkegaard, S.. (2009). p. 196.

¹²³ Kierkegaard, S.. (2009). p. 201.

¹²⁴ Kierkegaard, S.. (2009). p. 202.

¹²⁵ Kierkegaard, S.. (2009). p. 202.

¹²⁶ Kierkegaard, S.. (2009). p. 202.

¹²⁷ Kierkegaard, S.. (2009). p. 206.

ejemplar de la verdad de la subjetividad y el objetivo hasta ahora en cuanto a Kierkegaard era mostrar que su tratamiento del tema era el de mostrar como un caso así, no debe tratarse de forma objetiva porque el sujeto (en nuestro caso Abrahán), es un claro ejemplo del peso y funcionamiento de la subjetividad en acción, así como de la intensa relación con el problema de la verdad y el valor de la interioridad en el sujeto.

Por supuesto es la incertidumbre objetiva la que determina el riesgo ante el problema de la verdad y mientras mayor sea la inseguridad, más profunda sería según Kierkegaard la interioridad y mayor será la fe. De esta manera la fe está fincada en esta tensión que no es otra cosa que una paradoja centrada en lo absurdo, pero no un absurdo peyorativo, sino sólo un absurdo desde la mirada objetiva, pero un valor en la fe desde el ángulo de la subjetividad, él hace una aclaración: “hay un hombre que quiere tener fe; pues bien, que comience la comedia. Él quiere tener fe, pero también quiere asegurarse con las garantías de la deliberación y la aproximación objetivas”¹²⁸, en otras palabras si el absurdo se vuelve posible, si es probable de ser conocido y comprendido entonces ya no es el absurdo, sólo en el absurdo es posible creer, lo demás tendría que ser investigado con miras de objetividad.

Uno de los peligros para Kierkegaard de vivir en la subjetividad además de la locura que ya mencionamos es el del paganismo que él define como toda relación directa con Dios, si el sujeto en su interioridad se relaciona con Dios toda interioridad mística como la de Abrahán sería paganismo, pero él establece diques a la experiencia subjetiva indicando que “la espiritual relación con Dios en la verdad, es decir, la interioridad, primero se halla condicionada por el brote auténtico de profundización interior, que corresponde a la divina astucia consistente en que Dios nada tiene de impresionante en lo absoluto; ciertamente, tan lejos se encuentra de ser impresionante, que es invisible, y por tanto, no se sospecha su presencia, a pesar de que su invisibilidad equivale a su vez a la omnipresencia”¹²⁹, de tal forma que Kierkegaard con su propuesta en torno a la subjetividad no está promoviendo apariciones divinas de ningún tipo y, aprovechando este punto, en Temor y temblor no discute bajo este aspecto que Dios se comunique con Abrahán y le exprese: «Abrahán, Abrahán», o que le diga: «no alargues tu mano...», etc. porque si Dios es invisible, también es inaudible, aunque seguramente habría de interpretarse en Kierkegaard invisibilidad como absconditus, oculto, y ello también aplicaría al caso de Abrahán cosa que en él lleva a pensar que Dios le ‘habla’ en su interioridad no como una aparición, ni como una voz hablándole en su cabeza, sino como una inspiración desde el fondo de sí mismo que él (Abrahán) identificaría como no propia, sino de Dios.

He de decir que el uso del absurdo es una idea bastante descarada si es que pensamos como necesaria la objetividad y la obligación de mantenerla a toda costa, sin embargo como ya vimos Kierkegaard se opone a ello en los terrenos de lo religioso y más específicamente en los de la fe, lo absurdo muestra lo evidentemente absurdo desde la objetividad pero también aclara lo exclusivo de la fe que por definición excluye la verificabilidad y también todo uso de razones argumentales que hicieran razonable creer en aquello que en Kierkegaard es lo absurdo.

¹²⁸ Kierkegaard, S.. (2009). p. 213.

¹²⁹ Kierkegaard, S.. (2009). p. 247.

Uno de los campos que más importan es el de la historia y considero indispensable exponer la posición en torno a ella aclarando que Kierkegaard no se refiere al hacer historia en general, sino a la forma de situarnos ante las Escrituras: “ya que el absurdo contiene el elemento del devenir existente, el camino de la aproximación será por su parte el que confunde el hecho absurdo del devenir existente, que es del objeto de la fe, con un mero hecho histórico, y luego busca una certeza histórica para aquello que es absurdo precisamente porque contiene la contradicción de que algo que sólo puede volverse histórico en contradicción con todo entendimiento humano, de hecho se ha vuelto histórico”¹³⁰, con ello el trata de decir que en la postura de la fe, el hecho referido en la Biblia se toma como suceso acaecido a pesar de que desde la incertidumbre objetiva es claramente indemostrable, por eso él dice contundente y simplemente: “Esta contradicción es el absurdo, lo cual solamente puede ser creído”¹³¹, toda preocupación del pseudocreyente buscando seguridad o posibles explicaciones sobre lo realmente sucedido, queriendo que le confirmen que efectivamente el suceso bíblico aconteció por vía arqueológica por ejemplo, son falsas posturas, para él, “credo quia absurdum” en línea claramente tertuliana es la única forma de tener fe verdadera anclada por supuesto, en la subjetividad. Aplicando esto a nuestro tema, en línea Kierkegaardiana sólo nos queda tomar al texto en su sentido literal e imaginar la trama de una subjetividad siendo probada por Dios que es precisamente lo hecho en su libro de Temor y temblor.

Algo muy importante para mostrar es que con el caso del sacrificio de Isaac no sólo está discutiendo ese caso, sino que es un claro ejemplo de las máximas consecuencias de su filosofía centrada en la subjetividad, y no solo ello, sino además de su concepción del cristianismo, le cito de forma completa:

“El cristianismo se ha proclamado él mismo como lo eterno, como la esencial verdad que ha devenido existente en el tiempo; se ha proclamado como la paradoja, y ha exigido la interioridad de la fe que es un escándalo para los judíos y una locura para los griegos –y un absurdo para el entendimiento. No se puede expresar más enfáticamente que la subjetividad es la verdad y que ante ella la objetividad se escandaliza justamente en virtud del absurdo, que resulta extraño que el cristianismo haya venido al mundo buscando ser explicado, ¡ay!, como si no pudiera comprenderse a sí mismo y por tanto buscara a un hombre sabio, un pensador especulativo, que lo socorriera con una explicación. No existe una expresión de mayor interioridad de que la subjetividad es la verdad, que decir que la subjetividad era en un principio falsedad y que, a pesar de todo, la subjetividad es la verdad”¹³²

De tal forma que toda posible explicación de tipo especulativo que busca darle racionalidad al absurdo, tratando de quitarle lo absurdo al absurdo, sale sobrando. Es de notar que para Kierkegaard la relación con toda posible idea asociada a la hipótesis documentaria también sería ubicada por él como todo pensamiento especulativo: “Cuando, por otra parte, un libre pensador emplea toda su agudeza en mostrar que el Nuevo Testamento ha sido escrito lo más pronto en el siglo II, lo que demuestra con ello, sobre todo, es que tiene miedo de la interioridad; a esto se debe su tozudo empeño por catalogar el Nuevo Testamento entre todos los demás libros”¹³³. Por supuesto se puede decir lo mismo de cualquiera que nos empeñamos en hacer lo mismo con el Antiguo Testamento tema tratado en el anterior capítulo.

¹³⁰ Kierkegaard, S.. (2009). p. 214.

¹³¹ Kierkegaard, S.. (2009). p. 214.

¹³² Kierkegaard, S.. (2009). p. 215.

¹³³ Kierkegaard, S.. (2010). El concepto de la angustia. México: Alianza. p. 250.

La filosofía de Kierkegaard es coherente, no se contradice a sí misma, el absurdo reconoce que las Escrituras son absurdas pero las asume desde la fe porque lo importante no es el suceso histórico referido en cuanto a verificar el hecho en la historia, sino tomarlo como muestra de narración de una experiencia cristiana en su idealidad. Podemos decir sin temor a malinterpretarlo, que la Biblia es la narración de la idealidad en la fe y por eso puede decir con cierto cinismo para mi gusto “ningún saber histórico me sirve de nada”¹³⁴, porque carece de sentido en la fe “creer en la idealidad bajo la fe de la palabra ajena”¹³⁵, en términos de fe no es un valor que me aseguren los historiadores, autoridades especializadas de cualquier tipo que los hechos si existieron, que en nuestro caso Abrahán si existió, que el relato fue posible, que la arqueología lo comprueba o que lo desmiente con seguridad porque el relato debe y sólo debe ser entendido en la idealidad de la fe, “hasta cuando el objeto de la fe es el absurdo, no es lo histórico sin embargo en lo que se cree, sino que la fe es la idealidad que desenlaza un esse y un non posse y quiere creerlo”¹³⁶, o sea que lo cree sucedido aunque no sea posible y aun así lo cree; con lo cual no indica que todo tipo de cosas sean posibles, sino que en el terreno de la fe apenas circunscrito a las Escrituras como relato de la manifestación de la verdadera fe, no importa la demostración científica pero para todos los demás campos, sí.

Para Kierkegaard lo histórico por sí mismo nunca puede crear una idealidad porque el objetivo siempre es centrarse en la verificación del suceso, pero aun así el cristianismo es la religión del Dios en la historia, de ahí que coincide con Kant en torno a la idea de las condiciones de posibilidad pero se diferencia en cuanto al papel de la interioridad, la subjetividad y experiencia con las Escrituras, ya que Kant no distingue lo religioso como un campo aparte para relacionarse con el mediante la idealidad y Kierkegaard todo lo religioso cristiano subordina a ello.

Entonces lo histórico no puede ayudar a crear una idealidad y mucho menos una idealidad dialéctica donde se produzca una síntesis de lo cómico y lo trágico porque el absurdo está en medio, es decir, porque lo imposible desde el punto de vista objetivo evita que el personaje muestre contradicciones sin dolor como en lo cómico y contradicciones con dolor como en lo trágico, en cambio en la idealidad sí es observable esta síntesis.

Kierkegaard es muy enfático en resaltar que lo histórico en la Biblia no busca ni encuentra ningún punto de apoyo en lo histórico como demostración, porque la fe significa estar bajo “70,000 brazas de agua” y eso significa mucha presión para sí mismo por un lado, y por otro también significa la imposibilidad de responder por otro en cuanto a la fe porque la experiencia en la subjetividad es interior y dichas “brazas de agua” también lo son. Así ante las circunstancias de la vida no experimentan sucumbir a la realidad, sino que perecen ante Dios quedando sólo en su relación de fe que, visto desde un cualquier otro podría ser comprendido como una síntesis de lo cómico y lo trágico pero no para el que tiene la experiencia.

Hasta ahora, todo lo expuesto de Kierkegaard ha tenido la misión de exponer aquellos elementos en su filosofía que son más importantes para entender su postura, la interioridad, la subjetividad, el absurdo, su asepsia de la historia en torno principalmente al relato bíblico y su comprensión de la

¹³⁴ Kierkegaard, S.. (2002). El amor y la religión. México: Tomo. p. 67.

¹³⁵ Kierkegaard, S.. (2002). p. 67.

¹³⁶ Kierkegaard, S.. (2002). p. 69.

síntesis de lo cómico y lo trágico, nos permiten acercarnos a su posible interpretación del sacrificio de Isaac; sin embargo nos falta tratar de comprender su concepto de la angustia porque el Abrahán que pinta Kierkegaard es fundamentalmente un hombre angustiado que experimenta su relación con Dios en el temor y temblor, pero no nos adelantemos en observaciones apresuradas y abordemos este tema.

Cabe aclarar que para cualquiera que no conozca a Kierkegaard la frase de hombre angustiado con temor y temblor puede entenderse como algo demasiado asociado al sufrimiento y obnubilado de cualquier otro estado interior, por ello el objetivo es mostrar una cara más detallada de su postura y así mostrar elementos valiosos para su estructura filosófica aunque no igualmente valorados desde otra óptica.

En El concepto de la angustia el cita la confesión de Augsburgo que se puede entender como el “acta de nacimiento” del luteranismo. En el segundo punto “del pecado original” dice así: “Todos los hombres propagados según la naturaleza, nacen con el pecado, esto es, sin temor de Dios, sin confianza en Dios y con la concupiscencia”¹³⁷, de tal manera que una forma de distinguir la naturaleza pecadora a parte de la concupiscencia y la desconfianza en Dios cosa creciente a partir del Renacimiento, es el temor de Dios que por ejemplo, Carlos Díaz define como “miedo cristiano, que consiste en que cuando me miro hacia adentro y veo como me cuarteo y desagrego por mi pecaminoso egotismo, por mí no saber esta, por mis problemas de cotidiana finitud así como por la tristeza de los días, cuando contemplo todo eso me inunda una honda pena, un miedo a lo que a mí mismo me enseña de mí mismo mi propia realidad cuando se encuentra separada del amor de Dios”¹³⁸, o sea que el temor de Dios habría que entenderlo como temor a la ausencia de Dios, cosa que hasta el relato conocido de Jesús muestra con evidente claridad, y Kierkegaard citando la Confesión de Augsburgo intenta decir algo más: que el hombre definido como síntesis de cuerpo y alma no está completo sin un tercero, el espíritu, y esta relación con el alma y el cuerpo ciertamente ambivalente con ellos juntos y separados, es la angustia no refiriéndose a un sentimiento en específico, ni a una categoría psicológica, sino que la angustia es el estado de relación del espíritu con el hombre, cosa implícita en todo momento ya que “la posibilidad de la libertad consiste en que se puede”¹³⁹, pero entre la posibilidad de poder y hacerlo hay algo en medio, que no puede ser colocado ni en la categoría de la necesidad, ni en el de la libertad, “Esta categoría es la angustia”¹⁴⁰, que antes de volverse acto está interactuando en el alma, por ello es importante en este capítulo, porque de alguna manera, la angustia es vivencia en la interioridad.

Menciona una angustia subjetiva que es la “instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado”¹⁴¹; entonces pecar no es sólo el acto de transgresión a una prohibición como el judaísmo básicamente lo diría, sino también es una constitución de la interioridad porque antes de actuar se experimenta en sí mismo la posibilidad de la libertad, del poder hacer, y la angustia precisamente es este intermediario como ya dijimos, entre el espíritu y el alma.

¹³⁷ Kierkegaard, S.. (2010). p. 86.

¹³⁸ Díaz, C.. (1999). Manual de Historia de las Religiones. Bilbao: Descleé de Brouwer. p. 485.

¹³⁹ Kierkegaard, S.. (2010). p. 99.

¹⁴⁰ Kierkegaard, S.. (2010). p. 99.

¹⁴¹ Kierkegaard, S.. (2010). p. 111.

Pero a su vez hay una angustia objetiva que es “el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en todo el ámbito del mundo”¹⁴², y de esta manera la humanidad produce y reproduce el pecado que a fin de cuentas para Kierkegaard se resumiría en la ruptura, lesión, fractura del alma con el espíritu. Esto es importante porque cada relato puede ser pensado a partir de la angustia subjetiva o desde la angustia objetiva, si pensamos el caso de Abrahán desde la primera, podemos observar que Abrahán rompería su relación con Dios si no aceptara sacrificar a su hijo dado que desobedecer a Dios es rechazarlo, si se ve a través de la angustia objetiva el relato intenta mostrar como el hombre puede mantener su relación con Dios a pesar de las condiciones terribles a las cuales esté sometido, en otras palabras se vuelve un modelo de superación de la pecaminosidad que al mantener el temor de Dios, preserva la relación con Dios por encima de todas las cosas.

Esto es tan valioso en su filosofía que por ejemplo dice: “el que lo pierde todo lo ganará todo”¹⁴³, aplicado a Abrahán significaría que puede perder lo más valioso en su deseo que para él era su hijo – al cual tenerlo fue un milagro por obra de Dios-, desaparecer de la historia porque ya no habría genealogía masculina, no habría pueblo de Dios, perdería además con ello, el sentido de la promesa de tierra prometida, perderlo todo significa toda posibilidad de futuro y sin embargo preservaría la fe y con ello su vivencia en Dios.

Ya en Temor y temblor Kierkegaard dice que lo grande en el mundo será “siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor”¹⁴⁴, hay quien espera lo posible, otros esperan lo eterno pero hay quienes esperaron lo imposible, lo cual es lo más grande de todo, en ese lugar coloca a Abrahán, es mejor ponerlo en sus palabras: “Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo”¹⁴⁵, en línea de experiencia, su lugar es el absurdo como ya vimos, su motivo está estrictamente en el campo de la subjetividad, Kierkegaard como habitante del siglo XIX tiene que resaltar el valor de la locura en el patriarca (para la objetividad, como ya mostramos) y por supuesto, también tiene que apreciar la “debilidad ética” que significa poner la fe por encima de la vida de su hijo.

Es importante para mí tratar de entender que puede significar “un amor que es odio a sí mismo”, a parte de lo que se puede deducir de la propia Confesión de Augsburgo que implica que todo aquel que tema perder el amor de Dios deberá asumir las prohibiciones incluyendo claro está las de la concupiscencia con lo cual están restringidas las opciones de placer autorizadas de su confesión de fe y por lo tanto, el odio a sí mismo debe ser entendido como rechazo a todos aquellos impulsos y deseos que brotan de sí mismo y que deben soportarse sin poder eliminarse porque están en la naturaleza del cuerpo pero a su vez odiarse en clave de fe y vocación por el espíritu.

Por ello, para Kierkegaard hay que volverse un testigo de la verdad cuya característica principal es sufrir por la doctrina, “un testigo de la verdad es un hombre cuya vida transcurre desde el comienzo

¹⁴² Kierkegaard, S.. (2010). p. 112.

¹⁴³ Kierkegaard, S.. (2010). p. 193.

¹⁴⁴ Kierkegaard, S.. (2010b). Temor y temblor. Madrid: Fontamara. p. 70.

¹⁴⁵ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 71.

hasta el fin ajena a todo eso que se denomina goce”¹⁴⁶, que vive odiándose a sí mismo y volviendo cada búsqueda de goce en sufrimiento. Alguien que cubre esta característica ideal en un hombre es Abrahán que se odia a sí mismo o que se niega a sí mismo por amor a Dios.

Para nuestro filósofo danés, Abrahán no es ningún pensador especulativo que buscara ir más allá de la fe como cualquier pensador típico de su tiempo y el nuestro, imagina a un patriarca al cual le parecería que “lo más maravilloso que le podría suceder era ser recordado por las generaciones futuras como padre de esa fe: consideraba el hecho de poseerla como algo digno de envidia, aun en el caso de que los demás no llegasen a saberlo”¹⁴⁷, así recalcando el valor de tener fe como lo más importante, como alguien que vive en la verdad de su subjetividad llena de interioridad, cosa que para su tiempo -me parece evidente-, tener éste tipo de fe no sería objeto de envidia, sino de repudio.

Imagina pensando a Abrahán diciendo esto: “«Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti»”¹⁴⁸ al fantasear sobre el hecho de contestarle a Isaac que la razón para sacrificarlo es porque le viene en gana, exculpando a Dios del verdadero motivo del holocausto, lo cual en este caso no está sólo defendiendo la moral de Dios, sino lo más fundamental que para Kierkegaard hay, la fe, y en este caso, la fe de Isaac que de esta manera él podría ver como culpable a Abrahán y no a Dios.

Kierkegaard imagina a un Abrahán sometido a unas terribles condiciones durante el período de la prueba como la que acabamos de contar, pero también cumpliendo el criterio de testigo de la verdad en el futuro, “desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuo creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría”¹⁴⁹, lo que el Abrahán del relato experimentaría a diario o permanentemente es falta de alegría, que posiblemente signifique sufrimiento permanente -aunque no mencione un tipo de sentimiento en específico-, todo ello porque el patriarca cada que vea a su hijo sabrá y recordará que en su interior lo sacrificó porque claramente para sí mismo no tenía duda en hacerlo y que cuando el ángel le frena, su hijo es salvado, no por causa de él, sino por Dios, porque por él, su hijo hubiera muerto con su propia mano.

Sin embargo no hay que creer que Kierkegaard imagina un Abrahán sólo sufriente, para él, Abrahán da muestras de juventud en su vejez tanto así que por su fe él logra fecundar a Sara (una Sara que por su fe es lo bastante joven para anhelar la maternidad, según Kierkegaard), y que al vivir en la fe “por eso era joven, pues a quien constantemente espera lo mejor lo envejecerán las decepciones que le deparará la vida, y quien espera siempre lo peor se hará muy pronto viejo: sólo quien cree conserva una eterna juventud”¹⁵⁰, de esta manera, creer le vitaliza cosa que en el Abrahán posterior al sacrificio significa sufrir y a su vez, juventud para seguir con su vida.

¹⁴⁶ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 48.

¹⁴⁷ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 62.

¹⁴⁸ Kierkegaard, S.. (2010b). P. 64.

¹⁴⁹ Kierkegaard, S.. (2010b). P. 64.

¹⁵⁰ Kierkegaard, S.. (2010b). P. 73.

Así nos encontramos ante una contradicción o ante una paradoja, si es la primera asumiríamos que Kierkegaard propone que se puede sentir sufrimiento y vitalidad por la misma causa, lo cual contiene la idea de que el sufrimiento debilita, quita vitalidad. Para la segunda tendremos que suponer que aunque es un mismo hecho (su disposición a sacrificar a Isaac), no tiene la misma causa, la causa de su sufrimiento es darse cuenta de que en su interior Isaac ya estaba muerto y que verle vivo implica reconocer que su hijo quedó en segundo lugar con respecto a Dios y que la causa de su vitalidad es su fe en Dios cosa que queda fortalecida con la prueba. Por lo tanto, desde el lugar de lo paradójico al estar sufriendo y estar vitalizado, tendríamos que decir que Abrahán queda debilitado en el futuro por su conciencia y a su vez fortalecido por su fe dado que preferir una cosa con respecto a la otra, le permite vitalizarse por la fe y sufrir por su disposición a sacrificar a su hijo.

No hay que olvidar que Kierkegaard plantea que la angustia está implícita en toda posibilidad porque está lo que se puede pensar o esto otro que se puede pensar, se puede sentir o esto otro que se puede sentir, lo que se puede hacer o esto otro que se puede hacer, por eso el dice: “Lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es el hecho de la angustia”¹⁵¹ a tal punto que es la angustia pienso yo, la clave para entender la posición de Kierkegaard, la prueba consiste en someter a Abrahán a la angustia no sólo en el momento de hacerlo, sino en el futuro, en estar sometido a la condición permanente de la angustia: lo que se puede.

El espíritu es el encargado de que un acto de fe como la intención de dar muerte a su hijo sea visto como un acto sagrado que en la filosofía kierkegardiana no puede ser entendido sin el absurdo y la verdad de la subjetividad en la interioridad de la fe. Un hombre así “ha hecho y hace en cada instante el movimiento del infinito. Vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites; sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud que quien no conoció nada más alto, pues su acomodación en lo finito no permite descubrir hábitos de espanto o desasosiego, antes bien posee esa seguridad propia de quien goza de la certeza de lo cismundano”¹⁵², realiza la resignación infinita al saltar en el absurdo por su fe mientras la persona mundana está segura en su estar en una experiencia segura y evidente o más bien segura por evidente.

Este caballero de la resignación infinita (Abrahán) encuentra que su amor -expresando de manera general su impulso interior-, logra darle sentido a su existencia, tampoco se acobarda, no teme que su amor se le meta en lo más íntimo enraizándose en su conciencia sin la opción de poder desarraigarlo, y para todo esto lo que realmente se requiere es pasión, cosa que la reflexión no es capaz de conseguir, “ese es el salto continuo en la existencia que explica el movimiento”¹⁵³ del infinito, de ahí la importancia que tiene el existente que vive en la pasión de la interioridad cosa de la que el patriarca es un gran ejemplo.

Un aspecto de la experiencia que tal parece aunque no estoy seguro sólo Kierkegaard trata, es lo que se requiere para que la persona esté en condiciones interiores para realizar el salto al infinito, él no es un filósofo que piense en general los temas tratando de abarcar un sinnúmero de situaciones, sino que

¹⁵¹ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 85.

¹⁵² Kierkegaard, S.. (2010b). p. 103.

¹⁵³ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 105.

a su vez trata de encontrar soluciones específicas, él nos dice: “el caballero ha de poseer la capacidad de saber concentrar el resultado de todo su proceso mental en un único acto de conciencia”¹⁵⁴, cosa que en Abrahán es indispensable dado que si estuviera disperso al momento del sacrificio o incluso antes no tendría la fuerza para vencer otras disposiciones internas tan fuertes (como el deseo de ver vivo a su hijo, su descendencia, su herencia y otras más).

Toda su concentración es para lograr el movimiento de la resignación infinita y elige como simbolización el cuento popular de “La camisa del viejo conde” en la que “el hilo está tejido entre lágrimas, la tela decolorada con lágrimas y la camisa cosida en lágrimas, pero por eso resulta mejor protección que el hierro o el acero”¹⁵⁵, o sea que el sufrir o estar en el sufrimiento pero manteniendo un aprecio para sí mismo que estaría representado por ponerse y hacerse la camisa, le reacomoda con la existencia, es decir le da sentido al existente.

El movimiento de la resignación infinita antecede a la fe, quien no la realiza no llega a tener fe aunque la palabra tener en cuanto a la fe no puede ser exacta dado que la fe no es un objeto de ningún tipo, así la fe no puede ser poseída pero el caballero de la fe (Abrahán) para poder atreverse al sacrificio “rechaza infinitamente ese amor que es el contenido de su existencia y encuentra la conciliación en el dolor; pero entonces ocurre el portento, y realiza aún otro movimiento, el más asombroso de todos, pues dice: «Pese a todo, creo que obtendré el objeto de mi amor gracias al absurdo, pues para Dios nada hay imposible.»”¹⁵⁶ De tal forma que el patriarca al resignarse renuncia a amar a Isaac cuya existencia es el contenido de su existencia conciliándose en el dolor cuya experiencia le permite comprender el significado de su resignación, todo ello sucediendo en el absurdo, es decir, aconteciendo desde el lugar de Abrahán como algo inverificable porque no es posible conocer, además de incomprendible puesto que no sigue las reglas de la razón.

A parte del significado en el absurdo tan importante para Kierkegaard, el papel del dolor me parece que puede ser asemejado en este caso como si fuera una fórmula: “a mayor dolor en Abrahán mayor significado adquiere el sacrificio”, por ello, el dolor le concilia con la existencia, porque Abrahán arriesga todo lo que le es posible arriesgar en su movimiento de resignación infinita.

Esta resignación infinita habría que vivirla como “estar en el filo de la navaja”, porque estar en el filo significa el riesgo más alto posible con el dolor más fuerte posible, donde la condición misma es estar en un lugar inadmisibles para sí mismo y para los otros volviéndose esa experiencia como un lugar de desarraigo de todo en cuanto al propio yo, como a lo que hay en relación con lo relacional, comunitario y social. Centrarse en lo eterno o dicho de otra manera, centrarse en lo intemporal requiere situarse en una determinación de la experiencia donde lo temporal humano y la finitud están en manos de Dios para que sea Él quien la dirija, es bueno citar a Kierkegaard: “Puedo, por mi propio esfuerzo, renunciar a todo y encontrar la paz y el reposo en el dolor; puedo adecuarme a todo; incluso si ese espantoso demonio –más terrible que la Desnarigada, amedrentadora de los hombres-, incluso si la Demencia me pusiera su traje de bufón delante de los ojos, y yo comprendiese por sus gestos que me tocaba vestirlo, podría aún salvar mi alma, a condición de que sea para mí más importante mi

¹⁵⁴ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 106.

¹⁵⁵ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 109.

¹⁵⁶ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 111.

amor a Dios que mi felicidad terrena.”¹⁵⁷ Porque al estar consciente del absurdo reconoce que puede parecer completamente demente para los otros y que por ello estaría dispuesto a usar el traje de loco puesto que se sabe en el punto de la experiencia donde ningún otro puede reconocer la verdad, o sea, aquella que actúa desde el origen mismo en y a través de su interioridad.

Tratar de pensar a Kierkegaard al tratar de pensar como él es una labor importante porque se vislumbra la profunda necesidad de mantener una noción de lo individual a toda costa, tanto así que declara que la verdad es la subjetividad. Esta idea me produce la preocupación y pregunta de que si la verdad es la subjetividad entonces ¿no es posible compartir la verdad?, para compartirla tendríamos que poder percibirla como si pudiéramos oír a Dios al mismo tiempo que el patriarca: «Abrahán, Abrahán» y ello no es posible en ningún momento para nadie e indemostrable para quien lo experimente. Este solipsismo de la experiencia es total con respecto a cualquier tipo de experiencia de tipo transmundana, ni aunque estuviéramos junto a Abrahán podríamos oír a Dios y ser testigos de su experiencia. En Kant y Kierkegaard son muy claras las respuestas, para Kant no es posible tener experiencia de ello y, para el segundo, el Génesis 22 es un caso ideal de la relación subjetiva con Dios en donde a pesar o no de los demás (Sara, Isaac) lo fundamental es Dios y Abrahán salvaguardando su relación con Él, y a nosotros sólo nos queda aceptarlo de tal forma que repliquemos en nuestra vida el ejemplo de Abrahán, como un existente, es decir, con pasión por el infinito.

¹⁵⁷ Kierkegaard, S.. (2010b). p. 114.

4. La segunda ilustración

Así, a Kierkegaard lo imagino diciéndome «o lo tomas o lo dejas, cualquier pregunta sobre la posibilidad de la experiencia es dudar sobre la posibilidad de tu propia experiencia con Dios», y entonces es ahí donde me doy cuenta que para mí no es posible no preguntarme y distinguir la desolación que conlleva la total individuación en el Abrahán de Kierkegaard. Entonces me pregunto ¿de dónde me vienen estas observaciones que piensan los textos en términos de lo posible, fundamentalmente?, mi respuesta es: soy producto de los contenidos de mi época, lo cual aún es muy general y necesito precisarlo más.

Al hacerme esta pregunta y encontrar algunas respuestas encuentro necesario no sólo explicarme a mí mismo y mis preguntas como fruto de la historia, sino también enmarcar los siguientes planteamientos que se han hecho al igual que yo como fruto de esa misma historia. En el capítulo 1 mencionamos someramente la razón crítica y al hablar de Kant es inevitable hablar de ello, pero Kierkegaard ya está en un lugar no sólo de contra crítica en cuanto al tema de la objetividad, sino también es posible observar su romanticismo antikantiano con su idea del existente, del absurdo, de la subjetividad y otros, a pesar de estar consciente de la fuerza de los conceptos críticos, en pocas palabras Kierkegaard no debe ser entendido como un retardatario que añora los tiempos no ilustrados y libres de ciencia, sino como un filósofo que enarbola la existencia de un espacio para la religión en un todo orgánico. Pienso que ya se pueden observar características de lo que se llama «la segunda ilustración», entendida como ese momento o momentos donde se piensa en términos de la razón práctica o más bien, práxica y se busca idear “el proceso de transformación histórica de los sujetos individuales y colectivos”¹⁵⁸ en el devenir dando como resultado la elaboración de filosofías con un interés más acentuado que antes en transformar al mundo sin dejar de aspirar a explicarlo claro está.

Carlos Mendoza Álvarez menciona a Paul Ricoeur diciendo que “en el corazón de la razón práctica está la sospecha como heurística del conocimiento... principalmente en tres elementos importantes, a saber: las sospecha frente al poder, la sospecha frente a la conciencia y la sospecha frente al Absoluto.”¹⁵⁹, de tal manera que por ejemplo en mi cabeza no dejo de pensar en la voluntad de poder tan nietzscheana de las instituciones de todo tipo incluyendo las religiosas y sus mitos, sin dejar de mencionar que Michel Foucault muestra como el poder expresado en represión y en control a través de las instituciones incluyendo el lenguaje y los saberes sin excluir a la ciencia y menos a la filosofía, genera “una represión violenta en tres esferas que revelan su vulnerabilidad extrema, a saber: los enfermos psiquiátricos, los presos en los reclusorios y las prácticas sexuales de facto”¹⁶⁰, cosa que no deja de ser reveladora para ésta investigación porque el Génesis 22 definitivamente roza el tema de la locura y el del delito, dos de los tres aspectos donde se muestran evidentes relaciones con el uso del poder.

Tampoco dejo de pensar en los mitos como el nuestro, (con Freud en la cabeza), como formas de producir un tipo de conciencia donde el sistema social incluyendo los sistemas religiosos, se reflejan

¹⁵⁸ Mendoza Álvarez, C.. (2003). El Dios Otro. Un acercamiento a lo sagrado. México: Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana. p. 34.

¹⁵⁹ Mendoza Álvarez, C.. (2003). p. 35.

¹⁶⁰ Mendoza Álvarez, C.. (2003). p. 37.

y reproducen, dando como consecuencia sociedades y personas con neurosis, es decir, cuando la conducta del sujeto es discordante consigo mismo creada por un “mundo negado por aquellos órdenes establecidos e impuestos, donde hay demasiada represión y, por lo tanto, un aniquilamiento del “yo”, del sujeto que es necesario liberar para que la persona pueda ser autónoma”¹⁶¹ cuya muestra de esto puede aplicársele a Abrahán dado que el relato puede ser interpretado como un ejemplo de aniquilación del yo donde su actuar es considerado enfermedad psicológica puesto que actúa privilegiando su creencia enajenándolo de necesidades más vitales, lo cual hemos abordado en el capítulo anterior y le daremos más espacio en éste.

Con respecto a la sospecha frente al absoluto está la cuestión de las condiciones materiales de cada institución y su ideología que -es innegable con Marx a la cabeza-, no pueden estar libres de intereses al punto de que puede vérselos como aliados “naturales” del status quo enmascarando, solapando, produciendo y manteniendo la estructura jerárquica social, económica, política, familiar, etc. Así siempre desde este punto de vista pueden buscarse y pensarse las condiciones materiales de cada mito ya que ello contiene la sospecha de cuál es el interés subyacente en ese relato. Con esto en mente podemos pensar el posible interés en la construcción del relato del sacrificio de Isaac y particularmente, en cuanto a este capítulo, la propuesta de ejemplo de experiencia a tener ante Dios, de tal forma que el judío contemple y asuma hasta donde debe de mantener su relación con Dios.

¹⁶¹ Mendoza Álvarez, C.. (2003). p. 39.

5. La intencionalidad

Sin embargo, cuando se piensa a través de estos 3 ángulos de la sospecha es posible dejar de ver lo religioso como una experiencia con lo divino, lo sagrado, Dios, Diosa, etc., volviéndose todo en torno a la religión y la espiritualidad, instituciones, historia, juegos de poder, sociología, antropología, psicología social psicología clínica, trabajo social y otras más, pero la referencia a la relación entre la persona y el numen por utilizar una palabra de Rudolf Otto se da por supuesta como una especie de suposición contenida en los mitos que, no obstante, carece de posibilidad de comprobación permaneciendo en el terreno de lo incognoscible y que pareciera no tiene sentido ponerle atención.

En medio de todos estos elementos aportados por la modernidad y un gran distanciamiento con lo religioso al asumir que el elemento propiamente íntimo como referente no podía ser atendido, surge la fenomenología de la religión como una “caracterización fina de la experiencia religiosa y de lo Sagrado como su objeto intencional, así como del carácter esencialmente simbólico e indirecto de sus diversas expresiones o hierofanías”¹⁶², y por intencional no se refiere solamente a que ese es su objeto a estudiar, sino también incluye el concepto de intencionalidad de la fenomenología, considerando que es en este término donde se encierra la posibilidad de la experiencia religiosa.

Levinas trata el concepto de intencionalidad de Husserl, le cito: “La intencionalidad de la conciencia es el hecho de que a través de la multiplicidad de la vida espiritual se encuentra una identidad ideal de la cual esta multiplicidad sólo efectúa la síntesis”¹⁶³, en un pensamiento, sentimiento, sensación o en todos en conjunto se encuentra un sentido, algo que no es el signo de ese pensamiento, sino el sentido de ese pensamiento (o el fin mismo de ese pensamiento), en Abrahán no se puede decir desde esta óptica que oyó a Dios como se escucha cualquier sonido, sino que lo nouménico es intuido mediatamente no de forma directa como ya dijimos, pero el sujeto –en este caso Abrahán-, experimentaría en la diversidad de percepciones una experiencia originaria, haría una reducción fenomenológica o suspensión del juicio haciendo antes que nada una introspección en el “terreno” de lo que se puede llamar apercepción trascendental, así con dicha reducción sintetizaría la multiplicidad de vida espiritual (contenido mental) encontrando al sujeto trascendental que es entendido como el que conoce pero a su vez es conocido por otro para conocer.

Este Ser que “me conoce” –identificándome con Abrahán-, no puede ser presentado o clarificado como un objeto, pero es intuido porque él es el que aporta el sentido, es decir aporta la intencionalidad de esa experiencia, así Abrahán puede ser pensado como la intención de Dios, toda su experiencia en Abrahán es la intencionalidad de Dios pero a su vez él está conociéndose a sí mismo y conociendo a otros –en este caso principalmente a Isaac-, y a su vez conocido por otros.

En la subjetividad se encuentra verdad porque Abrahán –en este caso o podría ser cualquier otro sujeto-, conoce una idea en una percepción fundacional sabiéndose conocido por otro, siendo este otro quien introduce la apertura a la trascendencia. La intencionalidad entonces se expresa en la mezcla de elementos cognitivos como Abrahán escuchando a Dios, en su disposición a la acción

¹⁶² Cabrera, I.. 2002. Fenomenología y Religión. En El estudio de la Religión (01, 344) Madrid: Trotta. p. 344.

¹⁶³ Levinas, E.. (1967). Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. España: Síntesis. p. 52.

como caminar 3 días hasta encontrar el lugar y el último ingrediente es lo emocional que, en el texto, no es mencionado ni siquiera de forma mínima pero se supone por empatía fácilmente, cosa de la cual no se ocupa Kant y Kierkegaard sí le dedica atención en Temor y temblor como ya vimos.

También debemos decir que la fenomenología con su concepto de intencionalidad le da estatuto epistemológico a lo religioso ya que se conoce de ello mediatamente pero se conoce, cosa que, como podemos suponer en Kant, la religión había perdido todo estatuto epistemológico.

Es importante observar que la fenomenología no sólo se pregunta por la experiencia individual del sujeto religioso como aquí con Abrahán, sino también sirve para pensar de manera histórica, social, cultural, es decir, las distintas formas de lo colectivo que también pueden entenderse como la intencionalidad donde el sujeto trascendental deja su impronta además de que puede ser utilizada por un judío creyente (por ejemplo) en temas de su propia religión o por este mismo judío pensando cualquier otra religión y fenómeno religioso.

Para redondear, la fenomenología empieza por suspender el juicio sobre la existencia del objeto que para cualquiera que estudia este caso o cualquier otro de tipo religioso significa tomar distancia metodológica ante lo sagrado o lo santo o Dios o Diosa, numen o cualquier otra referencia, pero, también implica colocar en el actor de una religión, Abrahán en este caso, la misma fase. Al pensar al patriarca como actor o como invención del redactor, según lo que opinemos, también suspendemos el juicio sobre la existencia de Dios, lo que en el estudio de la religión es inverificable, en Abrahán es incognoscible de forma directa, pero los dos tratan de desentrañar la naturaleza de su 'objeto', en el patriarca hay referencias al objeto sagrado que interpretadas desde la fenomenología son vistas como un objeto intencional o contenedor de sentido, es decir que la experiencia tiene un carácter intencional cuyo significado hay que buscar y rebuscar dado que en el mito siempre hay más de lo que alguien saque de él y, para muestra de esto, podemos ver los ríos de tinta que el sacrificio de Isaac ha generado, así como muchísimos otros.

También se puede hablar de empatía en tanto que ésta requiere suponer la posible experiencia del actor religioso que en nuestro caso es Abrahán o los posibles redactores del relato y hasta los distintos intérpretes del relato. Por ejemplo, me parece que Kant al carecer de empatía con la prueba de Abrahán no puede más que negarla como posible mientras que Kierkegaard al empatizar con Abrahán lo pone como un gran ejemplo de los componentes de su filosofía, de la verdad de la subjetividad, de la suspensión de lo ético para pasar al estadio religioso, de la fe en el absurdo, etc.

La fenomenología no deja espacio para literalizar los textos, es decir, no da pie a entender en el caso tratado que efectivamente Dios le dice Abrahán, Abrahán y él contesta: 'heme aquí...', en cambio sí posibilita entenderlo como una simbolización de la relación con lo sagrado que idealistamente se encuentra por encima de todo y de todos, por lo menos se puede pensar esto sobre Abrahán y para él.

El estudio de la religión y el actor religioso, al usar la fenomenología el primero y el segundo al ser explicado por la fenomenología remiten al sujeto trascendental entendido como "un sujeto relativo desde el cual conocemos la realidad. Es el que postula un Absoluto, pero que como aquel que se da sin ser atrapado, o en palabras de Husserl mismo, «es el Absoluto que crea al sujeto autocreador», «el

yo trascendental es el Absoluto original» y «la desposesión del sujeto remitido más acá de sí mismo»¹⁶⁴, de lo que Abrahán es muestra, claro está, desde el ángulo de la intencionalidad.

Ahora sólo falta aclarar que la fenomenología no demuestra la existencia de Dios, sólo abre la posibilidad de conocer al fenómeno religioso, nada ni nadie puede demostrar la existencia de Dios, toda experiencia religiosa es subjetiva (en gran parte), por ello su realización es en la interioridad, se vivencia, se experimenta de manera intransmisible como tal y toda expresión de la experiencia es a través de símbolos, por ello debemos interpretar y hacernos ‘traducciones’ de lo que posiblemente habría de entenderse con los símbolos referidos por el actor religioso.

Hasta ahora nos hemos preguntado sobre cómo puede explicarse la posibilidad de la experiencia en conjunción al cómo debe entenderse y tomarse dicho relato. Podemos observar que la fenomenología se abre al fenómeno religioso como posible, pero no de la manera en que Kierkegaard lo hace, para el segundo, el texto es un ideal y la experiencia de Abrahán debe ser imitada, reproducida; para la primera no debe ser pensada como absurda ningún tipo de experiencia religiosa, debe ser explicada, debe ser entendida, el objetivo es conocerla, siendo ahí su virtud en cuanto a estar abierta al fenómeno religioso y es su defecto en cuanto a que el creyente no quiere principalmente explicarse, quiere experiencia y relación con lo sagrado cosa que para Kierkegaard es fundamental.

¹⁶⁴ Mendoza Álvarez, C.. (2003). p.114.

6. Algunos tipos de experiencia y contenidos en la misma

Esto lleva a la necesidad de precisar algo derivado de lo tratado hasta ahora: para Kant no es necesario tener fe en el sacrificio de Isaac porque es imposible y aunque fuera posible sería inaceptable, para Kierkegaard Abrahán es un ejemplo de fe y su experiencia puede, quiere y debe ser imitada de manera análoga, para la fenomenología debe ser estudiado no sólo el relato sino sus intenciones y contenido, por ello, es obvio ver al patriarca como paladín de la fe, aquella que sí se tiene del tamaño de un pequeño grano de mostaza movería montañas, entonces, ¿que habremos de entender de manera general cuando hallamos un caso donde el sujeto religioso vivencia o experimenta tanto interna como conductualmente?, Juan Martín Velasco nos ayuda a aclarar este punto: una experiencia de fe es cuando “todos los elementos que comporta exigen del sujeto primero el ejercicio de una serie de disposiciones y, sobre todo, la adopción de una actitud que para ser real tiene que movilizar su decisión en los niveles más personales y radicales y poner en práctica una opción que genera una forma de ejercicio de su razón, de su querer y de su sentimiento, que constituyen una experiencia humana tan real como compleja y rica en aspectos, mediante la cual entra en contacto con una realidad que se le impone”¹⁶⁵. Con esta definición queda claro no el concepto de fe pero si los contenidos de una experiencia de fe, Abrahán puede también ser entendido como alguien que cubre estas características, tiene disposición a la voz de Dios, lo que ello signifique, es movilizado en sus niveles más personales y radicales al estar dispuesto a escuchar a Dios, a trasladarse, a sacrificar a su hijo, además suponemos que tiene sus razones para hacerlo o le concedemos la posibilidad de tener razones, obviamente están en conflicto lo que quiere, (quiere obedecer y posiblemente no quisiera obedecer aunque el texto no lo dice pero se presupone este atolladero implícito en que Dios lo somete con la prueba), añadiendo sus sentimientos varios como posiblemente amor, tristeza, impotencia, conmoción y otros, sin dejar de mencionar que suponemos que su contacto con Dios le impone, le subyuga, le abraza, le inunda o algo parecido sin poder precisar con palabras dicha experiencia.

Para este capítulo se requiere presentar espacio para una idea central: la experiencia, la cual no puede ser ni lo experimentado por los 5 sentidos, ni la acumulación y manejo de información que la memoria adquiere porque, por obvias razones, no habría espacio para la posibilidad de estudiar el Génesis 22 más que en un campo muy reducido. Por ello es necesario utilizar una idea de la experiencia que de espacio para pensar sobre nuestro caso aunque no me es posible pensar siquiera un concepto que cubriera clara y plenamente la akedá y además toda otra posibilidad de la experiencia.

Xabier Pikaza usa un concepto amplio que nos deja espacio para observar aspectos del tema: “experiencia es la manera específicamente humana de conocer, en un proceso de encuentro activo y receptivo con el mundo, con la propia vida y con la existencia de los otros”¹⁶⁶, el sacrificio de Isaac es un caso importante porque presenta un caso donde la experiencia humana de Abrahán, aún idealizada, dibuja una vivencia de interioridad en la comunicación con Dios y en la soledad e incomunicabilidad de sus actos cosa de la que hablaremos al abordar el punto de vista de Derrida, también como ya vimos es posible entenderla como una muestra ejemplar de la experiencia en la fe, pero también, como se deriva de nuestra cita anterior, la prueba de Abrahán abarca el riesgo personal

¹⁶⁵ Velasco, J.M.. (2003). El fenómeno místico. Madrid: Trotta. p. 285.

¹⁶⁶ Pikaza, X. (1999). p. 22.

pero además, incluye en la experiencia la relación con otro y, por ello abre el campo para todo otro tema: el moral, el ético que a su vez puede derivar hasta en lo político. Por ahora baste resaltar que toda experiencia religiosa tiene un área subjetiva pero siempre termina poniéndose en relación con el afuera, es decir, con el ambiente y con lo social en algún grado dado que jamás se está solo.

Pikaza menciona 3 momentos de la experiencia: apertura, tanteo y fijación significativa. Prefiero que el mismo explique el primero: “Sólo porque ha nacido sin terminar, porque en sentido biológico es un animal inadaptado y enfermo, el humano ha de buscar el sentido de las cosas. El mismo proceso de evolución le expulsa de la cuna segura y maternal del cosmos. Se ve solo, enfrentado a su propia conciencia. Pues bien, esa misma soledad se hace grandeza, pues le capacita para descubrir el mundo como algo diferente que ha de ser modelado y aprendido, escuchado y transformado”¹⁶⁷, tanto que estar abierto al sentido (trascendencia) es una realidad humana tendencialmente infinita que explica cada una de las elaboraciones espirituales, pero también filosóficas incluyendo me parece hasta en la ciencia.

Por eso el tanteo es “ilimitado, probando aquello que le puede valer, buscando formas de entender y organizar el mundo”¹⁶⁸, de tal forma que toda experiencia, incluyendo los relatos sagrados deben verse como tanteos con lo trascendente y por lo tanto, se abre la posibilidad de superar interpretaciones de los mitos, vistas también como tanteos, para generar entendimientos cualitativamente mejores.

El otro momento de la experiencia, la fijación significativa es la creación de “formas culturales de entender y vivir la realidad que trascienden el plano del instinto, convirtiéndose en perpetuo caminante. Por eso, ninguna cultura resulta definitiva, ninguna colma su apertura y así sigue siempre abierto en proceso de búsqueda y tanteo”¹⁶⁹. Si entendemos que cada texto -como por cierto resalta la fenomenología-, es una fijación significativa, podemos buscar entender para mostrar lo que el sacrificio de Isaac contiene considerando que la realización humana en “la trascendencia lleva a la profundidad significativa (conciencia compartida), a la actuación práctica (somos distintos del mundo, podemos hacer, modelarlo) y a la unificación estructural (sólo conocemos la realidad en unidades de sentido)”¹⁷⁰, de manera que en los mitos encontramos pensamientos, valores, motivaciones, sentimientos y disposiciones compartidas en y con colectivos humanos, y al hacer cambiamos y conservamos al mundo (paradójicamente) y lo estructuramos en unidades de sentido que buscan ser inteligibles a su vez en un todo cultural, cosa que en cuanto al sacrificio de Isaac me parece imposible debido a la enorme disparidad entre su sentido y los valores de la posmodernidad.

A la sazón de esto, ver el sacrificio de Isaac a través de estos momentos de la experiencia lleva a observar que el relato muestra apertura a la comunicación con la trascendencia si nos situamos ante Abrahán como personaje cosa que no es necesario detallar, pero si consideramos la elaboración del relato desde el punto de vista del redactor, también puede pensarse en clave de apertura porque el

¹⁶⁷ Pikaza, X. (1999). p. 25.

¹⁶⁸ Pikaza, X. (1999). p. 25.

¹⁶⁹ Pikaza, X. (1999). p. 25.

¹⁷⁰ Pikaza, X. (1999). p. 26.

texto construye un ejemplo ideal extremo de la relación individual, como de la experiencia con Dios con respecto a otros.

No hay que dejar de mencionar el hecho de que pensar de esta manera el texto requiere verlo con ciertas características de verosimilitud, al creyente le parece posible que Dios se comuniqué con el patriarca y que él actúe de la manera correspondiente, por otro lado, cuando se piensa de manera ideal kierkegaardiana se toma como verosímil en cuanto a la posibilidad de actuar por la fe análogamente como el patriarca pero reconociendo que la descripción del relato es un absurdo, que objetivamente es imposible, pero que la fe está arraigada ahí, en el vacío de la pasión por el infinito. Para Pikaza y lo fenomenológico hay que buscarle sentido y ese sentido (cosa muy valiosa), puede ser tanteado y ha sido tanteado, pero es posible aspirar a nuevas significaciones de tal forma que el relato no necesariamente representa el ideal de Kierkegaard, sino otra cosa, como la búsqueda de elaborar un texto que bajo un argumento de autoridad basado en un patriarca ponga fin a los sacrificios de primogénitos.

Visto el mito como tanteo de la experiencia busca crear unidades significativas de sentido sujetas a un contexto dentro de la historia incluyendo ésta en el estatuto epistemológico de la fenomenología, Pikaza piensa que “Dios no quiere sacrificios, sino fe. No necesita imponer su autoridad, no quiere que se mate en su honor vida ninguna (ni siquiera la vida de un carnero). Pero, el texto antiguo no ha sacado todavía esa consecuencia. Por eso, hace que Abraham ofrezca a Dios un carnero sustitutivo en vez del hijo. Dios no necesita que matemos externamente aquello que amamos (hijo); le basta con un símbolo (el cordero); de esa forma, el sacrificio animal que antes era (conforme a Gen 8,15-9, 17¹⁷¹) expresión de sangre, talión de violencia, tiende a convertirse en símbolo de fidelidad al Dios que acoge la fidelidad del patriarca, viniendo a presentarse como garante de futuro para sus hijos (en esa línea podrá verse un día que basta la fe, que no son necesarios sacrificios de animales)”¹⁷², o sea que tantear también ha implicado expresar formas que superan y promueven otros valores pero conservando cierto grado de la estructura (el sistema sacrificial judío, y la relación con un Dios al que no hay que desobedecer porque se castiga el hacerlo), pero terminando con toda posibilidad de continuar con los sacrificios humanos.

El mito encierra contradicciones si lo que queremos es pensar que todo el conjunto del texto bíblico es palabra de Dios y que ello significa que no debería tener la más mínima incoherencia lógica, pero sí se reconoce como tanteo de la experiencia y desarrollo de ésta, la biblia es un camino de pensamiento humano elaborado y reelaborado donde continua y permanentemente se generan nuevas unidades de significado en apertura con lo trascendente, con lo cual es posible obtener una vivencia religiosa que supere valores destructivos promotores de sufrimiento (cosa que para Kierkegaard sería totalmente equivocada), pero que posibilitarían la construcción de valores y prácticas libres de violencia.

Por supuesto un hueco en este argumento estriba en que las Escrituras son un texto cerrado donde ya no es posible añadir nuevos elementos, la “historia sagrada” canónica no acepta nuevos aportes que

¹⁷¹ Se refiere al primer sacrificio de animales realizado posterior al diluvio y a la venganza de sangre por sangre cuya mención es inmediatamente anterior al pacto de alianza cuyo símbolo es el arco iris.

¹⁷² Pikaza, X.. (2005). *Violencia y religión en la historia de occidente*. Valencia: Tirant lo Blanch. p. 52.

cambiaran el significado, sino que son ejemplo para el futuro, entonces el tanteo de la experiencia está cerrado en cuanto a la posibilidad de añadir muestras nuevas a un tema en específico. Ahora la única opción que hay está en el campo de la interpretación, Pikaza por ejemplo, con el tanteo de la experiencia posibilita que otras partes de las Escrituras superen en valor a otros pasajes creando caminos de interpretación que lleven a un camino libre de violencia.

Huellas de esa transformación en el pensamiento es el texto atribuido a Jesús de Mateo 9,13 donde indica “misericordia quiero, que no sacrificio”¹⁷³, rompiendo con el sistema de sacrificios por culpas o también Oseas 6,6 “Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos”¹⁷⁴, pero efectivamente, la teología que intente abolir o cambiar el sistema sacrificial o por lo menos reinterpretar el sacrificio de Isaac de alguna forma que libere de la violencia, deberá priorizar los textos que posibiliten mirar a los otros pasajes como tanteos equivocados o por lo menos inexactos a la mejor forma de vivir la religión. Cosa que ya es posible avistar en los principios hermenéuticos Kantianos donde lo moral es la base para aceptar o rechazar los pasajes bíblicos.

Entonces podemos observar como la akedá puede ser interpretada como experiencia religiosa en general o también como experiencia de fe, sin embargo, me gustaría también mostrar sin entrar en contradicción con estos dos tipos de experiencia como puede mirarse desde lo que Pikaza llama la experiencia personal, donde ésta “pone en movimiento su vida en un proceso de búsqueda y creatividad auto-implicativa”¹⁷⁵, Abrahán es una persona que en su movimiento de hallar su propia forma de acercarse a su realidad, utiliza su espacio de libertad que de facto posee (en el plano interior para su comunicación con Dios y su disposición a la acción) y en el de la praxis para actuar (caminar 3 días a un lugar desconocido para él, llevar a Isaac, atarlo, levantar el cuchillo), expresándose por sí mismo, y determinándose desde sí mismo y, por último, hemos de distinguir que toda esa experiencia obtenida en el suceso narrado produce conocimiento fundamentalmente de sí mismo dado que esta vivencia no era para conocer un objeto sino que la auto-implicación es parte esencial de su experiencia. De esta manera, la experiencia personal se trasluce como un enfoque que puede abarcar todo tipo de campos, incluyendo el arte, la filosofía, la religión y hasta a los humanos que hacen ciencia porque el científico seguramente tiene procesos de búsqueda y autoimplicación puesto que no está circunscrito todo su ser en su labor científica, aunque también ahí.

El Génesis 22 es un buen ejemplo de como “la experiencia personal no transmite saberes objetivables sino actitudes, sustituyendo la neutralidad del científico por el testimonio del maestro comprometido en lo que enseña”¹⁷⁶, hasta las mismas actitudes sólo pueden ser expresadas de manera simbólica ya que no pueden ser expresadas de otra forma dado que la realidad a la cual refieren sólo puede conocerse participando de forma personal, por ejemplo, yo me acerco al texto y busco entender “todos” los posibles sentidos que puede encerrar un relato como este, la razón personal para estar auto-implicado en ello por lo cual el tema me fascina, es un camino por revelarse y clarificarse pero arraigado en la hondura de la interioridad, siempre interpretable dado que son símbolos y por eso mismo inagotable en su sentido.

¹⁷³ Anónimo. 2006. Mateo 9,13. En Biblia de Jerusalén.

¹⁷⁴ Anónimo. 2006. Oseas 6,6. En Biblia de Jerusalén.

¹⁷⁵ Pikaza, X. (1999). p. 49.

¹⁷⁶ Pikaza, X. (1999). p. 50.

Abrahán puede ser comprendido desde cada uno de los ángulos de la experiencia referidos, sin embargo, el pasaje también muestra algunos elementos que me permiten pensarla como una experiencia mística a pesar de que el relato es silente en cuanto a la descripción de lo experimentado en la interioridad por él. Considero necesario empezar por una definición de lo místico que nos ayude a empezar este abordaje: “Refiriéndonos en primer lugar a las místicas religiosas, característica común a los místicos de todas las tradiciones es que son personas que han «visto», han «oído», han «gustado», en una palabra, han entrado, frente a la realidad última: Dios, lo Divino, el Misterio —eje en torno al cual se organizan los diferentes elementos de los sistemas religiosos—, en esa relación ejercida, vivida, padecida, que resumimos como experiencia o relación experiencial. Dicho con otras palabras, dentro del sistema de creencias, ritos, prácticas morales, pertenencia institucional que constituye cada religión, el místico es alguien que ha entrado en contacto personal, vivido, con la realidad última a la que todas esas «piezas» del sistema remiten”¹⁷⁷. Así Abrahán tiene un contacto personal con Dios donde él es llamado y contesta “heme aquí”, el relato dice que esa comunicación es directa tal y como si fuera un diálogo entre dos personas, cosa que desde un fondo místico es tomado como tal, otro aspecto es el de “ejercido”, hay acciones que Abrahán realiza en función de su comunicación y para su relación con Dios. Por último, el otro elemento a destacar es el de “padecido” que incluye por supuesto en este caso, la idea de prueba y que aunque —como ya hemos resaltado en otro lugar—, no menciona abiertamente lo que Abrahán experimento como crisis, o lucha interior para decidir y actuar con diligencia a la akedá pero que está implícito en la palabra prueba y en que sea su hijo la res del holocausto.

También es de notar que el patriarca puede ser considerado místico porque el participa en la construcción de un modelo de relación y de experiencia con su Dios, Juan Martín Velasco lo dice así: “El místico se caracteriza, en primer lugar, por vivir personalmente y, en este sentido, experimentar el reconocimiento de esa Presencia de la que viven las religiones. En este sentido, el místico religioso es alguien que, nacido generalmente en una tradición y un sistema religioso, no se contenta con incorporar las noticias, el conocimiento que sobre el Misterio procuran los ritos y las instituciones de su propia religión, sino que rehace personal, experiencialmente, el proceso originario de toma de contacto personal con el Misterio que ha cristalizado en el sistema de mediaciones de la propia religión”¹⁷⁸. Igualmente, si pensamos que el patriarca fue una creación literaria de todos modos tendríamos que reconocer a este relato como un ejemplo de experiencia mística imaginada por el redactor que además queda encadenada de manera determinante al futuro del pueblo israelita.

Es evidente que el místico logra (o eso imagina, o eso parece a los ojos de los demás, es necesario dejar abierta esta cuestión), vivir algo que en la naturaleza de lo religioso no es accesible o evidente. La propia idea de tener fe implica reconocer que estamos en el terreno de lo indemostrable, que el contacto con lo divino en caso de suceder debe ser considerado un acontecimiento extraordinario puesto que no nos encontramos en lo ordinario que todos coincidimos en compartir y que sólo los carentes por un “mal” de alguna capacidad de percepción no pueden notar (por ejemplo un ciego que no puede identificar lo que de ordinario ven las personas con todos sus sentidos); sin embargo, “en

¹⁷⁷ Velasco, J.M.. (2003). p. 289.

¹⁷⁸ Velasco, J.M.. (2003). pp. 289-290.

todos los casos de experiencia mística el sujeto rompe con la forma de conciencia vigente en la vida ordinaria e inicia una nueva forma de ser. Las expresiones de esta ruptura son tan variadas como elocuentes. En unos contextos religiosos se hablará de conversión, como cambio radical de mente, de forma de vida y de vida a secas; en otros, de iluminación que supone la adquisición de un ojo o unos ojos nuevos; en otros, de nuevo nacimiento, de forma que los que han pasado por esa experiencia son los renacidos o los nacidos dos veces¹⁷⁹, tan es así que nuestro personaje escucha la orden de Dios y emigra de Babilonia, tiene comunicación muchas veces que no es necesario detallar, es un renacido, se llamaba Abram y renace como Abrahán, característica que comparte con Saráh que antes era Sarai, además de que no falta el midrash que resalte que para identificar el lugar para el sacrificio en el Monte Moriah tuvieron una visión que sólo Isaac y Abrahán distinguieron cosa que los sirvientes no pudieron experimentar mostrándose como poseedores de un don celestial.

Toda persona religiosa de cualquier tiempo y lugar piensa y siente a lo sagrado en cualquiera de sus formas culturales como algo preponderante con respecto a sí mismos, “se tratará, sobre todo, de la primacía ontológica y axiológica de la realidad divina con la que se ha entrado en contacto, que en algunos casos reduce el mundo ordinario a una sombra y conduce al anonadamiento del sujeto; y en otros hace reverberar la luz cegadora de la divinidad sobre el conjunto de la creación transfigurándola como su reflejo, su imagen y su símbolo. Así, en la presencia de Yahveh, Abraham y Job anonadados se perciben a sí mismos como «polvo y ceniza»¹⁸⁰, cosa que va ligada a la conciencia de finitud, ante el infinito en formas imaginables e inimaginables, el sujeto místico incluyendo nuestro personaje predilecto, se simbolizan como polvo de barro del que fueron creados los hombres y las mujeres y como ceniza, símbolo de lo que puede ser quemado, transformado en “nada” como le pasa a cualquier madera que de tener forma y consistencia la pierde desvaneciéndose, o como la carne que al morir se vuelve gusanos, dejando de ser lo que era, pasando a ser otra cosa a través de morir.

La riqueza del Génesis 22 aún no se acaba, también toca preguntarnos si es posible hallar rasgos de profetismo en el patriarca, pero a diferencia de la experiencia mística en que hemos intentado conservar las coincidencias en un plano general tratando de que Abrahán coincida con algunas otras místicas pertenecientes a muchas otras religiones del mundo, no buscando a su vez distinguir diferencias, aquí no es posible hacer lo mismo, porque aunque el rasgo profético no es exclusivo de las religiones del libro, si es diferente en cuanto al sentido que en las religiones antiguas tenía, además claro está, de la falta de espacio para abrir la atención sobre este campo interesantísimo por demás.

Como podemos observar con el transcurso de la investigación, Abrahán es una figura de autoridad que desde las distintas interpretaciones desemboca en diferentes resultados y propuestas, la pregunta central es sí nuestro relato contempla o incorpora de alguna manera características que permitan entender al patriarca como una figura profética que, como todos sabemos, es un papel de enorme importancia en las Escrituras para sus respectivas religiones y culturas. Para empezar debemos decir que profeta es aquel que habla por otro, identificándose con sus pensamientos e intenciones, un ejemplo muy clarificador lo tenemos en Éxodo 7,11 donde cuenta como Dios le dice a Moisés que él será Dios para el faraón y que Aarón será su profeta, de tal manera que Yahvé le dirá a Moisés que

¹⁷⁹ Velasco, J.M.. (2003). p. 294.

¹⁸⁰ Velasco, J.M.. (2003). pp. 298-299.

decir y Moisés se lo contará a Aarón para que a su vez él se lo diga al faraón. Así Aarón es el que habla por Moisés y su función fundamental no es repetir como grabadora lo dicho por el otro, sino transmitir su mensaje de la mejor manera posible mostrando las intenciones de Moisés que a su vez son las de Dios.

En el místico lo principal es la experiencia con Dios en la interioridad, es subjetiva, es Dios con una persona, en el profetismo éste es un intermediario, un mensajero, su misión es transmitir una misiva pero no sólo como texto escrito o palabra en voz, también “la vida del profeta es testimonial, incluso a veces es martirial, de ahí brota su fuerza de convicción”¹⁸¹, siendo precisamente en este punto donde la coincidencia con Abrahán es más clara, la prueba en cada una de sus partes puede entenderse como un testimonio profético mostrándose un nuevo sentido, el patriarca vive y actúa con fe y su relato es un ejemplo de fe, obedece a Dios y es un ejemplo de obediencia a Dios, su experiencia de la relación con Dios desde un fondo místico es base para desatar los acontecimientos (sin un Abrahán diciendo “heme aquí” no hay relato posible), pero el resultado de todo el relato es testimoniar y ser autoridad, que el patriarca “Padre del pueblo hebreo” lo haya hecho lo vuelve voz de Dios, transmisor de un mensaje.

El profeta a diferencia del místico está dirigido hacia afuera, hacia los otros, las escrituras aunque narran la experiencia del profeta con Dios como elemento necesario y preparatorio no buscan resaltar el elemento místico, sino que la función de la experiencia radica en transmitirla al pueblo, “el profeta es un traductor de Dios, por eso, más que hablar de su esencia, habla de su voluntad, de sus actitudes, sus proyectos”¹⁸², y con ello, se puede resaltar otro elemento adicional al de autoridad, el profeta es eminentemente alguien que desempeña una función política dado que busca dirigir o producir cambios en las instituciones afectando las condiciones generales de vida de todos.

Es importante resaltar que el profetismo es quien genera toda una teología de lucha por la justicia, la defensa de los pobres, la paz en un marco de justicia, sin embargo, si aceptamos a Abrahán como profeta tendríamos que aceptar su testimonio como un ejemplo sumamente riesgoso ya que es posible interpretar el Génesis 22 como un relato que lleva a un tipo de experiencia donde el humano establece una relación incondicional con un Dios bifronte al que se le debe obediencia tanto con su cara buena como con su rostro malo.

Era necesario mencionar el tema de lo político también intrincado en el relato dado que no está disociado del tema de la experiencia puesto que Abrahán muestra como la vivencia produce conducta, entre la percepción de la voz de Dios, su respuesta, su decisión de aceptar la solicitud o mandato (según el tipo de Dios y de experiencia con Él), su acción de buscar por tres días aquel lugar, su disposición y acción al sacrificio y su percepción de la voz del ángel como la celebración de la reiteración de la promesa divina, en todo momento hay una correlación entre experiencia y conducta siendo ésta la que termina convirtiendo el tema de la experiencia en un problema moral, ético y político.

¹⁸¹ Espinel, J.L.. (1990). Profetismo cristiano. 1990: San Esteban. p. 20.

¹⁸² Espinel, J.L.. (1990). p. 20.

Pero la experiencia profética de Abrahán es testimonial porque se asume que en general (algo que Kierkegaard tiene sobradamente claro), cualquier persona tiene porrosis o embotamiento refiriéndose a estar disminuido de la sensibilidad como falta de empatía, de percepción, no tener oídos para oír, no tener ojos para ver, no tener entendimiento para entender, si Dios habla, la porrosis no escucha. Otro problema de lo cual Abrahán es contraejemplo es la sklerokardia, la dureza de corazón (aunque escuche no quiere acatar), porque su disposición a la voluntad de Dios es presentada como ejemplar.

Y como podemos observar, si bien se habla de conducta, de obediencia, de acción, también las Escrituras muestran, creando y recreando una peculiar forma de experiencia desde la cual se entienden los textos bíblicos por un lado, y por otro, las personas aprendemos a experimentar de esa forma al interiorizar esas cualidades descritas en el relato. Entender a Abrahán desde un punto de vista bíblico implica proyectar en él algunas posibles notas de las crisis de otros, permítaseme un ejemplo: “si el profeta es generoso se dejará vencer por esa voz, aunque tenga que decir como Jeremías: «Tú me sedujiste y yo me dejé seducir, tú eras el fuerte y yo fui vencido. Ahora soy todo el día la irrisión, la burla de todo el mundo... Y, aunque me dije: ‘no me acordaré más de él, no volveré a hablar más en su nombre’ (su palabra), es dentro como un fuego abrasador, encerrado en mis huesos, y me he fatigado por soportarlo, pero no puedo» (Jer 20, 7-9)”¹⁸³. Si Abrahán se experimentara seducido por Dios, por su presencia, ello contiene por lo menos 3 elementos distintos, primero, su experiencia en su interioridad llena de notas de placer y sufrimiento, ambos intensos; segundo, una conducta testimonial acorde a la experiencia subjetiva y, tercera, una relación dolorosa con el entorno en una continua tensión entre seguir lo divino y la sociedad opositora a la misión profética, lo cual, evidentemente justifica su misión. La lógica es esta: si la sociedad no se opusiera a Dios desobedeciendo sus mandatos, Él no enviaría a su profeta y como resultado, encontramos a un profeta sometido a escarnio por el mundo, dividido en su interior por la necesidad de huir del dolor pero inundado de ese ‘fuego abrasador’ por seguir a Dios. Entonces, ¿cómo se explica esto en la experiencia profética y tal vez en la religiosa y en la mística?, el profeta simpatiza con el pathos divino, se comunica con su conciencia, en ese sentido, si Dios sufre por su pueblo, el profeta también experimenta aquello aunque no sin riesgo de porrosis o de sklerokardia, claro está, pero a su vez, el mito construye un tipo de profeta que al estar en medio trata de interceder por el pueblo ante Dios, (no hay que olvidar que lo que está en riesgo con el sacrificio de Isaac es precisamente la genealogía futura, donde Abrahán tiene la misión y promesa de ser padre de muchos y de esa forma es vehículo e intermediario entre la voluntad de Dios y el futuro, a diferencia de los demás profetas que median entre Dios y el pueblo); pero a su vez mantiene una relación basada en el pathos divino expresada en una especie de fusión con su voluntad.

Vivir en la simpatía con Dios, o sufrir con Dios o vivir en el pathos divino tiene la peculiaridad de que “la vocación profética afecta a toda la existencia, vertebrada la vida, rodea como foso, es una consagración. André Neher cree que la alteración es otro elemento constitutivo de lo profético”¹⁸⁴, en Abrahán por ejemplo está el cambiar de tierra y desterrarse, el matar a su hijo que, de haberse realizado cambiaría el futuro, en fin, “el espíritu de Yahvé se apoderará de ti y te transformará en otro hombre (1Sam 10,6)”¹⁸⁵ de tal manera que alteración significa que pueden cambiar en un instante las

¹⁸³ Espinel, J.L.. (1990). p. 23.

¹⁸⁴ Espinel, J.L.. (1990). p. 27.

¹⁸⁵ Espinel, J.L.. (1990). p. 28.

condiciones externas de vida o las internas que desemboquen en un cambio en lo externo pero siempre de forma drástica con connotaciones claras de sufrimiento según Kierkegaard por ejemplo y muchos otros.

Cabe señalar que André Neher a pesar de proponer la alteración como característica del ser profeta, no considera que Abrahán esté sufriendo, es más, él llama a Abrahán el profeta de la certidumbre, le cito completo: “en Moisés hay una experiencia nueva que lo caracteriza, y que Abraham no había conocido. Esta experiencia introduce en el profetismo bíblico un elemento de importancia capital: Moisés tiene que vivir el sufrimiento de la vocación profética. Abraham acepta todos los ofrecimientos divinos con la misma cordialidad: la llamada, la salida de su patria, la confianza, la lucha y hasta la prueba. Abraham cree en Dios. Incluso cuando las órdenes divinas le llevan a sacrificar a su propio hijo, no vacila porque de las dos cosas escoge una: o bien la orden de Dios es justa y tiene que ser ejecutada, o es solamente una prueba y entonces Dios manifestará su justicia. Abraham no sospecha que Dios pueda estar equivocado o que sea capaz de cometer una injusticia. Su fe es absoluta. Es el profeta de la certidumbre”¹⁸⁶. Me es imposible aceptar que clasificar a Abrahán como el profeta de la certidumbre signifique que la prueba carece de experiencia de sufrimiento implícita, porque ello implica que la presencia de Dios le libera de toda importancia y significado de todo otro valor, Kierkegaard por esta razón menciona que aunque Dios le detiene, Abrahán sabe en su corazón que él le sacrificó, y que aun sin arrepentirse porque resultó estar en lo correcto al obedecer a Dios, él tiene ese dolor permanente por estar dispuesto a matar a su hijo.

Adicionalmente, ¿es posible decir de un humano que tiene fe absoluta?, ¿es posible imaginar una persona en términos de realidad que supere la finitud de manera absoluta?, seguramente ese es el privilegio del mito, presentar un estado como verosímil sí, pero en realidad inalcanzable, además de inverificable.

Neher observa algo importante en la naturaleza de la experiencia profética: “la Biblia admite como una cosa lógica, como una consecuencia natural de la estructura del mundo, el diálogo entre lo divino y lo humano. No a todos los hombres se ofrece la palabra, pero siempre se les ofrece a algunos. Estos individuos llamados a la intimidad divina, son precisamente los profetas”, de esta manera ellos se convierten en la voz de Dios, lo cual lleva implícita la idea de exclusividad, no todo mundo puede comunicar un mensaje, para ello hay que ser elegido por Dios, criterio que en Abrahán por sí lo define como profeta.

Pero en este momento del texto ya no importa resaltar alguna postura de tipo kantiano en cuanto a negar la posibilidad de la comunicación con lo divino o viceversa, de lo divino con lo humano ya sean elegidos o no, sino mostrar que el tipo de experiencia presentada en las Escrituras por parte de los profetas es “El pathos ... un poder de la vida emocional que se justifica por completo, una parte esencial del contenido de la racionalidad y del libre albedrío”¹⁸⁷ que como ya dijimos no tiene como contenido exclusivo el sufrimiento, por ello André Neher al haber silencio en Abrahán se permite pensar que no hay sufrimiento como sí lo hay descrito en Moisés, pero ello no significa que no haya

¹⁸⁶ Neher, A.. (1975). La esencia del Profetismo. Salamanca: Sígueme. p. 160.

¹⁸⁷ Heschel, A. J.. 1973. Simpatía y fenomenología. En Los Profetas (3, 343) Buenos Aires: Paidós. p. 343.

pathos puesto que para el profeta y también para el místico (por lo menos en las religiones del libro) es la fuerza vital de su existencia.¹⁸⁸

Se puede decir como generalidad en la vida descrita en los textos bíblicos que la experiencia de los profetas está enmarcada en una correlación entre la interioridad y la praxis donde “sólo la acción aliviará la tensión entre Dios y el hombre. Tanto el pathos como la simpatía son, desde la perspectiva de la situación total, más bien demandas que realizaciones. La simpatía profética no es ningún deleite;... no es una meta, sino un sentimiento de desafío, un compromiso, un estado de tensión, consternación y desaliento”¹⁸⁹. El homo sympathetikos como Heschel llama a los profetas, es el cual además de estar abierto a percibir a Dios, lo cual ya es una labor subjetiva muy singular, está dispuesto a la acción. Abrahán según el relato, asume y realiza un conjunto de acciones y sólo a través de las acciones descritas es como obtiene el reconocimiento por parte de Dios que corona el fin de la hazaña, pero, entonces podemos preguntarnos ¿qué Dios no sabe de antemano cual es la respuesta de Abrahán?, se supone que sí, pero lo que es posible distinguir es que todo el relato muestra la experiencia -incluyendo la interioridad-, de la acción humana ante Dios, es decir, lo que importa relatar no es principalmente lo hecho por Dios, sino lo hecho por Abrahán con muchas finalidades, seguramente, idealizar la relación con Dios, adoctrinar, y por supuesto, la sustitución de la víctima sacrificial u otro de los motivos ya expuestos.

La relación de Abrahán con Dios es el trato con una Persona, que puede abarcar las ideas de racional y con conciencia de sí mismo y por lo tanto de su singularidad como también alguien que ejerce su voz y su libertad, o como la de alguien con derechos y obligaciones ante los otros y ante sí mismo, así, “la simpatía es un estado en el cual una persona está abierta a la presencia de otra. Es un sentimiento que siente el sentimiento ante el cual reacciona: lo opuesto a la soledad emocional. En la profecía simpática el hombre está abierto a la presencia y emoción del Sujeto trascendente. Lleva en sí mismo la conciencia de lo que le está sucediendo a Dios”¹⁹⁰. Si imaginamos a Abrahán buscando con empatía, entonces diríamos que buscamos sentir lo que vivió él, no podemos simpatizar porque no estamos con él, el profeta simpatiza con el pathos divino, se funde con Él.

Entonces en la prueba de Isaac diríamos que Abrahán y Dios están experimentando la situación en fusión simpática dado que el patriarca estaría sintiendo la presencia y emoción de Dios que en este caso la adquiriría si se puede usar un término como este, al solicitarle que le ofrezca su hijo en holocausto y a su vez Dios sufriendo con él la prueba.

Cabe señalar que decir que Abrahán sufrió es una interpretación muy lógica y evidente pero interpretación al cabo, puesto que el relato no menciona absolutamente ningún sentimiento del personaje, decir que no sufrió implica también interpretar el silencio como una negación del sufrimiento, entonces lo que sí podemos decir de manera concluyente es que el redactor sólo resalta la acción indicando que los actos son los que dicen, la experiencia interna es íntima y ese silencio significa que ésta se da por sentado, o porque es irrelevante ya que hacer es lo digno de contar.

¹⁸⁸ Hay que aclarar que no estamos describiendo el cambio en el uso de pathos en todos sus significados y usos por distintos autores y épocas incluyendo el de sufrimiento y el de enfermedad.

¹⁸⁹ Heschel, A. J. 1973. p. 13.

¹⁹⁰ Heschel, A. J. 1973. p. 13.

Importa mucho disertar sobre el posible sufrimiento en la prueba porque vale la pena preguntarse si la relación con Dios es para sentir dolor pensando que el generador de dolor o aflicción en este caso sea el mismísimo Dios, o por el contrario, podamos encontrar que el significado de sufrimiento tenga connotaciones más amplias que el de dolor, cosa que puede ayudarnos a profundizar más en detalle.

Herbert Fingarette explica como “suffer” contiene las etimologías latinas de sub, (bajo) y de ferre (padecer), que a su vez contiene significados de soportar y aguantar pero un segundo grupo son las palabras de tolerar y permitir. Los primeros significados sí están claramente asociados a la aflicción pero los segundos, no. Si nos quedamos sólo con los primeros significados tendríamos que reconocer que sufrir siempre significa dolor o aflicción, pero en los segundos no es así, Fingarette expone que el segundo uso de tolerar, permitir, como sinónimos de sufrir tiene un uso muy antiguo que en los lenguajes modernos está desapareciendo por desuso y por la clara presunción moderna de que pathos, sufrir, sólo significan aflicción.

Un ejemplo esclarecedor del término padecer es la “paciencia” que tiene el mismo origen etimológico ya que padecer es sinónimo desde su origen latino con sufrir, es el del “paciente Job”, que desde la interpretación ordinaria y para quien no ha leído el libro de Job significaría que aguantó calladamente todo tipo de infortunios, que no manifestó conmoción ante los acontecimientos terribles que le acaecieron, “pero Job no era manso, ni deferente, ni callado; no era paciente, en el uso popular moderno. Todo lo contrario, vocifera y brama, página tras página, haciendo difícilmente una pausa, hasta el último momento en que es anonadado por la Voz de la Tormenta. Sin embargo fue paciente, en el sentido de que sufrió. Soportó y rehusó mentir, se mantuvo firme en la verdad que vislumbró. Y por eso abrió el camino a la Verdad última que habría de ser revelada; al contrario de sus amigos, quienes lo invitaban a sobreponer sus dogmas teológicos y morales a la realidad que tenía enfrente”¹⁹¹, entonces la paciencia de Job puede y debe ser entendida como alguien que soporta sin interferir dado que no tiene control más que sobre sí mismo, acepta su aflicción pero además reflexiona sobre su significado e impone una forma de entender su condición en la cual hasta se puede entrever una contradicción con la ley de la retribución establecida por Dios con Noé, dado que él no ha hecho nada que merezca esos castigos (esa es la discusión principal del texto) y que podemos interpretar hasta como una incoherencia en Dios mismo.

Job es paciente porque básicamente es “aquel sobre el que se actúa”¹⁹², es pasivo en ese sentido, de tal forma que Abrahán como personaje también discute con Dios como en el caso de Sodoma pero es pasivo para fluir en el pathos divino como lo hacen –o se supone que lo hacen-, los profetas y los místicos y los religiosos con sus propias circunstancias de vida. De esta manera habremos de decir que Abrahán sufre en tanto dolor y aflicción por tener que sacrificar a su hijo, por saber que en su interior ya lo sacrificó, y además padece en el sentido de no interferir con la voluntad de Dios cuya experiencia no debe ser descrita como dolor, ni siquiera como resignación, sino tal vez como anonadamiento de manera parecida a Job con la Voz de la Tormenta cuya presencia de Dios aporta en sí misma su bálsamo.

¹⁹¹ Fingarette, H.. (1996). El sufrimiento. En Religión y sufrimiento(13). México: UNAM. p. 13.

¹⁹² Fingarette, H.. (1996). P. 13.

Hay otro elemento en nuestros personajes que también es un componente de la experiencia: el silencio, este se manifiesta en Dios antes de su llamado, también durante los 3 días de traslado al Monte Moriah y hasta el momento de detener el sacrificio, posteriormente no vuelve a manifestarse directamente con él, aunque habría que distinguir que en Génesis 24 se narra cómo Abrahán misteriosamente manda a un criado para que vaya a su tierra a buscar a una mujer para Isaac, apareciendo entonces Rebeca, cosa que mostraría que Dios habla con los sucesos de la existencia para el que pudiera interpretarlos adecuadamente debiendo ser entendido esto como uno de los lenguajes silentes de Dios.

La simpatía en Abrahán siendo una cuestión relacional tiene otro cariz asociado al silencio debido a que éste significa ausencia de Dios, carencia de su presencia, a fin de cuentas, la cotidianidad de la vida. Nos dice Esther Cohen que aunque se le pida todo el tiempo su intervención, “Dios no escucha y no mira, calla para dar lugar a eso que podría llamarse la libertad del hombre”¹⁹³, obviamente, si Dios se manifestara, sería difícil elegir algo distinto a lo que Dios quisiera, su silencio abre la posibilidad de desobedecerle, su pequeña ausencia en el Edén da espacio para la serpiente, Eva, Adán, el pecado original tal y como Isabel Cabrera resalta la desobediencia en torno a la salida del paraíso en *El lado oscuro de Dios*.

No hay que olvidar que Kierkegaard nos dice que la angustia es la forma de relacionarse el alma y cuerpo con el espíritu, la experiencia ante el silencio de Dios es la angustia, cualquiera sentiría angustia ante la pregunta ¿qué quiere Dios de mí?, Abrahán ya sabe lo que Dios quiere de él, que le ofrezca su hijo en holocausto, el relato demuestra que la angustia es ante la voz del espíritu y ante su silencio.

Por ejemplo, se puede decir que una experiencia común en los profetas como ya vimos, es la consternación y el desaliento, sentimientos acaecidos ante la presencia de Yahvé y ante su silencio que bien puede pensarse corresponden a la familia de la angustia, “el silencio podría decirse, es uno de los actores principales del acontecer bíblico”¹⁹⁴, según la evidencia que el mito nos muestra, son muchas las llamadas de auxilio, pocas las veces que Dios contesta de manera directa porque siempre es posible aducir que Dios contesta siempre con la vida, en la vida y hasta con la muerte.

Es evidente que la Biblia presenta el silencio no como ausencia de Dios, sino como una especie de “distancia” en la interacción entre Él y la humanidad, el silencio no lo entiende como el fenómeno evidente de la inexistencia de Dios y su voz o manifestaciones de su presencia como construcciones míticas, en el mundo bíblico cuando Él quiere algo, lo indica y así el mito lo relata, pero el silencio no sólo es un misterio en Dios, también en los personajes bíblicos, “algunos protagonistas de estas historias de tristezas y lamentaciones se enfrentan a Dios con la cabeza baja, como Abraham, quien acepta el mandato de la voz con el silencio de su filicidio. Otros como Job, exigen un cara a cara, una respuesta sonora que dé cuenta del dolor y el fracaso; Job se enfrenta a Dios, no con el silencio de un padre decidido a matar al único hijo, sino con la dignidad, aunque desesperada, de quien se sabe inútil

¹⁹³ Cohen, E. (1996). *El silencio de Dios*. En *Religión y sufrimiento* (13). México: UNAM. p. 77.

¹⁹⁴ Cohen, E. (1996). p. 77.

e impotente, pero cuya palabra exige ser dicha”¹⁹⁵. Es un misterio de la construcción del relato como Abrahán en cuanto a Sodoma discute con Dios mismo sobre la pertinencia de destruirlos y no discute sobre la orden de filicidio, el texto bíblico da muestras -por demás interesantes-, de discusiones con Dios y hasta de oposiciones abiertas a su voluntad, pero a su vez, contiene textos que expresan una total e “infinita” sumisión a Él, no por nada el Islam siendo el movimiento más joven adopta el título de sumisión a Dios para definir desde ahí a sus adeptos.

A nivel moral el silencio es acción, aunque la inacción sea una forma más de actuar dejando de esa forma de ser silencio, pero a nivel experiencia, el silencio de Dios es angustia, desolación, “noche oscura del alma”, “Padre mío, ¿por qué me has abandonado?”, “el texto bíblico utiliza la raíz *damá*, para relacionar la noción de silencio y la de muerte. La Biblia hace uso del término *dumá*, derivado de *damá*, para designar la morada de los muertos... Es así como el oscuro silencio una a la muerte y al lenguaje; enmudeciendo, Dios da entrada al sufrimiento”¹⁹⁶, y es que el silencio entre las personas puede significar muerte de la relación siendo éstas del tipo que sean, pero la mudez se vive como ausencia, no de la naturaleza o el mundo, sino de Él con Abrahán en este caso.

Kierkegaard dando por hecho que la única posible relación es con el Dios silente, habla por eso del salto de fe, porque la condición estable y cuasi permanente –sólo interrumpida en el mito-, es el mutis de Dios, el Deus absconditus. De instante en instante lo que todo ser humano tiene, es esa relación con el silencio, Abrahán, los profetas y los místicos, son excepciones a la regla en cuanto que refieren que mantuvieron comunicación con Dios, pero aún en ellos, su interacción no es permanente, es ocasional, es más, hasta podemos decir que la mayoría de las veces –salvo excepciones en el mito en que su epifanía es en dos o más-, Dios es voz para uno y silencio para otros, de tal manera que el Deus absconditus es realmente la forma fundamental de manifestación de la existencia divina.

Muchas veces he escuchado, yo mismo lo he dicho tantas veces, el Deus absconditus está demasiado absconditus, el mito como la música es el sonido y el silencio, es la manifestación divina en sus distintas formas y también el pueblo hebreo esperando 400 años a que Dios los saqué de Egipto, es Dios solicitando la prueba a Abrahán y su silencio durante 3 días, es la plegaria de auxilio como la petición de venganza a veces entendida en términos de retribución en justicia (si pudiera satisfacer ello la idea de justicia), y la masacre sin sentido, es decir, injustificable por orden de Yahvé.

Pero este contacto con Dios como lo sostiene Kierkegaard sólo puede darse en la subjetividad, Martin Buber nos dice que “la comunicación religiosa de un contenido del ser tiene lugar en la paradoja. No es una afirmación demostrable..., sino un apuntar al escondido dominio del hombre oyente en sí mismo y a aquello que ha de ser experimentado allí y sólo allí”¹⁹⁷, podemos decir que Abrahán está solo en el relato no sólo porque no menciona que alguien estuviera presente, sino porque esta comunicación no tanto es sólo para él, sino en él, la comunicación con Dios es la soledad ante los otros siendo estos cualquier otro en el mundo que no sea Él.

¹⁹⁵ Cohen, E. (1996). p. 77.

¹⁹⁶ Cohen, E. (1996). p. 79.

¹⁹⁷ Buber, M.. (1984). El eclipse de Dios. Buenos Aires: Nueva Visión. p. 42.

Buber interesado en distinguir los ángulos posibles que se pueden tener desde lo religioso y lo filosófico como sus diferencias menciona una característica notable para pensar a Abrahán, “en la realidad religiosa, la persona se ha concentrado en un todo, pues sólo como ser unificado es capaz de vivir religiosamente. En esta totalidad está incluido también, como es natural, el pensamiento como provincia autónoma, mas provincia que ya no se esfuerza por lograr una autonomía absoluta”¹⁹⁸, el patriarca de nuestro relato muestra una unificación entre interioridad y conducta, podemos considerar que hay coherencia entre estos dos ámbitos, sin embargo, en cuanto al pensamiento sabemos muy poco, sólo le contesta a su hijo “Dios proveerá”, contestándole a Isaac su pregunta, cosa que en términos de experiencia y de contexto lleva a suponer que Abrahán evade dar la respuesta directa de ‘tú eres la víctima de sacrificio’, cosa obvia acaso, si pensamos que para Abrahán no le es fácil matarlo dado que es una prueba y además porque seguramente habría de agregarse la posible resistencia de Isaac al enterarse, sin olvidar la cuestión de lo difícil de mirar a la cara a un hijo y decirle ello.

El relato es un ejemplo notable de como la persona religiosa es movilizada en su totalidad, a pesar de que esa completitud contenga preferencia de partes de sí mismo sobre otras, en este caso acatar la voluntad de Dios en oposición al amor y vida de su hijo. En términos de experiencia, me viene a la memoria lo que ya citamos sobre André Neher en cuanto que Abrahán asume que la petición de Dios es justa seguramente porque sólo Dios sabe lo que es justo en sentido absoluto, o porque lo está probando para ver si obedece, si él piensa así, entonces actúa en una conformidad interior con su actuar, esto a pesar de que de todos modos (en contra de Neher), sienta dolor por tener que elegir matar a su hijo y él subordine todo en sí mismo a la voluntad de Dios.

Sin embargo en esta especie de coherencia entre interior y acción en Abrahán, el peso de la prueba implica pensar que cualquiera incluyéndole, quedaría fragmentado, es decir, la persona sentiría que hay una parte de sí mismo que no puede integrar porque decidir matar a su hijo es quedar sin futuro, sin vínculo afectivo y sin poder validar ante los otros la razón de su acto, lo cual parece ser parte de la prueba. En esas condiciones el patriarca actúa en totalidad pero fragmentado porque permanece su deseo de que Isaac viva y de que no tuviera que matarle.

Seguramente Buber estaría en desacuerdo conmigo con este aspecto de un Abrahán que actúa en su totalidad de manera coherente pero con un interior fragmentado, porque el religioso es un ser unificado como ya le citamos, no obstante prefiero pensar que precisamente la naturaleza de la prueba, o de la elaboración del relato, consiste en mostrar que, a pesar de lo fragmentado que se pueda estar, Dios está por encima de todo y de todos, aun así no me es posible imaginar un Abrahán que no sufra al atar a su hijo, al levantar el cuchillo, y al imaginar lo que sigue...

En cambio yo, con intenciones de aprender a filosofar, totalizo a través de lo que puedo pensar pero sin unificar el sentir me diría Buber y por ello, no me es posible imaginar que además de totalidad en el sentido referido, hay unificación en Abrahán y que ello significa un patriarca tipo André Neher que no duda, permaneciendo con certidumbre completamente integrado y unificado en sí mismo. Empero aquí nos topamos con un problema, Dios es el Deus absconditus, si mantenemos esto presente no podemos aceptar la simple y directa idea de un “Abrahán, Abrahán” y él contestando “heme aquí”

¹⁹⁸ Buber, M.. (1984). p. 43.

significa una comunicación equivalente a la de dos personas que emiten sonido y perciben sonido, fenómeno material, con la materia, en la materia, por la materia, para la materia, no, en este caso el infinito se comunica con lo finito y por eso Buber nos comenta que toda comunicación de este tipo es paradójica, sin duda si estamos de acuerdo con él, si no lo estamos, toda comunicación con Dios es contradictoria porque se opone a la lógica (desde cierto grupo de ideas, por supuesto), y a lo posible diría Kant.

Con todo, Buber trae una discusión muy relevante con Sartre que nos lleva directamente al Dios silente sobre la frase del segundo que dice: “no existe otro universo sino un universo, el universo de la subjetividad humana”¹⁹⁹, Buber presenta la idea de que la perseverancia de la necesidad religiosa es inherente a la existencia humana y que ésta trasciende a lo otro siendo éste cualquier otro de este mundo, sino Otro, indefinible e insondable, no el “Otro” para Sartre en el sentido del que “me mira”, que establece una relación de objeto a objeto porque el sujeto-objeto entre las personas se vuelve objeto a objeto en cuanto “nos miramos”, en oposición a esto, Buber propone la relación recíproca de Yo y Tú donde cualquier empírico como él dice, ocupa el lugar de Yo o en su defecto el de un Ello pero no el de un Tú porque ese lugar lo tiene el Otro absoluto, indefinible e insondable el cual jamás puede volverse un Ello porque jamás puede ser objeto para el Yo, por eso sólo es posible la relación Yo y Tú, “no puedo establecer con Él otra relación que la de un Yo respecto a su eterno Tú, la del Tú respecto a su eterno Yo”²⁰⁰, y si no es posible vivir en la experiencia de esa relación, ello no demuestra –según Buber-, que Dios no existe porque no es más que silencio (como Sartre diría), sino la conciencia de que la relación Yo y Tú está dada en el silencio de Dios.

Entonces, en pocas palabras no es posible saber exactamente como es la famosa comunicación de Dios con Abrahán, puesto que el mito no tiene otra forma de expresar la información dado que toda comunicación en la Biblia es para una especie de elegido por Dios y no por una especie de capacidad desarrollada donde se pueda llegar a cultivar la habilidad de “ver u oír” lo espiritual, cosa por cierto distinta desde el punto de vista de toda gnosis que precisamente se centra en la posibilidad de adquirir y generar gnosis. Desde éste segundo enfoque, Buber se equivocaría al decir que Dios es silente puesto que es silente para el que no tiene oídos para oír, y ojos para ver. Por otro lado, siempre he pensado que todo texto sagrado que habla de comunicación con Dios de arriba para abajo o viceversa, de entrada ya está tratando el tema como gnosis (porque lo divino deja de ser silente) aunque ciertamente esto choca notoriamente con la idea de fe y la general evidencia cuasi empírica del silencio de Dios, o lo Sagrado, etc. Un ejemplo en relación a este asunto se encuentra en los midrashim donde Abrahán e Isaac son capaces de ver el Monte Moriah a partir de ver una nube que es invisible para los demás acompañantes que distingue a los patriarcas como los que ‘ven’ y a los demás como ‘pueblo de asnos’ que no pueden ‘ver’.

De esta manera si planteamos la idea del Deus absconditus tenemos que asumir que los textos bíblicos son expresiones simbólicas y por lo tanto no literales de la comunicación con Dios, lo cual nos lleva a aclarar que desde esta óptica Abrahán se siente solicitado y se asume dispuesto a la acción (y a que acción), también es nuevamente el Dios silente quien le detiene y quien le ratifica la promesa pero

¹⁹⁹ Buber, M.. (1984). p. 62.

²⁰⁰ Buber, M.. (1984). p. 63.

que Él no ocupa palabras que Abrahán no escucha por sus oídos sin olvidar que la interioridad desde este enfoque es más que los procesos mentales por lo cual no sería posible pensar la percepción del llamado de Dios como un fenómeno de percepción psíquico, ni tampoco como el resultado de una operación al interior del sujeto (Abrahán), solo en sí mismo sin ser provocada por la 'voz' de alguien (Dios), así, la experiencia no es un contenido mental de imágenes, sonidos, sensaciones corporales, sino el sentido, es decir, Abrahán tendría que decir (tratando de describir o describirse a sí mismo lo que le sucede) algo así como "siento la necesidad de ofrecer en holocausto a mi hijo porque Dios me lo está pidiendo", pero un patriarca de esta época inevitablemente se preguntaría ¿y cómo sabes que Dios te lo está pidiendo?, 'apareció en mí la necesidad de hacerlo y veo que ésta necesidad no es mía, pero no sé cómo, pero lo siento'. Por eso decía anteriormente que Abrahán expresa la intencionalidad de Dios.

Los judíos ya en los midrashim se preguntan si él dudó de que fuera Dios el que le pedía el sacrificio, y también se cuestionaron el dudar del sentido de hacerlo como una voz diabólica que pretendería invalidar la aceptación por parte de Abrahán, esto lo comento para aquellos que creen que un texto como el Génesis 22 está elaborado para gentes de todos los tiempos y lugares sin el más mínimo sentido crítico; más bien, lo que sí se ha hecho es cuestionarse con los elementos críticos e históricos posibles dentro de un contexto dado.

7. El sentimiento de absoluta dependencia

Abordar el tema de la experiencia es el prelude para aspirar a tratar el tema de lo moral y lo ético puesto que en la praxis se junta todo, por ello ha sido necesario postergar todo lo ligado a ello junto con el hecho de que siempre he pensado que toda acción moral e inmoral, ética o no ética que generaliza lo humano niega lo singular y contingente de los contextos y olvida la experiencia como elemento necesario para entender, explicar, justificar y/o condenar una conducta específica.

Isabel Cabrera dice que para ella, Abrahán “es paradigma de una actitud específicamente religiosa: la entrega incondicional a lo sagrado, la unión con Dios que exige la aniquilación de la propia individualidad”²⁰¹, si adoptamos este concepto debemos asumir que lo religioso tiene un componente que podemos llamarlo extremo, porque posee la característica de llevar al límite al sujeto religioso, sin embargo, habría de resaltarse que con esto no se pretende indicar que lo no extremo, lo cotidiano, no sea religioso, sino sólo que es posible que la religión nos lleve a la ruptura de lo cotidiano.

Ahora, podemos reconocer que la definición anterior queda ‘al dedillo’ con respecto a ‘nuestro texto’, Abrahán como individuo ama a su hijo, o por lo menos aspira a un futuro a través de él como su descendencia, suponemos que la creencia en su Dios excluye los sacrificios humanos (cosa no segura como ya tratamos), el relato anterior muestra a un patriarca mortificado por no poder tener un hijo heredero en Sara tanto que embaraza a Agar detalle que muestra la importancia de tener un vástago para “nuestro personaje”, de tal manera que aniquilar su individualidad implica perder o arriesgarse a perder lo más valioso para él en aras de algo aún más apreciable: la entrega incondicional a lo sagrado.

Pero algunas personas podrían referir que ¿cómo es posible opinar sobre aquello que no se ha vivido con cierto grado de similitud? o también sobre ¿cómo es posible entender algo en lo que no se cree o se duda en creer?, aquí entramos a tratar el texto desde distintas miradas tratando de ‘situarnos desde el lugar de esa mirada’, porque esta investigación no es más que el intento de ejercicio de la empatía y la simpatía con todos esos ángulos, Isabel Cabrera hace una reflexión maravillosa sobre esto: “La fe no es necesaria para entender a Abraham. La fe nos hace dar el último paso; lo importante ya no será entender a Abraham a partir de una cierta concepción de Dios, sino acercarnos a Dios a través de la experiencia de Abraham. De cualquier manera, lo cierto es que nadie queda indiferente ante la piedad de Abraham; su santidad o su locura nos inquietan o nos repugnan. Como dice Kierkegaard, nos acercamos a Abraham con horror religiosus”²⁰², tratamos de comprender al semejante como semejante en un criterio de universalidad, es decir, aspirando a encontrar aspectos que estén contenidos en muchas otras experiencias religiosas humanas y también de ser posible, con los desacuerdos alrededor del tipo de vivencia que el texto como tal propone o posibilita.

La experiencia religiosa está asociada indisolublemente a todo tipo de prácticas religiosas, no es posible pensar una religión que no tenga rituales de algún tipo, de manera general podemos decir que los ritos establecidos como formas de expresión de una religión son los sacrificios y la oración, el

²⁰¹ Isabel Cabrera, I. (1998). p. 34.

²⁰² Cabrera, I. (1998). p. 35.

sacrificio es más colectivo, más grupal y la oración es más introspectiva, de manera general en la oración podríamos incluir hasta la meditación a pesar de los distintos contextos a que pertenecen. Son la oración y el sacrificio “formas de comunicación con la divinidad”, lo pongo entre comillas por qué darlo por hecho sin comillas es ir demasiado lejos, dar por cierto que existe la divinidad, que es posible comunicarse con ella, que es verdadera la relación con ella y bueno, no es posible asegurarlo, aunque por supuesto, la fenomenología ya nos enseñó que en todo es posible encontrar la intencionalidad y por lo tanto, como ya mencionamos, todo tipo de prácticas religiosas preestablecen la posibilidad de contacto.

Royden Keith Yerkes argumenta una cuestión fundamental en torno al trasfondo de la oración y los sacrificios como formas de comunicación: “lo que el hombre obtenga de esta comunicación (si el perdón, la asistencia divina o el conocimiento de la voluntad de Dios) es un aspecto secundario de estas expresiones. Lo primero, lo más esencial, es la entrega que se expresa por estos medios. Sacrificio y oración son formas mediante las cuales el hombre se acerca a Dios, reconociendo su «estado de criatura» a merced de Dios, y expresan su absoluta dependencia”.²⁰³ Si esto es cierto, el sacrificio está sostenido y creado por la experiencia de absoluta dependencia, estar en las manos de Dios o de los dioses, según sea el caso, como un infante en estado de completa dependencia para atender sus necesidades y esto no significa una convicción de discapacidad ante la vida, sino más bien de finitud. Discapacidad significa no poder hacer aquello que sólo “yo” puedo realizar en condiciones de normalidad, finitud significa que estoy en el límite de lo que a mí me toca o es posible hacer, para lo demás necesito ayuda divina porque hasta ahí no me es posible “llegar”.

La experiencia humana (y no me refiero a condición humana aunque no lo excluye) es fundamental para entender esto, “el hombre apela a Dios porque no se basta a sí mismo, ni para obtener el perdón, ni para conocer el futuro, ni para manejar el contorno a su favor. Cualquiera de estas demandas supone ya el reconocimiento de la insuficiencia. Por ello, el sacrificio es en general, independientemente de su intención específica, un acto de sumisión frente a lo sagrado”.²⁰⁴ Es evidente que para Abrahán lo único que bastó es que Yahvé lo pida para obedecerle, por supuesto que el patriarca es una muestra perfecta de sumisión ante lo sagrado. Es necesario recordar el significado de muslim, ya que es el título con el cual el Islam denomina a un creyente, un sumiso ante la voluntad de Alá, así, no hay nada más importante que hacer su voluntad.

Sólo debemos aclarar que colocar en el sentimiento de absoluta dependencia todo el motor sacrificial y la prácticas religiosas en general no parece suficiente para explicar el funcionamiento que los ritos cumplen ya que por ejemplo en nuestro caso, Abrahán actúa sólo, en secreto, sin el aval de nadie más (aunque hay algunos midrashim que presentan a Isaac dispuesto al sacrificio), en todo caso, si él tiene el sentimiento de absoluta dependencia sólo él lo sabe dado que si fuera muy común ello, ¿por qué actuaría en secreto?, en pocas palabras, los sentimientos no son razón suficiente para el establecimiento de ritos colectivos que requieren todo un engranaje social, aunque es de reconocer que esta idea bien explica la relación de Abrahán con Dios.

²⁰³ Cabrera, I. (1998). p. 61.

²⁰⁴ Cabrera, I. (1998). p. 61.

Únicamente requerimos aclarar algunos aspectos asociados al sentimiento de absoluta dependencia como una de las formas (no la única) de rendición ante lo sagrado, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher desarrollador de esta idea busca encontrar un motor de lo religioso que superara los límites en los que se encontraban las religiones cristianas básicamente con dos aspectos, en torno al primero, Dios y la experiencia que se pueda tener de Él no puede terminar y sujetarse a lo racional y, segundo, Dios y con ello el campo de lo religioso, se encuentra más allá del imperativo moral elaborado por el humano autónomo, es decir, lo religioso puede discordar de lo moral porque Dios está más allá de lo racional y de lo moral. Pero Schleiermacher no dice que haya que situarse en lo irracional (lo no pensable), ni en lo arbitrario (que no puede volverse normas de conducta), sino que busca un elemento que trascienda lo racional, conceptual, lo lógico, la moral como limitación y lo encuentra en descubrirse impotente, cuestión asociada a la finitud. Más a él le interesa resaltar que esta impotencia también puede ser gozosa puesto que ello significa estar apoyado por Dios, ante Él y en el fondo de sí mismo, como un niño en el regazo pero con la conciencia de que es en la interioridad donde está el regazo.

Schleiermacher definió la experiencia religiosa como intuición del universo que es “contacto inmediato y vivencia que nos liga a la verdad originaria, haciéndonos capaces de sentirla y vivir partiendo de ella”²⁰⁵, de tal manera que se siente y por lo tanto se está consciente de que se siente, además de que se vuelve el eje del sentir, el pensar, el actuar, también en otro momento define al sentimiento de absoluta dependencia como el “sentimiento que nos hace conscientes de nuestra absoluta dependencia”²⁰⁶, definición que solo agrega conciencia indicando con ello que el sujeto sabe lo que siente, se da cuenta. Entonces en la voz de Pikaza para Schleiermacher “la religión es sentimiento de absoluta dependencia, no a nivel de esclavitud sino de libertad potenciadora: soy porque me ofrecen ser, vivo porque me regalan vida, existo dependiendo de un misterio divino que me fundamenta”²⁰⁷, es decir, todo lo que soy está sostenido en Ti, si Tú no me fundamentaras estaría cayendo en el vacío y de esta forma, estoy siendo cuidado por Ti y la absoluta dependencia es mi conciencia de relación Contigo.

Está la pregunta si el planteamiento de Schleiermacher tiene sólo que ver con la simbolización de la niñez o si también contiene un trasfondo de símbolos de esclavitud que, aunque Pikaza dice que no, Schleiermacher está en una época donde el esclavismo está en su ‘máximo volumen’ y porque además la Biblia siendo su principal fuente de información e inspiración pertenece a todas claras, a historia esclavista.

Por otro lado, habría que discutir si el sentimiento de absoluta dependencia no es una proyección de las relaciones humanas jerárquicas que los adultos de su época establecen con la infancia, de tal forma que a Schleiermacher le pareciera natural dicha experiencia y por lo tanto, la trasladara a su relación con Dios sin olvidar claro, la infinidad de datos que él tuviera a su disposición producto del contexto histórico antes señalado. Sin embargo, hay que aclarar una cosa, él no se refiere a algo que pueda interpretarse como un sometimiento de tipo psicológico porque para ello se requiere sucesos específicos desencadenantes que produzcan ese acatamiento y, por supuesto, no los hay en concreto.

²⁰⁵ Pikaza, X. (1999). p. 131.

²⁰⁶ Pikaza, X. (1999). p. 131.

²⁰⁷ Pikaza, X. (1999). p. 131.

Aunque la idea antropológica del imaginario podría servir para explicar cómo alguien podría interiorizar información que le llevara a experimentar su relación con Dios en forma de sentimiento de absoluta dependencia.

Aun así, regresando a nuestro caso en específico, interpretar “nuestro texto” desde aquí implica observar que el relato muestra actuando a Abrahán con el único interés de expresar su sentimiento de absoluta dependencia frente a Yahvé, cosa que el relato premia manteniendo a Isaac con vida y por lo tanto, la descendencia, mito de origen del pueblo de Israel y la ratificación de la promesa que además de contener genealogía futura, también es promesa de tierra prometida.

Otra forma de interpretar el texto en línea de experiencia aprovechando el sentimiento de absoluta dependencia pero con un significado completamente distinto es en base al texto de La emigración de Abraham, escrito por Filón de Alejandría donde el patriarca “representa el inicio del recorrido del alma universal que parte de los sentidos para encontrarse con Dios. El patriarca es metáfora de aquella facultad del espíritu que se esfuerza por aprender y saber; Isaac representa la alegría, el don que Dios da al sabio como resultado de sus esfuerzos, en su vejez, cuando ha sabido esperar y se ha hecho merecedor de ella. El holocausto es, pues, el deseo de devolver a Dios esta alegría que desde siempre le pertenece; «Abraham reconoce el señorío de Dios sobre todo lo explorado», no se vanagloria de los logros obtenidos, sino al contrario, deja claro que nada espera”²⁰⁸. No hay que olvidar que Isaac significa «risa» o «alegría», así como Abrahán significa «padre de muchedumbre», el patriarca sacrifica su alegría y como resultado es premiado con ella de regreso por causa de su acto incondicional y algo que está implícito en esta cadena de símbolos es que esa muchedumbre de la que Abrahán es origen, a su vez indica que él es padre de la alegría y que el pueblo de Israel proviene de y pasa por la «alegría», sin embargo, por encima de la alegría está el sentimiento de absoluta dependencia a Yahvé que incluye renunciar a la felicidad por Él.

Ahora, sólo para terminar con la alegoría de Filón hay que observar como al simbolizar así se elude toda la discusión moral puesto que todo queda en el terreno de lo simbólico, aunque entonces habría que preguntarle a Filón, ¿si todo el relato es simbólico, que fue lo que literalmente pasó?, o ¿qué partes de las Escrituras son literales y cuáles simbólicas?, Filón tendría que reconocer que de los hechos nada sabemos en cuanto al Génesis 22 porque es un texto simbólico en su totalidad abriéndose un problema enorme en el campo de la interpretación en cuanto a determinar el tipo de lectura para dar a cada parte en el total de las Escrituras, si bien ello excede el campo para esta investigación.

Como podemos observar, el sentimiento de absoluta dependencia explica muy bien la decisión de Abrahán, si él está en el “regazo de Dios” por simbolizarlo de esa forma, entonces lo demás pierde la importancia que la palabra de Dios posee, simplemente Dios es todo para él, es necesario notar que no se requiere evocar el temor a la pérdida puesto que Abrahán es como un niño ante la presencia de su padre que no necesariamente le teme, sino que sólo le adora y por ello le sigue a sus órdenes.

Y es precisamente aquí donde se precisa buscar otra explicación puesto que la absoluta dependencia no aclara la posible emoción que la experiencia pudiera contener (en pocas palabras, la dependencia

²⁰⁸ Cabrera, I.. (1998). p. 74.

no se siente, se piensa, se deduce o se infiere pero no dice si hay agrado o desagrado, atracción o repulsión, alegría o dolor, miedo, amor, tristeza, enojo,etc.), por ello se hace necesario hablar del misterium tremendum fascinans tan importante en cuanto a buscar comprender la experiencia religiosa y más en una tan evidente como la akedá.

8. El *mysterium tremendum fascinans*

Rudolf Otto en su libro atractivísimo de *Lo Santo*, lo racional y lo irracional en la idea de Dios, intenta mostrar y darle un lugar a lo irracional, entendido lo irracional no como ilógico, o descabellado o carente de sentido en oposición a lo racional como lo lógico, coherente, en su lugar o en orden, lleno de sentido. Para Otto lo irracional es como lo bello en Kant, no es posible hacerse un concepto claro y distinto y sin embargo todo fenómeno religioso está compenetrado de ello de manera indisoluble, en este fabuloso campo de lo irracional hay mucho de la experiencia religiosa aunque no todo, claro está; pero ésta no puede ser tratada como objeto y por lo tanto no le es dado un trato racional por dos razones importantes: primero porque toda experiencia sólo es conocida por su expresión en el lenguaje hablado y no hablado (expresión corporal y conducta), es decir no hay contacto directo con el objeto y segundo, porque continuamente se hace referencia a esta como producto o por lo menos en relación a lo Santo, lo Sagrado, lo Numinoso que no puede tratarse como objeto debido a lo esencial de su ser conteniendo lo incognoscible, porque por definición, Dios no puede ser pensado como objeto, mucho menos tratado como objeto siquiera para que se intente demostrar su existencia.

Otra aclaración importante es la definición de lo numinoso porque es aquí donde se distancia de Schleiermacher. Se puede buscar en la experiencia religiosa algo objetivo y ésta no debe ser entendida como pura y total subjetividad (también opuesto a Kierkegaard) pero sin negar la posibilidad de la experiencia (en contra de Kant). Lo fundamental estriba en que el centro de la experiencia o su origen no es un sentimiento de la persona en sí misma, como lo es cualquier sentimiento humano que habla de sí mismo ante lo natural, “éste es el «sentimiento de dependencia» que se reconoce y da cuenta de sí mismo, lo cual es mucho más y harto distinto de los sentimientos «naturales» de dependencia. Busco también un nombre para él, y le llamo «sentimiento de criatura», es decir, sentimiento de la criatura de que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas”²⁰⁹, describiendo entonces un sentimiento ante Dios y no sólo de él mismo ante Dios pero indefinible que no puede reducirse a un sentimiento claro.

Aplicándolo a Abrahán ¿diríamos que él “desaparece” al obedecer a Yahvé?, es decir, ¿lo numinoso no le muestra su condición de criatura ante el cual sus necesidades individuales, personales, desaparecen como ‘nada’?, de hecho Otto lo presenta como ejemplo “cuando Abraham (Génesis, I, 18, 27) osa hablar con Dios sobre la suerte de los sodomitas, dice: «He aquí que me atrevo a hablarte, yo, yo que soy polvo y ceniza»”²¹⁰, mostrando un patriarca consciente según él del sentimiento de criatura que deriva en lo numinoso.

Entonces estamos ante la idea semejante de que ante Dios se siente la absoluta dependencia (Schleiermacher) o el sentimiento de criatura (Otto), pero el segundo se distancia del primero cuando presenta al sentimiento de criatura como “un momento concomitante, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí”²¹¹, o sea que se requiere del sentimiento de lo numinoso para sentirme criatura, o dicho en cuanto a nuestro caso, Abrahán se siente criatura y se comporta como tal sólo ante lo numinoso,

²⁰⁹ Otto, R.. (2001). *Lo Santo*, lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Barcelona: Alianza. p. 18.

²¹⁰ Otto, R.. (2001). p. 18.

²¹¹ Otto, R.. (2001). p. 19.

“es como si en la conciencia humana palpitase la sensación de algo real, un sentimiento de algo que existe realmente, la representación de algo que existe objetivamente, representación más profunda y válida que cualquiera de las sensaciones aisladas y singulares, por las cuales, según la opinión de la psicología contemporánea, se atestigua la realidad”²¹², cita que hace Otto del libro de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* mostrándonos una característica en lo numinoso de destacar, una representación como «lo más profunda» y «la más válida» que vivida así, de esa manera, explica porque es tan movilizadora en el plano de la conducta humana y en Abrahán como muestra.

Lo numinoso tiene varias características, lo primero es que es misterio, lo distinto, diferente a lo conocido, es lo extraño, “donde quedamos desarmados, sin apoyos, certezas ni valores”²¹³ pero se tiene la experiencia de sentirlo como existente, así se experimenta, también puede pensarse como el Otro o lo Otro si se concibe personal o impersonal; Abrahán como personaje da muestras de perder valores, no poder ser apoyado, quedar solo con el misterio, por el misterio, en el misterio y para el misterio.

Lo segundo es ser majestad, cualidad que significa ser supremo, no como poder, sino como condición de su Ser, de ahí que su presencia produzca sentimiento de criatura y, con ello, aniquilamiento del yo, no como sentimiento de dependencia absoluta sino de superioridad absoluta, dice Otto: “Yo nada, tú todo”²¹⁴, yo Abrahán sacrifico a mi hijo porque Tú lo pediste, ante semejante inmensidad se asume la pequeñez, la completa finitud, con el doble aspecto de resguardo (tiene sentido porque Dios lo pide) y de pavor (me aterra matar a mí hijo por perderlo y por asesinarlo pero estoy en las manos de Dios).

El tercer elemento es energía, capacidad para actuar, “Dios es poder, pura energía que realiza lo que quiere, sin limitaciones”²¹⁵, y percibir esto como cualidad en Él en el doble sentido de que todo en la naturaleza y el mundo sucede por Él, y porque lo que Él explícitamente pida debe ser obedecido en cuyo caso Abrahán es ejemplo extremo.

Así, llegamos al *mysterium tremendum* entendido este no como un miedo particular producido por los objetos en el mundo, sino el gran temor, un estremecimiento radical, hasta un anonadamiento originario, por ello no es un terror de tipo psicológico, porque no tiene objeto (tampoco es alucinación como veremos después), dado que Dios no es ningún objeto, “el estremecimiento religioso surge allí donde se diluyen las seguridades parciales porque se revela el Todo: lo que estremece no es la pura nada, sino el rostro de la inmensa majestad, la fuerza del Misterio”²¹⁶. Que en cuanto a Abrahán significa como Kierkegaard refiere imaginarlo como alguien con horror religioso sintiendo nosotros también esto no de manera idéntica, pero sí concibiendo la posibilidad del estremecimiento ante Dios y su orden.

La quinta y última nota es el *mysterium fascinans*. Lo numinoso fascina por su gracia, Pikaza lo expresa así: “Lo que fascina no es un don concreto, un determinado regalo, una forma de felicidad

²¹² Otto, R.. (2001). p. 19.

²¹³ Pikaza, X. (1999). p. 134.

²¹⁴ Otto, R.. (2001). p. 31.

²¹⁵ Pikaza, X. (1999). pp. 135-136.

²¹⁶ Pikaza, X. (1999). p. 136.

que lo divino nos ofrece, sino el mismo ser de Dios (majestad, energía) en cuanto totalmente distinto, absoluto en su realidad, omnipotente en su actuación, incognoscible en su hondura”²¹⁷, de manera que cuando manifiesta su gracia, se distinguen todas estas cualidades en lo numinoso, produciendo una experiencia paradójica, sin lugar a dudas, dado que fascina al estremecer y estremece desde su fascinación produciendo estados de felicidad religiosa intensa y plenitud.

Otto coloca a Abrahán en el *mysterium tremendum* majestas en cuanto a la expresión bíblica de “yo que soy polvo y ceniza” dicha por el patriarca ya mencionada arriba, sabemos además que el fascinans está incluido en su experiencia porque ante el *mysterium* siempre están implicadas las “dos caras de Dios”, terror y fascinación cosa intrínsecamente ligada al Génesis 22 sin embargo, es necesario distinguir que el texto es mudo para describir la forma en que experimenta Abrahán a Dios. El “heme aquí” con que el patriarca contesta no describe estremecimiento, sí forzosamente fascinación en cuanto a que es fácil suponer que si Dios le habla, eso le fascine más sólo es especulativo, la prueba es tremenda, pero Otto no se refiere en cuanto al *tremendum* ni al fascinans a los efectos posteriores a la epifanía, sino al momento de la manifestación de Dios, a lo que sucede ante su presencia si bien solo es auditiva en el caso de Abrahán. Por lo tanto, habría que destacar en el relato dos momentos, al ser llamado y contestar, la experiencia central es el fascinans, ante la orden de Dios, su experiencia es el *tremendum*, por supuesto, al final, en la reiteración de la promesa la vivencia fundamental vuelve a ser el fascinans según el orden secuencial del relato.

²¹⁷ Pikaza, X. (1999). p. 137.

9. Lo demoníaco griego, el sujeto responsable, el secreto, el estado de excepción

Leer a Derrida desató toda una serie de nuevos temas que tienen una gran importancia para abordar el sacrificio de Issac, razón por la cual se requiere construir un andamiaje de referencias a problemas filosóficos y filósofos. Según Patocka en voz de Derrida: “No se puede hablar de religión..., más que a partir del momento en que el secreto demoníaco, así como lo sagrado orgiástico, sea superado... Hay religión, en el sentido propio de la palabra, a partir del instante en que el secreto de lo sagrado, el misterio orgiástico o demoníaco sean, si no destruidos, por lo menos dominados, integrados y sometidos al fin a la esfera de la responsabilidad”²¹⁸, de tal forma que habiendo (no habiéndose) dominado a sí mismo, (no en sí mismo, nótese), elige “someterse libremente a lo radicalmente otro infinito que lo ve sin ser visto. La religión es responsabilidad o no es nada en absoluto”²¹⁹. Del planteamiento de Patocka se deriva una consecuencia, todas las culturas de casi todos los tiempos son pre-historia porque para él, la Historia comienza cuando la responsabilidad guía a la humanidad, es decir, cuando el sujeto asume plenamente que todo lo que dice y hace y experimenta proviene de sí mismo en su libertad, o sea, como elección y por lo tanto, responsable.

Ésta forma de abordar la experiencia humana se vuelve elemento indispensable en la concepción de toda experiencia actual, en el pensamiento de Heráclito: “Polemos es el padre de todas las cosas...²²⁰”, en tanto que toda ética está intrincada de la polémica, de la discusión para aceptación o rechazo de los actos y del sentido de estos hechos por los otros, con los otros, para los otros; ‘polemos’ engendra toda relación con cualquier otro, en ambos sentidos, de aquí para allá y de allá para acá. Así la ética, la política y la Historia, se compenetran en el sujeto responsable que sólo puede ser religioso en tanto que responde plenamente por sí mismo.

Derrida siguiendo a Patocka comenta que “«lo demoníaco se debe poner en relación con la responsabilidad; en el origen esta relación no existe.» Dicho de otro modo, lo demoníaco se define originariamente por la irresponsabilidad, o si se quiere, por la no-responsabilidad. Perteneció a un espacio donde todavía no ha resonado la orden de responder: en él todavía no se oye la llamada a responder de sí, de los propios actos o pensamientos, a responder del otro y ante el otro.”²²¹ Entonces, ¿qué es lo demoníaco?, ¿a qué tipo de experiencia se refiere Patocka y Derrida?, veámoslo: “lo que en términos de Sócrates corresponde al *daímon* o *daimónion*: una ‘fuerza superior’, determinante, que obliga a obrar en un cierto sentido y no en otro... En este sentido, el *daímon* socrático es un ser que soy yo mismo y no soy yo mismo a la vez: mezcla de hombre y ‘dios’.”²²² De esta manera, hombres y mujeres libres, (puesto que hay que reconocer que Sócrates no está considerando hombres libres a esclavos y menos a las esclavas), actúan bajo el influjo de su libertad y a su vez, bajo la influencia de determinado daímon cuyo ejemplo clásico es el de Eros flechando a los amantes que se aman en su libertad pero que a su vez han sido llevados a ello por el dios.

²¹⁸ Derrida, J.. (2006). Dar la muerte. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 14.

²¹⁹ Derrida, J.. (2006). p. 14.

²²⁰ Ricoeur, P.. (1988). Prólogo. En Ensayos heréticos sobre la Filosofía de la Historia(8). Barcelona: Península.

²²¹ Derrida, J.. (2006). p. 15.

²²² González, J.. (1989). Ética y libertad. México: UNAM. p. 67.

Si se observa a detalle, en Juliana González, se encuentra la contradicción que Patocka resalta en su totalidad, para ser responsables plenamente no hay espacio para el daímon, no es posible ser yo mismo y no ser yo mismo al mismo tiempo, el sujeto es instancia de la responsabilidad y por lo tanto de su singularidad y libertad.²²³ Aún hay más, en el subcapítulo: ‘Los dioses griegos no necesitan de una revelación autoritativa’, Walter Otto dice: “en el mundo homérico no sucede nada sin que los dioses intervengan, más aún, sin que sean ellos los actores y ejecutores propiamente dichos.”²²⁴ Con lo cual se observa como los actos humanos también son actos de los dioses, en el mundo donde el daímon ‘cabe’, todo está compenetrado, nada es singular aislado, sino siempre un conjunto de fuerzas actuando de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, también hay que incluir de ‘fuerzas de arriba’, y de ‘fuerzas de abajo’, todas ellas demoníacas en el sentido griego no diabólicas en sentido cristiano.

No se necesita una revelación autoritativa porque todo acto humano contiene a los dioses, si aplicáramos esto a Abrahán, diríamos que su daímon le inspira el acto y él mismo le detiene, diríamos que se sabe responsable a pesar de ser y no ser el que quiere sacrificar a Issac porque los hechos se manifiestan a través de él y con él, sin mediar una orden que él acata. Por supuesto que pensar el caso de Issac así es sacarlo del contexto al cual pertenece, sin embargo, sirve para notar el camino que toma la experiencia no solo en el área ética y moral, sino en clave de interioridad, las culturas humanas realmente han sido diferentes y singulares en cuanto a la experiencia humana y religiosa, Walter Otto aporta una aclaración indispensable: “En un mundo pleno de lo Divino, el hombre griego no mira hacia su interior para encontrar el origen de sus impulsos y responsabilidades, sino la grandeza del Ser, y por doquier, donde nosotros hablamos de actitud íntima y voluntad, el encuentra las realidades vivas de los dioses.”²²⁵ El Ser es una mezcla de humano y divino en este tipo de interioridad, el universo es uno y diverso, de alguna manera el cosmos tiende al orden si los dioses actúan con y a través de lo humano.

Patocka, Derrida y los “psicólogos, cuyos conceptos están encerrados íntegramente en la estrechez de la existencia humana, sacan de ello la necia conclusión de que el hombre de entonces aún no había descubierto la profundidad de su vida espiritual íntima.”²²⁶ Argumento requerido si se quiere pensar junto con ellos, que no había nacido el pleno sujeto responsable, la humanidad carecía de suficientes recursos para su autoconocimiento, en Grecia “la potencias de la vida humana que nosotros conocemos como estados de ánimo, inclinaciones, exaltaciones, son formas ontológicas de naturaleza divina que, como tales, no sólo tocan al hombre, sino que, con su ser infinito y eterno, obran en todo el mundo terrenal y cósmico... Lo que mueve íntimamente al hombre es el Ser poseído por poderes

²²³ Cabe señalar que es posible rechazar que en lo griego no se haya planteado el tema de la responsabilidad, por ejemplo, aún lejos de la filosofía platónica, socrática y aristotélica, E. R. Dodds en el primer capítulo de *Los griegos y lo irracional*, discute sobre si el campo de lo irracional entendido como aquellas ideas que no aplican la lógica aristotélica, excluyen la noción de responsabilidad, demostrando claramente que en los actos de los relatos míticos hay castigo para el actor de la infracción y, además, reparación del daño, lo cual contiene los elementos de reconocimiento de que en el pensamiento mítico griego, (por lo menos en muchísimos casos, cosa que basta para mostrar que la noción no es escasa), el actor se sabe responsable ante los otros.

²²⁴ Otto, W.. (2007). *Teofanía, el espíritu de la Religión griega*. Madrid: Sexto Piso. p. 39.

²²⁵ Otto, W.. (2007). p. 55.

²²⁶ Otto, W.. (2007). p. 55.

eternos que, siendo divinos, obran por doquier.”²²⁷ Diríamos no que Abrahán obedece, sino que es voluntad y acción divina y que su propia voluntad es la de los dioses.

Aunado a lo demoníaco está el misterio orgiástico, que obviamente es tomado como *hybris*, desmesura, exceso, un ejemplo de la mitología griega, lo podemos tomar de las bacantes, caso paradigmático de *hybris*, sacrificio humano, y acción daimónica o demoníaca: “Cogiendo con sus dos manos el brazo izquierdo, y apoyando el pie en los costados del desgraciado, le desgarró y arrancó el hombro, no con su fuerza propia, sino porque el dios había dado destreza a sus manos. Luego Ino completaba el resto de la acción, desgarrando su carne, mientras se le echaba encima Autónoe y toda la turba de bacantes. Había un griterío total; a la vez él, que gemía de dolor con todo lo que le quedaba de vida, y ellas con sus gritos de triunfo. Arrancaba una un brazo, otra un pie con su calzado de caza, mientras en el descuartizamiento quedaban al desnudo sus costillas. Y todas, con las manos teñidas de sangre, se pasaban una a otra como una pelota la carne de Penteo.”²²⁸ En este caso podemos distinguir como está entremezclado el dios que le da fuerza para poder arrancar los brazos y que actúa a través de Agave madre de Penteo y de las demás ménades, y la orgía sacrificial cuya experiencia es el frenesí, donde además, Agave experimenta el dolor de haber matado a su hijo una vez que el suceso acaba y sale de ese estado, claramente nos muestra como la responsabilidad de ella se diluye en la voluntad de Dionisio.

Derrida siguiendo a Patocka resalta que Platón supera en parte al misterio orgiástico en el ascenso del alma al Bien puesto que ello implica límites a las acciones, evita la desmesura, sin embargo, aún la conciencia no se libera del componente místico que a su vez se puede ver como otra forma de lo orgiástico, pero ahora, de forma denegada como tal. El cristianismo al incorporar el platonismo en su uso filosófico, a su vez supera lo demoníaco pero en el *mysterium tremendum* subsume al misterio orgiástico, “hay que confesar y analizar como la historicidad misma, es la relación secreta entre estas dos conversiones y estos tres misterios (el orgiástico, el platónico y el cristiano). La historia que es preciso confesar es el secreto de la incorporación y de la represión, lo que sucede de una conversión a otra: es el tiempo de la conversión, y de aquello en torno de lo cual gira, a saber la muerte dada.”²²⁹ En otras palabras, hay *mysterium tremendum* porque en la incorporación y la represión hay muchas formas de dar la muerte, de ahí la relación indisoluble con lo *tremendum* en el sentido derridiano y no en el de Rudolf Otto.

El primer despertar a la responsabilidad según Patocka y Derrida acontece en el platonismo con la conversión ocurrida en la experiencia de la muerte. La filosofía (y la responsabilidad junto con él), nace al mismo tiempo que el filósofo, la responsabilidad del filósofo coincide con su filosofía, “el filósofo acontece como tal en el momento en que no solamente el alma se recoge en la preparación que ejercita a la muerte, sino en el momento en que está lista para recibir la muerte, dándosela incluso en una aceptación que la liberará del cuerpo, al tiempo que del demonismo y del orgiasmo. El alma accede, por el tránsito de la muerte, a su propia libertad.”²³⁰ Aspecto importante porque el cristianismo con su *mysterium tremendum* da un vuelco agregando la idea de ‘don’, el que se prepara para la muerte

²²⁷ Otto, W.. (2007). p. 56.

²²⁸ Eurípides. 1998. Bacantes. En Tragedias (3, 50) Madrid: Gredos. p. 50.

²²⁹ Derrida, J.. (2006). p. 22.

²³⁰ Derrida, J.. (2006). p. 51.

ejerce una bondad que se olvida de sí y un amor que renuncia a sí mismo como valor cristiano fundamental, “el don de morir de una cierta manera y no de otra”²³¹, todo, en nombre de la Bondad misma y de la Ley divina.

Con ello, llegamos al seguir por este camino de la responsabilidad, no sólo a la responsabilidad de mí mismo por mí mismo, sino la posibilidad de morir del otro o de morir por el otro, “instituye la responsabilidad como un darse-(la)-muerte u ofrecer mi muerte, es decir mi vida, en la dimensión ética del sacrificio”²³², pero siempre en el cristianismo, como don.

De tal forma que el Abrahán de Derrida es capaz de tomar una decisión absoluta en la cual no hay duda, además de no estar guiada por ningún saber que le ayude a comprender el sentido de la orden divina, desde el lado del patriarca “estructuralmente en ruptura con el saber y, por tanto, consagrada a la no-manifestación, una decisión, en suma, siempre es secreta”²³³, es subjetiva, sucede en el sujeto, en él, sin embargo, sólo cabe hablar de secretos cuando hay dos, en este caso Dios y Abrahán, o también, Abrahán y los demás, incluyendo aquí, al mismo Isaac.

El primer secreto estriba en no desvelar ante los demás, cualquier otro, (incluyendo Sarah como esposa y madre de los involucrados, e Isaac mismo como hijo y víctima sacrificial), la petición de Dios, estableciendo una alianza absoluta. Un segundo secreto es lo que sólo Dios sabe, el propio sentido de la petición sacrificial, visto de esta manera, la prueba no sólo es la disposición al sacrificar a Isaac, sino su disposición a guardar el secreto, cuestión que coloca al patriarca en la soledad absoluta con el mundo acentuando al sujeto responsable absoluto.

Abrahán es absolutamente responsable en cuanto a que en su completa individuación contiene los secretos evitando la posible acción de cualquier otro, nadie está más solo ante su decisión y acción que él, sí sacrifica a su hijo nadie más debe tener la posibilidad de influir o cambiar el curso de su acción, su silencio mantiene su actuar abierto, sin ningún límite puesto por otros, y también la noción que cualquier otro haga o tenga de su Dios y de los motivos de la petición.

Derrida piensa que el patriarca es “absolutamente responsable puesto que responde de sí ante el otro absoluto. Paradójicamente, es también irresponsable ya que no está guiada ni por la razón ni por una ética justificable ante los hombres o ante la ley de algún tribunal universal.”²³⁴ Por ello, como ya mostramos, el silencio para mantener el secreto es vital. “Si Dios es cualquier/radicalmente otro, la figura o el nombre de cualquier/radicalmente otro, entonces cualquier/radicalmente otro, *entonces cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro.*”²³⁵ Es decir, Dios es cualquier radicalmente otro, cualquier/radicalmente otro pensado en “su singularidad absoluta, inaccesible, solitaria, trascendente, no manifiesta, no presente originariamente a mi ego (como diría Husserl del *alter ego* que no se presenta jamás originariamente a mi conciencia que no puedo aprehender más que de modo representativo y analógico); lo que se dice de la relación de Abraham con Dios se dice

231 Derrida, J.. (2006). p. 52.

232 Derrida, J.. (2006). p. 60.

233 Derrida, J.. (2006). p. 90.

234 Derrida, J.. (2006). p. 90.

235 Derrida, J.. (2006). p. 90.

de mi relación sin relación con *cualquier/radicalmente otro como cualquier/radicamente otro*, en particular con mi prójimo o con los míos que me son tan inaccesibles, secretos y trascendentes como Yahvé. Cualquier otro (en el sentido de todos los otros) es radicalmente otro (absolutamente otro).”²³⁶ Ese cualquier otro también es el mismísimo Isaac, y no sólo él sino realmente, cualquier otro.

Zenia Yébenes cita a Derrida con este texto: “Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquel que amo y debo amar, sobre el otro, este o aquel otro, a quien debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente.”²³⁷ De tal forma que en la cotidianidad de todos en todos los tiempos pasados, presentes y futuros, estamos con la opción de dar la muerte por petición explícita o implícita del Absolutamente Otro.

Kierkegaard o Buber plantean que Abrahán suspende lo ético en aras de la esfera religiosa, marcando un estado de excepción libre de los elementos que toda ética y moral debieran de tener, su disposición como ya dijimos antes, es irracional e irresponsable desde lo general, es decir desde lo que es para todos, tal y como Kierkegaard lo dice, siendo por ello que la suspensión de lo ético significa el paso a otra esfera donde lo ético para él no es lo fundamental puesto que sólo está Dios y él.

Pero Derrida con su planteamiento del sacrificio de Isaac, no busca llegar al estado de excepción que Abrahán significaría en la propuesta de Buber o Kierkegaard, sino a la condición cotidiana de la posibilidad de dar la muerte por voz del Absolutamente Otro, aunque no hay que dejar de observar que el texto también muestra como la llamada del Absolutamente Otro en la subjetividad absoluta de Abrahán también le impide el sacrificio, reintegrando lo que en su decisión ya tenía perdido, elemento que lo regresa nuevamente a la esfera de lo ético.

²³⁶ Derrida, J.. (2006). p. 90.

²³⁷ Yébenes Escardó, Z.. (2009). Todos los días en el Monte Moriah. El secreto y la ineludible violencia sacrificial. En Silencios, discursos y miradas sobre la violencia(79). México: UAM-Anthropos. p. 79.

10. Experiencia de lo sagrado y el imaginario

La discusión de si la religión comienza a partir de la delimitación del término ‘sujeto responsable’, que acabamos de presentar y la anterior forma ‘demoníaca’ por utilizar la referencia a lo griego, me parece llena de aristas, sobre todo cuando se piensa que las religiones y fuentes de espiritualidad contienen diversidad dentro de sus mismas ‘filas’, entendiendo esto de manera general como el conjunto de mitos, teologías y teólogos adscritos a ellas. Ciertamente si nos dedicáramos a clasificar cada mito por su cualidad de producir un sujeto responsable o sí en cambio, se sostiene en lo demoníaco, de seguro nos topáramos que al interior de cada religión y sujeto religioso estudiado, podríamos encontrar que en ese momento fue sujeto responsable y que el mismo sujeto, en otro relato referido a otro momento tuvo una vivencia demoníaca.

Roger Caillois se ocupó al estudiar lo religioso de entender éste a partir de la idea de lo sagrado como aquello que le da su carácter específico, elemento que nos puede ayudar a abordar el Génesis 22 desde otra perspectiva. Lo sagrado contiene varias características que bien vale la pena enunciar: impone al fiel una conducta a seguir, acoraza la fe del fiel en contra de los peligros de una posible disolución, los ritos representan y escenifican la religión, el lazo con lo sagrado, aspecto que además “impone al fiel un sentimiento de respeto y guarda a su fe ‘contra el espíritu de libre examen, lo sustrae de la polémica y lo coloca fuera y más allá de la razón’, pero que tiene su propia lógica o argumentación específica.”²³⁸ Características evidentes en Abrahán, veamos, lo sagrado al serlo para él y, añadiendo el ‘hecho’ de que se le presenta directamente, ¿es posible aceptar que a Abrahán no le fue ‘impuesta’ una conducta por el simple hecho de la pura presencia?, es decir, la sola presencia de lo sagrado ¿no produciría un anonadamiento que le llevaría a obedecer sin mayor objeción a pesar de su dolor en relación a su vínculo con Isaac?, es posible que sí, dado que la experiencia con lo sagrado es transmundana, estaría fuera del orden cotidiano y el vínculo con su hijo, no es del mismo tipo.

Mientras que para Ricoeur, Patocka y Derrida, Abrahán actúa en «polemos», pensando desde el lugar de Caillois (buscándolo o intentándolo), el patriarca actúa en su propia lógica pero no en el espíritu del libre examen, porque, ¿cómo alguien aplicando la razón podría ser llamado por Dios y él no se preguntase sobre la dificultad de determinar la veracidad de toda posible forma de comprenderla?, por lo menos, habrémos de aclarar que, en este sentido, Abrahán no da muestras de este tipo de «polemos», el relato muestra un patriarca claro de que es Dios quien le llama, obedece actuando en consecuencia y nuevamente interviene lo sagrado para detenerle, el único que actúa de manera libre, es Dios, ya que entendido como personaje, Él sí tiene intención de mostrar algo desde el principio hasta el final.

Ya hemos visto como el sentimiento de absoluta dependencia, el *mysterium tremendum fascinans*, el *pathos*, son formas de explicar la experiencia de Abrahán, mencionamos como lo demoníaco griego aludido por Walter Otto no es judío, sin embargo, es posible pensar que en Israel (incluyendo el Reino del norte y el Reino del sur), también hubiera alguna semejanza, “para Caillois lo sagrado alude también a una especie de estado de ‘posesión’ que afecta a los seres, espacios, tiempos o cosas de

²³⁸ Solares, B.. 2010. Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión. En Teoría e historia de las religiones (2, 45) México: UNAM. p. 45.

manera estable o pasajera, pues esta cualidad sacral no forma parte de la esencia de los seres y de las cosas, sino que ‘se añade a lo real, de modo misterioso’.”²³⁹ Encontrándonos con que si imaginamos un Abrahán inundado en su ser por ésta ‘posesión’, nos permite proponer como posible interpretación que el Génesis 22 también puede ser una muestra de acción por medio de un espíritu que actúa a través de él, nada más que con las especificidades que el mito plantea en relación con su propio corpus mítico. Es posible pensar que en la tradición oral o en la redacción del texto, haya habido procesos de ‘depuración’ del relato, despojándolo de los rasgos que lo mostraran cercano al tipo de relatos que los pueblos vecinos paganos tuvieran.

Otro aspecto arrojado por las observaciones de Caillois es la ambigüedad de lo sagrado, al mismo tiempo fascinante y perturbador, por ejemplo, Abrahán ha decidido que sí sacrifica a Isaac y al final es detenido, la ambigüedad en su experiencia estriba en que Dios lo pide y después lo revoca, Dios quiere que esté dispuesto a sacrificar a su hijo por Él, pero le detiene. Esta cualidad es observable en lo sagrado, en este caso, en Yahvé, elemento indispensable para comprender el alcance de este mito y prácticamente de todos. Sin la ambigüedad de lo sagrado no habría la posibilidad de pensarlo como la totalidad de la vida, como unión de opuestos, coincidentia oppositorum, “un estado paradójico en el cual los contrarios coexisten y donde la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad”²⁴⁰, característica que abre las puertas a todo tipo de posibilidades y que por ello mismo, contiene ambigüedad, podemos francamente especular que en Abrahán “lo sagrado se develaría, en una perspectiva psicológica, como la estructura misma de la psique, de la que un rasgo dominante no es la lógica del tercero excluido, sino la relación como paradigma de la dinámica organizadora del vínculo entre consciente e inconsciente. Es la relación uno de los rasgos fundamentales de lo que podemos señalar como la estructura y economía de la psique tanto en su nivel individual como colectivo pero, de la misma manera, el denominador común que preside al conjunto de los fenómenos artísticos, culturales y religiosos.”²⁴¹ Donde la ambigüedad de Dios es fundamental para experimentar lo sagrado como tal, dado que sin ella, no hay prueba y, además, más importante, no hay significación de lo sagrado como aquello transmundano a lo cual todo lo demás queda subordinado.

Lo sagrado exige prioridad, Isaac es el más amado, el primogénito de Sarah, (de la esposa oficial, perteneciente al pueblo, con identidad o más bien con pertenencia), Caillois encuentra innumerables ejemplos de lo que él llama juego de las primicias, donde lo primero de todo, cosecha, virginidad, animales, y hasta hijos pertenecen por derecho a lo divino, puesto que han sido otorgados por lo divino, Isaac pertenece a Yahvé y, aún en la hipótesis de que el mito hebreo pretende prohibir los sacrificios humanos y por ello construyen este relato bajo la autoridad del patriarca, se resalta la idea de ‘ofrécame en holocausto a quien más amas’, la primicia esta vez reside en el mayor amor, incluyendo en ello que Isaac queda consagrado o sacralizado cuyo rasgo es transmitido al futuro, es decir, al pueblo de Israel, las doce tribus, el pueblo elegido, etc. Caillois lo dice así: “tampoco el hombre se salva de esta regla: a menudo debe inmolar a su primer hijo, como Abraham a Isaac, o por lo menos consagrarlo al culto de la divinidad. Este último representa la parte de los dioses y expía con su consagración el trastorno que su llegada al mundo ha producido en el orden de éste. Al mismo tiempo, rescata a sus hermanos, les asegura una existencia libre, profana, y les permite pertenecer sin

²³⁹ Solares, B.. 2010. p. 45.

²⁴⁰ Eliade, M.. (2001). Mefistófeles y el andrógino. Barcelona: Kairós. p. 120.

²⁴¹ Solares, B.. 2010. pp.49-50.

reserva a sus padres.”²⁴² De esta manera, nadie, nunca más será ofrecido en holocausto puesto que el pueblo elegido proviene de este acto sacrificial, todos en el futuro están comprometidos a honrar a Abrahán pero, a su vez, quedan libres a la existencia profana para vivir con la bendición que otorga el ofrecimiento de la primicia, detalle evidente en cuanto al Génesis 22 porque éste termina con la reiteración de la promesa de descendencia y tierra prometida.

Caillois hace pensar que el mito en general, pero en particular el sacrificio de Isaac, contiene esa riqueza insondable de significaciones que, cual ‘pozo sin fondo’, jamás agota su riqueza de sentido. Esto aplica para el mito como tal, sin embargo, aún si halláramos la manera de prescindir del mito, ya nada nos fuera sagrado, y relegáramos al olvido toda fuente de sacralidad, parece ser que, aun así, no podríamos excluir a la imaginación, entendiendo esta como “un lenguaje de símbolos que organiza ‘fuerzas de cohesión’ antagónicas en el devenir histórico de la especie humana”²⁴³, es decir, parece ser inevitable buscar integrar fuerzas opuestas en un todo coherente, a fin de cuentas, ¿este trabajo no pretende estudiar distintos enfoques, filosofías, algunas sumamente contrarias entre ellas, buscando algún elemento (con cierta esperanza), que les incorpore en una comprensión nueva, resolviendo sus oposiciones? por ello, la noción de imaginario desarrollada por Gilbert Durand ayuda a mirar el Génesis 22 con otros nuevos ojos.

Para él, la noción de imaginario “arraigando en estructuras (corporales, elementos neurobiológicos y componentes afectivos) y superestructuras (significaciones intelectuales) es obra de una especie de imaginación “trascendental”, independiente de los contenidos accidentales de la percepción empírica y capaz de dotar de significación a la existencia en su unidad con el mundo.”²⁴⁴ Y de esta forma, la racionalidad intenta encontrar un sentido unívoco, refiriendo y buscando un uso pragmático, elementos que bien podemos encontrar en el Génesis 22, todo ello en el terreno del mito y la teología, como en las filosofías diversas que hemos presentado.

Durand sitúa al sacrificio de Isaac dentro de los símbolos cíclicos, los cuales operan sobre la propia sustancia del tiempo, intentando domesticar el devenir, “los arquetipos y esquemas que polarizan alrededor de esta ambición fundamental son tan poderosos que, en las mitologías del progreso, en los mesianismos y las filosofías de la historia, llegan a tomarse por realidad objetiva, por moneda de curso legal de lo absoluto y no ya como el residuo concretizado de simples estructuras singulares, simples trayectos de la imaginación.”²⁴⁵ Los mitos cíclicos en los que se expresa el eterno retorno y los del progreso son circulares pero no en ritmo y repeticiones, sino en desenlaces finales referidos, en los segundos la rueda de la vida avanza circularmente pero no repite lugar, sino avanza, cambia de posición, no obstante, “estos mitos, con su fase trágica y su fase triunfante, siempre serán dramáticos, es decir, pondrán en juego alternativamente las valorizaciones negativas y las positivas de las imágenes. Los esquemas cíclicos y progresistas, pues, implican casi siempre el contenido de un mito

²⁴² Caillois, R.. (2013). El hombre y lo sagrado. México: Fondo de Cultura Económica. p. 24.

²⁴³ Solares, B.. (2006). Aproximaciones a la noción de imaginario. Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, XLVIII, num. 198, septiembre-diciembre, 136.

²⁴⁴ Solares, B.. (2006).

²⁴⁵ Durand, G.. (2012). Las estructuras antropológicas del imaginario. México: Fondo de Cultura Económica. p. 291.

dramático.”²⁴⁶ Aspecto que al sacrificio de Isaac le acomoda con perfección, la tragedia comienza con la frase ‘ofrécame a tu hijo en holocausto’ hasta la detención del sacrificio en su parte trágica, resolviéndose la trama de manera triunfante con la reiteración de la promesa, no sin antes observar como es completamente plausible que la domesticación del devenir es un fondo de sentido para cada uno de los personajes del drama. Para Dios someter a prueba es la confirmación de que él será el origen de la genealogía con sus promesas y compromisos, para Abrahán, el sacrificio es poner por delante a Dios y con ello asegurar su sentido de relación con su vida, entendiendo que es Dios quien le dará sentido a su acción, y para Isaac, el asumirse como herencia de esta relación de predominancia de Dios sobre todo y sobre todos.

Por último, en este imaginario se requiere que sea Dios quien solicite el holocausto porque de esta manera, el dar la muerte en sacrificio, sacraliza el acto, la disponibilidad de los personajes, y facilita la sustitución sacrificial legitimando ésta como rasgo definitivo para la posteridad, de tal manera que el propio mito indica que los sacrificios humanos no son aceptados por Dios dado que el hizo el intercambio de un hombre por un morueco.

²⁴⁶ Durand. G.. (2012). p. 292.

11. La crisis como esencia de la experiencia religiosa y el placer como esencia de la misma

La experiencia religiosa tiene muchos ángulos para abordarse, la búsqueda de un elemento universal que se pueda encontrar en todo relato de este tipo no es un aspecto menor para comprender el fenómeno religioso, no obstante, debemos mostrar dos maneras distintas, prácticamente opuestas en cierto sentido, más necesarias para comprender el tema aquí tratado.

Yeshayahu Leibowitz propone que en el mundo de la fe donde se va conformando la Torah y los preceptos, es decir, el texto revelado y la tradición oral y escrita, todos los tiempos y circunstancias, son iguales. De esta manera, él habla de dos posibles significados para el término crisis. En el primer significado se encuentra la búsqueda de lo objetivo, una determinada situación donde el humano se cuestiona lo que fue o donde se encuentra con algo nuevo que antes no existía para él. El segundo significado es el que nos importa más, (dado que Kierkegaard y Buber no podrían evitar su interés en este abordaje), porque “se refiere al plano subjetivo, a algo que acontece en la conciencia del individuo y que hace tambalear principios e ideas, concepciones o sensaciones determinadas, o que se originan o reaparecen sensaciones y contenidos de la conciencia y situaciones emocionales que no existían con anterioridad.”²⁴⁷ En la interioridad se está cambiando, hay un movimiento interior ocasionado no por el afuera, no por el contexto, las circunstancias, (no porque lo exterior no moviéndose, no en este caso), sino porque hay en el plano subjetivo movilidad de la conciencia que se ‘mueve’ en el sentido del cambio.

Leibowitz define la experiencia religiosa “como la conciencia de la posición frente a Dios, la cual a diferencia de los otros contenidos de la conciencia humana, no depende de la situación en que se encuentra el hombre, ni tampoco se deja influir por ella. No se deja influir por ella si el hombre es creyente; en cambio, si no es así, si se deja influir, es señal de que ese hombre no es creyente.”²⁴⁸ Es decir, Dios, siempre absolutamente en toda ocasión, está absconditu, de tal manera que es el humano quien busca a Dios sin importar la circunstancia, en la conciencia religiosa, las circunstancias no afectan la relación con Dios, elemento similar a la esfera religiosa de Kierkegaard o de Buber.

A la sazón nos encontramos con alguien que en el terreno de lo religioso para estar en este plano, vive en crisis, ¿cómo es esto de vivir así?, “la fe es lo opuesto a la armonía humana. En lo que a la fe se refiere, el hombre no se conforma y no puede conformarse con la realidad natural, a pesar de que él mismo es parte y no puede escapar de ella, sea creyente o no, sea que acepte el yugo del reino de los cielos o que no lo reconozca y se libere de él.”²⁴⁹ Según él, en todo humano hay un agujón que no acepta que sólo lo natural le dé sentido a la vida, que sólo la experiencia empírica sea el único fundamento posible para aportar sentido a la existencia.

Luego entonces, la crisis como esencia de la experiencia religiosa se debe a que “el hombre religioso se distingue de aquel que rechaza el reino de los cielos o se libera de él, en cuanto a que no se satisface con el hecho de ser parte de la realidad natural, de la cual no puede escapar. La fe constituye la experiencia espiritual que no puede conciliarse con la realidad objetiva en la cual ha sido dada, y

²⁴⁷ Leibowitz, Y.. (2000). La crisis como esencia de la experiencia religiosa. México: Taurus. p. 30.

²⁴⁸ Leibowitz, Y.. (2000). p. 30.

²⁴⁹ Leibowitz, Y.. (2000). pp. 31-32.

nunca estará de acuerdo con ella. Ello está ejemplificado si se lee atentamente las fuentes de nuestra fe y de nuestra condición religiosa.”²⁵⁰ Habría que advertir como Leibowitz nos dice que tener fe es ya mismo estar en crisis y, además, estar en el absurdo de Kierkegaard, (aunque no estoy seguro si Leibowitz estaría de acuerdo en nombrarle como el salto al absurdo del filósofo danés porque parece ser que calificarle de esta manera le parecería peyorativo para la fe y la persona religiosa).

Y entonces, ¿cómo se relaciona el Génesis 22 con esto?, él lo menciona directamente: “La fe de Abraham toma forma en el sacrificio; y en la conciencia religiosa e histórica del pueblo judío –y esto es aún más importante que la formulación de los principios mismos de la fe- el sacrificio ha sido el máximo símbolo de la fe.”²⁵¹ Así que, sin la prueba del sacrificio, Abrahán no desarrollaría su fe plena como humano, ni sería el caso ejemplar y paradigmático que es, todo esto por supuesto, en línea con la fe judía, aunque es completamente aplicable al cristianismo e islam.

Más aún, “el sacrificio es por sí mismo la crisis religiosa. Aquí, Dios aparece frente al hombre no como divinidad que actúa para el interés del individuo, sino como quien lo exige todo. No como Dios, bendito sea, de la realidad natural, en la cual se incluye los sentimientos más naturales del hombre y las aspiraciones humanas legítimas, y también la visión y los destinos de la humanidad, sino como Dios que exige del hombre su adoración, aun cuando ello requiera de una renuncia a todos los valores humanos.”²⁵² Revelando una crisis religiosa tremenda, incluye por un lado el aspecto emocional personal natural, y al mismo tiempo, la crisis con los valores humanos, por ejemplo, la promesa de un futuro a partir y a través de Isaac.

Con ello, “todos los elementos de la conciencia humana, así se refieran al individuo en particular o a problemas de la humanidad entera, se posponen por causa de la adoración de Dios.”²⁵³ Coincidiendo con Buber y Kierkegaard en la suspensión de lo ético y de lo moral en aras de lo religioso.

Por último, en cuanto a esta postura de Leibowitz, cabe preguntarnos si la idea de la fe como crisis con la realidad natural es tan válida para todo tiempo y lugar. Para ello, ahora hay que recurrir a Epicuro, el cual nos puede ayudar a contrastar la idea de la crisis como esencia de la experiencia religiosa.

Para empezar, Epicuro plantea que el sumo bien es la hedoné, refiriéndose a éste como a ese “estado definido por la ausencia de dolor (que comprende la ataraxia o ausencia de perturbación espiritual, así como la aponía o falta de dolor en el cuerpo) como a los movimientos de la sensibilidad o «placeres cinéticos»”²⁵⁴, estos últimos son todos aquellos actos para sentir placer, ya sea dando a los demás y sintiendo placer al hacerlo, como a las acciones propias para sentir placer o aceptar placer de los movimientos de otro hacia sí mismo. Pero la novedad en él, reside en que el simple hecho de existir es placentero, si la persona no tiene dolor físico está en la hedoné, si no tiene sufrimiento en el alma, está en la hedoné, “los dos tipos de placer, el cinético y el catastemático, en un mismo término

²⁵⁰ Leibowitz, Y.. (2000). p. 32.

²⁵¹ Leibowitz, Y.. (2000). p. 33.

²⁵² Leibowitz, Y.. (2000). p. 33.

²⁵³ Leibowitz, Y.. (2000). pp. 33-34.

²⁵⁴ García Gual, C.. (2002). Epicuro. Madrid: Alianza. p.161.

genérico, el de hedoné, es uno de los trazos más significativos y explícitos de su doctrina ética”²⁵⁵, la aponía y la ataraxia son gozo de vivir, no hay que hacer algo, es posible para Epicuro que en el presente, cualquiera sienta gozo de tipo catastemático.

Así, con este trasfondo para entender la filosofía epicúrea, abordemos la relación con su propuesta de religiosidad. A diferencia del Abrahán de Leibowitz que está en crisis por tener fe, lo cual implica conflicto con la realidad natural y con la misma fe, (Dios no aporta la certeza de su existencia como la realidad natural sí), “la existencia de los dioses está garantizada, para Epicuro, porque de ellos tenemos un conocimiento evidente (enargés). En los sueños y en las vigilias al entendimiento humano le llegan las imágenes, eídola o simulacra, de esos seres felices y eternos. ¿Y de dónde pueden proceder tales imágenes sino de la continua emanación surgida de los dioses mismos?”²⁵⁶, de manera que se tiene fe en la existencia de los dioses pero no la fe del Deus Absconditus, él tiene certeza pero no la certeza que científicamente le exigiríamos tener, “las imágenes divinas son tan tenues, de un material tan ligero y sutil que no son captadas por los sentidos, sino por la mente. La prolepsis de lo divino no se apoya en sensaciones, aistheseis, como el conocimiento de los objetos de nuestro entorno; pero no está menos basada en una impresión objetiva, en la recepción de unos datos reales, esos eídola que, de modo repetido y coherente, les llegan a todos los hombres.”²⁵⁷ Así, el término fe significaría no la certeza de lo no percibido de ninguna forma, sino en una percepción mental sutil de la eudaimonía divina.

Más hay un elemento adicional, toda la humanidad (seguramente se refiere sólo a los hombres, las mujeres no posiblemente), tienen esa noción natural de lo divino, “los hombres recelosos y apasionados han manipulado ese primitivo conocimiento, esa intuición radical, deformando la esencia de lo percibido. A la prolepsis inicial le añaden falsas suposiciones, pseudeis hypólepseis, que confunden la representación auténtica de la divinidad y, de rebote, la perturban con vanos fantasmas. El proceso por el que la opinión popular, la doxa, adultera la esencia de lo divino, cuyas características básicas son la eternidad y la felicidad, es lo que el filósofo debe denunciar y rechazar.”²⁵⁸ Toda incorporación de sufrimiento en los dioses, Epicuro la trataría como falsa, toda emoción displacentera les sería ajena.

Con estos elementos ya podemos ver que los dioses epicúreos no estarían en disposición de someter a prueba a Abrahán, pues su única ‘función’ es irradiar su felicidad, “la eterna felicidad de los dioses es incompatible con el cuidado por los asuntos humanos. Su eterna vida es incompatible con el existir dentro de nuestro mundo, que, como todos los demás mundos en el universo atómico e infinito, está sujeto a nacimiento y destrucción”²⁵⁹, es decir, el nacer y morir es parte del universo, los dioses no tienen que ver con ello, a los dioses no les afecta ni les beneficia de ninguna manera, ninguna forma de sacrificio, ni tampoco les importa la moral, ni la ética, tampoco exigen vivir en la eudaimonía.

²⁵⁵ García Gual, C.. (2002). p. 163.

²⁵⁶ García Gual, C.. (2002). p. 175.

²⁵⁷ García Gual, C.. (2002). p. 175.

²⁵⁸ García Gual, C.. (2002). p. 175.

²⁵⁹ García Gual, C.. (2002). p. 176.

Por último, y para redondear, “Epicuro niega la providencia, porque encuentra improcedente que la divinidad eterna y feliz, que ni por agradecimientos ni por cóleras se conmueve, esté perturbada y ocupada con el manejo de un mundo que por sí mismo funciona. La mecánica de los átomos explica el universo natural. No hay teleología en el cosmos. Tampoco hay teodicea en un mundo no hecho para el hombre, en una naturaleza hostil y cargada de defectos, si se mide por ese criterio de la existencia humana. Pero no niega la existencia de la divinidad, de los dioses, serenos e inmortales, ejemplos de felicidad inalterable, y por esa misma ejemplaridad benefactores de los sabios, que son, en su condición mortal, afines a ellos”²⁶⁰, los dioses no intervienen para hacer bien o mal en ningún sentido, la única teleología es la humana y esa es la de la hedoné, no la genealogía de “padre de muchos”, tampoco es un objetivo superar el mal, de hecho éste no es claro en Epicuro, en cambio, sólo hay que disfrutar de la irradiación tenue que los dioses prodigan al sabio.

²⁶⁰ García Gual, C.. (2002). p. 174.

12. La experiencia en el psicoanálisis, la psiquiatría y las neurociencias

Las secuencias del sacrificio de Isaac presentadas en el capítulo anterior muestran la interpretación textual que Marta Gerez Ambertín propone, no obstante, es preferible redondear en clave de experiencia ésta propuesta. Todo el relato puede ser sintetizado en dos líneas paralelas y correlacionadas, como en una cinta de moebius, como los ‘dos lados inseparables de una moneda’, “el goce de Dios, ese que se pierde con el asesinato, el sacrificio del morueco (Urvater). Del otro: el Deseo de Dios, aquel que queda luego de la alianza, del pacto con Dios, no sin resto traumático.”²⁶¹ Evidentemente, el goce de Dios se pierde porque se satisface con el sufrimiento, por el otro lado, el Deseo del Otro se atiende con la promesa, aunque claramente, hay una herida resultante.

Esta secuencia en la experiencia no según el flujo del relato literal del Génesis 22, sino como una simbolización de conjunto en un trasfondo de movilidad entre lo inconsciente y lo consciente; comienza en el lado del goce del Otro con el Morueco, el Padre primordial, aquel que está fuera de la ley, al otro lado, el correspondiente es el Tótem, lugar del Nombre del Padre, símbolo de lo paterno, “representación de una ley básica que opera la separación que nos constituye como sujetos, como «seres separados». Todo ello va a la par con una estructuración del deseo, que, en una obligada renuncia a la omnipotencia infantil, se ve remitido a la limitación y a los márgenes de lo humano.”²⁶² Implicando que todo deseo y placer implica la incorporación de un límite, a fin de cuentas, el Nombre del Padre, es la ley, hay un contacto con la separación, con la diferencia y con la distancia, pero a su vez hay deseo pero con una ‘carencia’, algo imposible de resolver, porque necesariamente el límite se establece. Cabe señalar que antes del establecimiento del Nombre del Padre con goce y su anverso, el deseo y el placer, el psicoanálisis plantea “la regresión a un estado de fusión primitiva y gozosa en un objeto vivido como totalidad”²⁶³, la dimensión materna no contiene separación con los otros, con el otro; como vemos, Marta Gerez establece que el relato no contiene regresión a lo materno, lo oceánico, en la experiencia que el relato propone, si hay una experiencia mística que desde este punto de vista se puede abstraer, es desde la dimensión paterna.

En pocas palabras, establecer un tótem, es establecer una ley, a través de una regulación contenida en el mito (en este caso) para regular el deseo del Otro, ese ser absoluto que aún sin poder demostrarse como tal (incluyendo esto en sentido ateo y en sentido creyente), manifiesta su goce y su deseo. Después, del lado del goce del Otro está el Ancestro biológico, el origen natural del que se proviene, que desde el ángulo del goce debe de satisfacerse solicitando el sacrificio, cosa que, desde el deseo del Otro, es palabra nominante del padre solicitante.

Así, como voz del super yo encontramos al objeto α desde el goce del Otro, que, desde el deseo del Otro se vuelve no ya el padre con palabra, sino la palabra del padre, ‘ofrécame a tu hijo en holocausto...’, pero se preguntarán ¿qué es el objeto α ?, “ α designa el objeto que nunca puede alcanzarse, que es realmente la CAUSA del deseo, y no aquello a lo que el deseo tiende; por esto Lacan lo llama ‘el objeto-causa’ del deseo. El objeto α es cualquier objeto que pone en movimiento

²⁶¹ Gerez Ambertín, M. (2011). p. 148.

²⁶² Domínguez Morano, C.. (1999). Experiencia mística y psicoanálisis. Bilbao: Sal Terrae. p. 22.

²⁶³ Domínguez Morano, C.. (1999). pp. 18-19.

el deseo, especialmente los objetos parciales que definen las pulsiones.”²⁶⁴ Significando en este caso, el goce, sufrimiento incluido como pleonasma, la palabra del padre sólo hace explícita el deseo de goce.

Consecutivamente llegamos al sacrificio del Urvater en el lado del goce del Otro que, desde el otro lado, representa los actos de Abrahán, tomar a su hijo, ir hasta Moriah, y su disposición-acción al sacrificio, todos ellos vistos desde el deseo del Otro, tienen el trasfondo de pacto y alianza con el padre, así, todo hijo que acata lo que su padre le pide, está haciendo un pacto y alianza con su padre, incluyendo aquí al Otro. Por supuesto, lo que sigue en términos de goce, es el pedido imposible del padre, obviamente en la elección de Abrahán de ser irreconciliable el sacrificar a Isaac y la promesa de futuro, pero, desde el deseo del Otro, lo que se produce es la bendición del padre como don, ‘como no me negaste a tu único hijo...’, cuyo resultado muestra desde el goce del Otro nada más y nada menos que el goce del padre, cosa que indica un Abrahán sufriendo pero que, desde el deseo del otro, produce contrato social: deseo en y para el futuro en el marco de la ley, o sea, en la ley del padre siendo padre, es decir, siendo ley.

Inevitable e ineludiblemente, desde el goce del Otro, tenemos el temor al padre pero en el deseo del Otro, el amor al padre, (no hay que olvidar que el temor de Dios es a la ausencia de Éste), cualidad que de manera general coincide con los trazos generales de la experiencia religiosa como ambivalente, (coincidentia oppositorum, tremendum fascinans, absoluta dependencia, temor de Dios, etc.).

Esta ambivalencia de temor y amor, contiene en el goce del Otro, el ofrecimiento del cuerpo y la sangre, el suplicio sacrificial, goce, “con tal de asegurarse de su existencia y consistencia”²⁶⁵, conteniendo desde el deseo del Otro, el sacrificio como pacto con su respectivo don obtenido por la incondicionalidad al padre.

Entonces como correlato en línea del goce del Otro, tenemos el trauma, es decir, no se puede pensar que Abrahán no refleje un trauma como resultado del proceso, como tampoco, se puede dejar de observar en el lado del deseo del Otro, al fantasma, entendida ésta como una escena imaginada que contiene el drama de un deseo inconsciente, que, desde α , representa el plus del goce, y desde el deseo del Otro, α , es el objeto causa de deseo, que en Abrahán es el Otro absoluto.

Sin embargo, hay un punto en Marta Gerez Ambertín que no se debe dejar de subrayar, la posibilidad de ir “más allá del padre, un ‘demasiado bueno para ser cierto’; es decir: extrañamiento, irrealidad e incredulidad por sobrepasar el destino sin someterse a su designio. Triunfo del deseo sobre la cobardía del sometimiento superyoico-sacrificial”²⁶⁶, la tremenda solución que Freud propone al mito del sacrificio de Isaac, Marta lo dice así: “«No debías creer en el dios sin construir en tu decir la significación de tu deseo». «No debías sacrificar a tu hijo sino matar al tótem ancestral que yace en tu inconsciente». El dios celoso, interrogado por el sesgo de lo que quiere decir se reduce a la sustitución que no puede autorreferirse, el efecto de límite por el cual lo simbólico introduce al sujeto

²⁶⁴ Evans, D. (2007). p. 141.

²⁶⁵ Gerez Ambertín, M. (2011). p. 150.

²⁶⁶ Gerez Ambertín, M. (2011). p. 98.

en una ética de la significación.”²⁶⁷ Aunque Dios le hablase en su interior solicitándole el sacrificio de Isaac, la superación desde el psicoanálisis implica no ceder el deseo de mantener con vida a Isaac, de centrarse en conservar aquello que le mantiene en la vida y, por lo tanto, en el futuro, no obstante, “no hay que olvidar... que una de las tretas del sujeto para descargarse de responsabilidad por los actos propios es someterse al padre; ir más allá del padre entraña en cambio, desamparo, desculpabilización, instauración de un acto responsable... y duelo.”²⁶⁸ Hay que preguntarnos sobre si podría construirse un mito y por lo tanto, una fuente de religiosidad que promoviera el desamparo por desobediencia al padre, la desculpabilización ante la falta de fe sin saltar en el absurdo, sin crisis por falta de fe, sin suspender lo ético, mostrando autonomía ante lo divino y pasando por el duelo del hijo obediente como del padre en el goce.

Ahora, toda esta interpretación psicoanalítica no sólo es básicamente lacaniana, sino pertenece a aquella corriente de pensamiento y práctica psicoanalítica con basamentos lingüísticos, sin embargo, hay otra corriente del psicoanálisis que se centra en investigar la génesis y evolución del comportamiento, de tal manera que, le pone más atención a los sujetos reales, sin abstenerse en la interpretación de los contenidos míticos que la literatura sagrada del mundo aporta. Por ello, en un sentido clínico, un área que no se valora en el estudio de Marta Gerez Ambertín, es ¿qué representa la experiencia de Abrahán cuando Dios le habla en sentido literal?, así, desde este ángulo se requieren hacer unas aclaraciones fundamentales con la finalidad de lograr darle respuesta al llamado de Dios a Abrahán.

Lo primero a aclarar es que “el campo que especifica lo psicoanalítico es el de lo inconsciente y la dinámica psíquica que se deriva de sus relaciones con lo consciente. Pero nada le es dado decir al psicoanálisis sobre la realidad externa. El psicoanálisis no tiene autoridad para valorar la realidad extrapsíquica. Sus premisas filosóficas empíricas e inductivas no le permiten establecer un juicio existencial sobre el valor de la realidad o la existencia de Dios. No puede por tanto, el psicoanálisis cuestionar ningún contenido de fe, sino tan sólo cuestionar la relación del sujeto a esos contenidos de fe.”²⁶⁹ Por supuesto, Marta Gerez trata el texto como una realidad psíquica desde la cual es posible desobedecer, pero considerando desde una postura filosófica dura, tendríamos que aplicarle al Génesis 22 algunos conceptos que bien, pueden aplicarse a cualquiera en una condición equivalente en cualquier tiempo y lugar.

Carlos Domínguez Morano ayuda a definir un concepto clave para contestar nuestra pregunta hecha más arriba, “una alucinación ha sido tradicionalmente descrita en psiquiatría como una *percepción sin objeto*, es evidente que las voces y las visiones que describen muchos místicos como parte de su experiencia han de ser consideradas, en ese sentido, como alucinaciones.”²⁷⁰ Ya habíamos mencionado desde el inicio del capítulo que también era importante preguntarnos sobre como las ciencias de la mente abordarían lo que el relato presenta como posibles.

²⁶⁷ Gerez Ambertín, M. (2011). p. 99.

²⁶⁸ Gerez Ambertín, M. (2011). p. 98.

²⁶⁹ Domínguez Morano, C.. (2004). La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría. En La experiencia mística(199). Madrid: Trotta.

²⁷⁰ Domínguez Morano, C.. (1999). p. 15.

El DSM IV establece que una alucinación es “una percepción sensorial que tiene el convincente sentido de la realidad de una percepción real, pero que ocurre sin estimulación externa del órgano sensorial implicado. Las alucinaciones deben distinguirse de las ilusiones, en las que un estímulo externo real es percibido o interpretado erróneamente. El sujeto puede tener conciencia o no tenerla de que está experimentando una alucinación. Una persona con alucinaciones auditivas puede reconocer que está teniendo una experiencia sensorial falsa, mientras otra puede estar convencida de que la causa de la experiencia sensorial cuenta con una realidad física independiente.”²⁷¹ Realmente no existe contradicción entre el primer concepto y el segundo, pero el segundo nos ayuda a resaltar unos aspectos en relación al texto que estamos trabajando.

Es claro que Abrahán considerando su diálogo con Dios como verdadero, él no reconoce que está alucinando, obviamente considerando como imposible que haya una realidad extrapsíquica comunicándose con él. Evidentemente esta postura corresponde a la noción científica de que la consecuencia lógica de la ciencia es concebir que la única sustancia en el universo es la materia, y que entonces, si no hay seres inmateriales, no hay posibilidad de entender cualquier comunicación con cualquier entidad inmaterial de otra manera que, no sea, contundentemente, como imposible.

Es claro que, esta alucinación como sería entendida desde la psiquiatría le lleva al patriarca a aceptar sacrificar a su hijo, caminar tres días hasta un lugar que él no conoce, identificarlo por señas alucinatorias, ser detenido por otra alucinación y por último, experimentar otra alucinación donde se le reitera la promesa y, además, Abrahán es capaz de vivir aisladamente toda la experiencia dado que no involucra a nadie más, salvo claro está, a Isaac.

Cabe aclarar que la psiquiatría no tiene un consenso total sobre si las alucinaciones auditivas son consideradas como tal, sí y solo sí son referidas como de origen externo, como en este caso, las voces en la cabeza no son entendidas como tal por muchos psiquiatras porque habría que incorporar a grandes grupos poblacionales como psicóticos dado que por el imaginario al que pertenecen las personas continuamente tienen algún tipo de alucinación.

Por otro lado, en los estudios de neuroreligión se ha demostrado la posibilidad de producir efectos parecidos a los presentados en los relatos sobre experiencias místicas, por ejemplo, la epilepsia del lóbulo temporal o epilepsia psicomotora se caracteriza por conversiones religiosas súbitas, hiperreligiosidad, hipermoralismo y otras más, también, “la estimulación del lóbulo temporal se dan también... las alucinaciones auditivas, oír voces de Dios, los ángeles o cualquier figura espiritual que aconseja al sujeto,”²⁷² de tal manera que las neurociencias han logrado comprobar que el cerebro es capaz de producir la experiencia mística, lo que no significa la negación de la existencia de Dios o la aceptación de la existencia de Dios, sino sólo que el cerebro tiene una total correlación con el fenómeno místico.

Es importante aquí (siguiendo esta línea de investigación), preguntarnos sobre si el teólogo escritor del texto según las distintas propuestas de la hipótesis documentarias, elabora el texto basándose en

²⁷¹ López-Ibor Aliño, J. J. et. al.. (2005). Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales. Barcelona: Masson. p. 914.

²⁷² Rubia Vila, F.J.. (2002). Religión y cerebro. En El estudio de la religión(188). Madrid: Trotta.

la experiencia común de su grupo religioso y por ello propone una decisión súbita de Abrahán, un acto de hiperreligiosidad, un hipermoralismo en el sentido de que la palabra de Dios es más importante que todo, acompañada de la voz de Dios y de los ángeles, aspectos que seguramente, en su cultura, le son cercanos y posibles dado el sistema de creencias en el que está inmerso y producido.

Haciendo “estimulación electromagnética transcraneal (colocando un casco con bobinas en la cabeza de un individuo para estimular el cerebro a través del cráneo). En más de mil sujetos pudo provocar la experiencia de la presencia de seres espirituales, como Elías, Jesús, la Virgen María, Mahoma o el Espíritu del Cielo, dependiendo del trasfondo cultural de los sujetos de experimentación. En algunos agnósticos se generaron historias de abducción por alienígenas.”²⁷³ Es decir, hay elementos para proponer que la construcción de los relatos sagrados, en particular los que contienen experiencias místicas, son resultado de operaciones en el cerebro dentro del imaginario al cual pertenecen los sujetos religiosos en cuestión.

Sin embargo, el Génesis 22 es el relato de un personaje mítico ancestral del pueblo israelita, por lo tanto, es sumamente improbable que Abrahán haya tenido una experiencia mística con un Dios monoteísta, sino que el Dios que le habla tendría que ser uno de los tantos dioses existentes en su cultura. Otra hipótesis que ya tratamos es la de que según la historia de las tradiciones, el pueblo hebreo asumió el mito de un pueblo anterior y cambió los personajes, relato que se fue transformando con el paso de los siglos hasta tomar la forma en que se escribió y reescribió finalmente.

Es de notar que la neuroreligión ha avanzado a tal punto que “la estimulación empleada... podía focalizarse hacia determinadas estructuras; si lo hacía hacia la amígdala, obtenía sensaciones sexuales en el sujeto, si lo hacía hacia el lóbulo temporal derecho, la experiencia era de una presencia negativa, como el diablo o un alienígena; si lo hacía hacia el lóbulo temporal izquierdo, provocaba una presencia positiva, un ángel o Dios. De estos experimentos... concluyó que la experiencia de Dios es un producto del cerebro humano, modulada por la historia personal y la cultura de cada individuo”²⁷⁴, de tal forma, que, podemos pensar a los mitos como creaciones del cerebro que atienden a problemas culturales para los cuales los individuos tienen experiencias que les aportan soluciones, y no me refiero a que necesariamente Abrahán haya tenido dicha vivencia, sino que el escritor pudo haber tenido la experiencia donde un ‘ser sagrado’ le narra la experiencia acaecida al patriarca.

La neuroreligión estudia a la experiencia religiosa y en particular, la mística no como el resultado de un origen extrapsíquico, porque ello sería aceptar la existencia de un ser sobrenatural (sin poder determinar si es uno o muchos), por eso, investiga y busca demostrar que el origen de las experiencias son intrapsíquicas, en una zona específica del cerebro y que además previamente se ha investigado el imaginario que el sujeto posee para así poder preveer algunas características de la experiencia mística que el sujeto va a tener. Por esto, hasta al interior de las religiones hay propuestas de cambio importantes, un ejemplo de ello se da en Ramón María Nogués que dice: “hay grandes modelos religiosos por reinterpretar. Tal es el caso del modelo sacrificial. En las religiones arcaicas, el sacrificio es un tema central. Esta noción significa que Dios está «molesto» por los errores y

²⁷³ Rubia Vila, F.J.. (2002). p. 189.

²⁷⁴ Rubia Vila, F.J.. (2002). p. 189.

perversidades de los seres humanos (los fallos humanos son obvios, la «molestia» de Dios no tanto) y exige una reparación. Como esta reparación tiene que ser de alto precio, se supone que la ideal sería la más costosa, o sea, la propia vida, pero al resultar escandalosa o excesiva se acaba derivando hacia el sacrificio o de los hijos (curiosa forma de derivación) o de un animalpreciado. Un ejemplo clásico bien conocido puede ser el del sacrificio de Isaac (Gn 22),²⁷⁵ también menciona que ya al interior del cristianismo y del judaísmo desde antiguo se han dado pasos para disminuir el sistema sacrificial, por ejemplo, Oseas 6,6 dirá que lo importante no es el sacrificio sino la misericordia, aunque es importante estudiar mucho más a fondo la aplicación de estos cambios, puesto que en estas nociones puede haber elementos entremezclados de tal forma que no sean excluyentes.

Ramón dice que “la liquidación del modelo sacrificial es un hecho incoado en el cristianismo, aunque de vez en cuando modelos teológicos arcaizantes intentan reanudar el sacrificio como eje de expresión religiosa.”²⁷⁶ Y aquí cabe recordar (como ya mencionamos), a Kant calificando el sacrificio de Isaac, como imposible en cuanto que Dios no se comunica con nadie en ningún tiempo ni espacio, y como inmoral en tanto que Dios pide algo que el mismo prohíbe.

²⁷⁵ María Nogués, R.. (2011). Dioses, creencias y neuronas, una aproximación científica a la religión. Barcelona: Fragmenta. p. 123.

²⁷⁶ María Nogués, R.. (2011). p. 124.

13. Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y el monoteísmo celante

Cuando se lee el sacrificio de Isaac no es posible dejar de notar como Dios probando a Abrahán logra el lugar de prioridad absoluta para el patriarca, como el texto desde el versículo 1 al 19, podría terminar diciendo algo así como ‘nada es más importante que Dios, todos, y todo lo demás es secundario’, y dado la importancia tremenda que el texto ha tenido para los tres monoteísmos, se requiere buscar respuesta al funcionamiento orgánico que tiene al interior de los mismos.

Es sabido como los ‘soles de la Iglesia’, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, establecen una línea de interpretación muy fuerte en la conformación de la teología institucional, por ejemplo, el primero apunta que “en casos excepcionales Dios puede ordenar que se trasgredan las leyes que él mismo ha impuesto. Abraham encarna una de estas excepciones divinas al precepto «no matarás». Según Agustín no podemos condenar a Abraham por obedecer a Dios; Abraham es como una espada que obedece a quien la maneja, y en este caso, quien la maneja es Dios. Esto no implica, advierte Agustín, que siguiendo el ejemplo de Abraham otro hombre quede igualmente justificado de un filicidio. Sólo lo estaría si –como en el caso de Abraham- hubiera recibido de Dios una orden expresa para hacerlo. La responsabilidad humana frente a una orden divina consiste sólo en saber reconocer la voz de Dios, en tener la certeza de que la orden proviene de él. Dios queda justificado porque la autoridad divina es la única autoridad moral. Dios es la «fuente de la justicia», no podemos juzgarlo con más criterios que los que él mismo nos impone.”²⁷⁷ Y así queda definido con varias características que hemos estado mencionando a lo largo de este trabajo, el estado de excepción, la justificación moral del acto de Abrahán, la imposibilidad de validar un juicio a Dios, y la noción de responsabilidad en el patriarca en cuanto a reconocer a Dios y en obedecerle.

Tomás de Aquino fortalece a Agustín con su postura, “si Dios es dueño de cuanto vive y muere, entonces puede pedir, en cualquier momento, lo que desde siempre le pertenece. Mande lo que mande, Dios no puede contravenir la moral como no la contraviene quien dispone libremente de lo suyo. Una vez más Abraham descarga su responsabilidad sobre la espalda divina y Dios no es nunca culpable de transgredir la virtud porque su voluntad hace ley en nosotros. No podemos acusar a Dios de crueldad, haga lo que haga; la divinidad es justa a priori.”²⁷⁸ De manera que Isabel Cabrera tiene razón en observar que desde Agustín y Tomás de Aquino, si Abrahán matara a Isaac, él estaría justificado, libre de culpa, y también, que la moral no es autónoma para ellos, Abrahán deposita su responsabilidad en Dios, aspecto a resaltar que se opone a la interpretación de Derrida mencionada anteriormente.

También tenemos que mencionar a Abelardo porque él indica que el pecado “es el acto interior mediante el cual consentimos el mal. Fuera de este consentimiento interno y personal, ni el hecho mismo, ni sus consecuencias, disminuyen o aumentan la falta moral.”²⁷⁹ De tal manera que los tres teólogos coinciden en que se puede matar con intenciones puras, donde lo puro es establecido por Dios y obedecerle no implica ganas de matar a Isaac, sino sólo obedecer a Dios.

²⁷⁷ Cabrera, I. (1998). p. 38.

²⁷⁸ Cabrera, I. (1998). p. 38.

²⁷⁹ Cabrera, I. (1998). p. 41.

De esta manera, estos grandes patriarcas de la Iglesia nos ayudan a mostrar una característica que se encuentra implícita en el relato, Dios se muestra a Abrahán, el texto canónico es considerado revelación, que no significa otra cosa que Dios mostrándose, pero esto, según Sloterdijk, demuestra que “el concepto de revelación pertenece inequívocamente al mundo del *homo hierarchicus*. Pone la relación feudal entre señor y vasallo en analogía con la relación cognoscitiva entre objeto y sujeto, con el acento claro en el primado del señor y del objeto. Teniendo en cuenta el valor extremo de la pasividad del vasallo, la recepción de una revelación se parece a ese modelo. Subraya el caso en el que escuchar y obedecer coinciden.”²⁸⁰ Suponiendo un receptor pasivo, como alguien escribiendo un dictado, cosa muy alejada de lo posible en cuanto a la elaboración de los textos míticos y también de los posibles sujetos representados ahí. “Sea lo que sea lo que se da a conocer a sujetos y quién sea el que lo hace, nada de ello puede ya pensarse sin la contribución del receptor.”²⁸¹ Esta postura postmoderna propone que no existe la más mínima posibilidad de un Abrahán pasivo que sólo acata la orden y que pasivamente aceptaría el veredicto final, también significa que el teólogo de la fuente literaria según la hipótesis documentaria en la redacción del texto manifestó activa y creativamente su voluntad, de tal forma que del sujeto ya no se puede decir que tiene fe regalada, sino que lo que sí tiene es voluntad de fe.

Pero una vez que se tiene voluntad de creer, entonces “creemos con las rodillas «o no creemos en absoluto»”²⁸², es decir, se establece una relación de vasallaje ante lo sagrado, una posición jerárquica en donde el sujeto no tiene otro lugar más que el de abajo. No hay que olvidar que musulmán significa sumisión ante Alá, pero el judaísmo y el cristianismo como lo hemos visto, también lo proponen. Este vasallaje incluye también estar de rodillas ante la institución religiosa, no solo ante el principio abstracto. Siempre es lícito preguntarse quién se beneficia en concreto de la sumisión ante lo sagrado además del creyente en particular.

Aquí es donde entra el celo de Dios refiriéndose a la correlación en el practicante y Dios del ejercicio proactivo de fervor, fanatismo, antagonismo, arrebató, rivalidad, empeño no solo del creyente, sino de Dios y como se producen mutuamente, Sloterdijk lo dice así: “los celosos monoteístas de todos los tiempos ponen de manifiesto con su existencia entera ese desarrollo: si por ellos fuera, su ardor servil significaría no sólo su contribución privada a la gloria de Dios, sino que sería el celo de Dios mismo, que interviene en el mundo a través de ellos.”²⁸³ Los monoteístas tienen como base la creencia de que Dios interviene en la historia, produciendo historia. En el Génesis 22 Dios estuvo a punto de aniquilar el futuro de Isaac al someter a prueba a Abrahán.²⁸⁴ Un elemento implicado en esta característica es el sumoteísmo, “un Supremo que fuera No-Uno no es concebible en este nivel de reflexión. Con el supematismo religioso, el ascenso al Supremo y Único, se conecta necesariamente el monarquismo ontológico: el principio de que sólo uno puede y debe ser señor de todo y de todos.”²⁸⁵

²⁸⁰ Sloterdijk, P.. (2011). Celo de Dios. Madrid: Siruela. p. 26.

²⁸¹ Sloterdijk, P.. (2011). p. 26.

²⁸² Sloterdijk, P.. (2011). p. 27.

²⁸³ Sloterdijk, P.. (2011). p. 33.

²⁸⁴ Cabe señalar que muchas mitologías tienen textos donde lo sagrado produce historia, pero es en los monoteísmos donde es una característica mayor.

²⁸⁵ Sloterdijk, P.. (2011). p. 90.

No hay que olvidar que Abrahán proviene de la tierra de Ur, tierra politeísta, donde el poder de Dios está diluido en muchos y por ello, no resalta la relación asimétrica que el sumoteísmo establece.

Una cualidad relevante de lo asimétrico en Dios es que para Él somos transparentes y para nosotros Él es inescrutable, ¿qué decimos de Abrahán ante la prueba?, que sólo Dios sabe porque le pide aquello, sin embargo, Abrahán aunque le es incomprensible y posiblemente carente de sentido, obedece la petición. Es claro que él espera que Dios le dé sentido al sacrificio que está por hacer.

El monoteísmo celante por proactivo se manifiesta en la tendencia a “la disposición a suponer significados sagrados incluso en la más profunda oscuridad y a obedecer sin vacilación alguna las instrucciones provenientes de arriba, también y precisamente cuando la orden resulta incomprensible, como en el caso de Abraham al pedírsele el sacrificio de su hijo. En el reino del Supremo personal todo depende de la confianza en la integridad del ordenante. Nadie tiene derecho a voluntad propia. En un universo así, la frase de Arendt, cuando enlazando con Kant escribe: «Nadie tiene el derecho a obedecer», tiene que sonar como una incitación a la anarquía.”²⁸⁶ Abrahán obedece a Dios por ser Dios, ante esa autoridad, él no tiene opción de desobedecer, cualquier religioso diría en general, que Abrahán no tiene derecho a voluntad propia ante la Suprema autoridad.

Sloterdijk declara algo que no tengo los suficientes elementos para aceptar hasta sus últimas consecuencias, pero tampoco para rechazarlo, es mejor dejarlo en su propia palabra: “Tras amplia valoración de todas las pruebas, paciente escucha de testigos y abogados incluida, se impone la sentencia: la *matrix* de las clásicas metafísicas religiosas y filosóficas está agotada. «Agotada» quiere decir, por una parte: desarrollada y realizada completamente; por otra: del todo pasada de uso y descubierta en su limitación y desacierto elementales.”²⁸⁷ Esto en cuanto a Abrahán, significa que no cabe la aceptación de un patriarca celante y por lo tanto, obediente, asesino en su corazón -siguiendo a la observación de Kierkegaard, aunque no a su conclusión- porque los procedimientos de imposición de lo trascendente son dudosos, como ya se mencionó, es inaceptable por imposible, un Abrahán pasivo puro, ello pensando el patriarca como sujeto real e histórico, pero si le pensamos como un personaje creado en el imaginario hebreo, se comprueba por sí mismo la proactividad de lo imaginario acabando por crear un relato magnífico sobre Dios probando al patriarca y siendo ello la base del futuro pueblo de Israel.

Dios ya no puede ser fuente de la moral, tampoco puede ser fuente de la experiencia, tanto una como la otra son plurivalentes, el mismísimo Dios Uno se enfrenta ante la condición de la plurivalencia de interpretaciones del texto sagrado y sus tradiciones teológicas, además aún conviven con la variedad de religiones de todo tipo conteniendo una amplitud cualitativa y cuantitativa de moral y experiencia religiosas.

La plurivalencia “consiste en la desradicalización de alternativas: confróntese a alguien con un esto-o-lo-otro que no le guste y se verá cómo más pronto o más tarde transforma la tarea en un tanto-esto-como-lo-otro.”²⁸⁸ Cosa que implica que Abrahán le dijera a Dios que si la promesa requiere de

²⁸⁶ Sloterdijk, P.. (2011). p. 93.

²⁸⁷ Sloterdijk, P.. (2011). p. 116.

²⁸⁸ Sloterdijk, P.. (2011). p. 117.

Isaac, entonces no puede ser sacrificado dado que ello es excluyente como ya mencionamos con el psicoanálisis, Abrahán tendría que haber dicho –con todo lo que significaría argumentarle esto desde el *mysterium tremendum fascinans*, o desde lo absolutamente dependiente-, ‘quiero obedecerte a ti pero también quiero garantizar el futuro a través de mi hijo, por lo tanto, debemos construir la posibilidad de lograr ello’, significando, como podemos observar, una especie de relación dialógica con Dios, donde efectivamente, Abrahán se comporta como un sujeto absolutamente responsable e independiente de Dios.

Cabe señalar que la naturaleza polemógena de los monoteísmos está intrínsecamente ligada al surgimiento de los fundamentalismos, en el que Abrahán no deja de participar al usarse la akedah (la atadura de Isaac, como le llama el judaísmo), para enviar hijos a la guerra. También, cabe correlacionar que el Dios Padre de los monoteísmos es a su vez, Dios Padre *polemos*, ‘Padre de todas las cosas’ como Heráclito refiere, elemento que ayuda a ver en lo patriarcal el o-esto-o-lo-otro tan excluyente que Sloterdijk presenta.

Es claro que Dios somete a *polemos* a Abrahán, Dios mismo es *polemos*, en “realidad la esencia del monoteísmo no se expresa en ninguna otra característica tan señaladamente como en la disposición de los celantes a hacerse aborrecibles ante los seres humanos si ése fuera el medio de agrandar tanto más a Dios.”²⁸⁹ Ya Derrida observa como el silencio y el secreto requiere aislamiento en el patriarca, como se requiere no comunicar la prueba para no acabar de ser imborrablemente aborrecible ante los otros.

²⁸⁹ Sloterdijk, P.. (2011). p. 130.

14. Abrahán en el feminismo

Basta con las nociones generales de historia bíblica para notar que Dios es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, que a éste último le fue cambiado el nombre a Israel, que a su vez tuvo hijos que serán las doce tribus del pueblo de Israel. En esta parte del relato sucede algo singular cuando se observa con mirada de perspectiva de género, Dina, la treceava hermana no tuvo descendencia que se considerara tribu de Israel, no tuvo futuro en el pueblo elegido, fue olvidada en la historia sagrada. Después aparece Moisés, Aarón, Josué, etc., la historia sagrada es un relato donde predominan los hombres como personajes, ellos son ejemplo de decisión, liderazgo, contacto con Dios, profetas, misioneros, las genealogías son narradas desde los hombres, es decir, de manera patrilineal. La participación de las mujeres es escasa, a menudo asociadas a las funciones de la reproducción, Sarah y la virgen María por ejemplo, son una clara muestra de su participación en la historia en cuanto, reproductoras.²⁹⁰

Mirar desde el enfoque de género incluye primero, la distinción de Abrahán como patriarca, es decir, hombre, no mujer, pero además, patriarca, busquemos la definición de patriarcado que el feminismo hace: “en su definición más amplia, es la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el dominio en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él.”²⁹¹ Desde ésta óptica, decirle patriarca a Abrahán, es decir ‘el que manda’, ‘el que nació para estar a la cabeza por causa de su sexo’, ‘el que representa más idóneamente a Dios por ser hombre’, ‘al que Dios elige para someter a prueba con las ganancias y significaciones para él como personaje en su historia’, con lo cual se empieza a dilucidar el funcionamiento que tiene la mención de él como patriarca.

¿Qué pensaría el feminismo en voz de las teologías feministas si el Génesis 22 no tuviera más cambios que el de sustituir el nombre de Abrahán por el de Sarah?, si hacemos eso, haríamos que fuera una mujer y no un varón quien obtuviera las significaciones que la tradición le ha otorgado a Abrahán como padre de la fe, como ejemplo de obediencia a Dios, como temor y temblor ante la prueba, como profeta de la certidumbre, como ejemplo de absoluta dependencia, como ejemplo del *misterium tremendum fascinans*, o, como estado de excepción con suspensión de lo ético.

Sin embargo, colocar a una mujer en ese lugar llevaría a pensar que las mujeres también tendrían las funciones que el patriarca tiene, por ejemplo que la genealogía se contara de manera matrilineal, hasta que fuera indistinto el género del personaje que eligiera Dios para intervenir en la historia. El cambio sería asombroso pero hay una razón por la que en la elaboración del mito bíblico, las figuras preponderantes son hombres.

Del mismo modo, sustituir el nombre mantendría en las funciones de la matriarca Sarah exactamente las mismas funciones que el patriarca Abrahán, es decir, como alguien dispuesto a matar a su hijo en función de un valor mayor y absoluto. Es por ello que la teología feminista ha estado haciendo

²⁹⁰ Hay que observar que es completamente claro que la maternidad es secundaria a la paternidad, porque en Israel el poseedor de la semilla es el varón, la mujer es como la tierra fecunda donde la semilla germina, pero en esa época se desconoce que las mujeres son mucho más que el espacio donde crece la semilla.

²⁹¹ Lerner, G.. (1990). La creación del patriarcado. Barcelona: Crítica. pp. 340-341.

observaciones a los textos bíblicos con la finalidad de incorporar una mirada que “tome la historia y la experiencia de las mujeres con absoluta seriedad con el fin de que pueda abordar los asuntos que surgen de la crítica feminista...No podemos permitir que la teología fomente la opresión de las mujeres bajo el disfraz de la fidelidad a puntos de vista estáticos de la realidad cristiana.”²⁹² Es importante resaltar que la lucha contra la opresión de las mujeres aunque tiene algunos rasgos cristianos, fundamentalmente es un atributo aportado por el feminismo a esta teología, además, debemos añadir, la oposición a toda forma de violencia para todas y todos.

Por otro lado, si nos atenemos a la definición del patriarcado ya presentada, podemos observar como esta dominación masculina es también una dominación a los mismos varones, además de intrínsecamente explicar los procederes desde la lógica dominación-sumisión, veamos primero la más obvia: Dios exige sumisión a Abrahán, él es premiado por ello. Segundo, Abrahán mantiene una relación de dominación sobre su hijo del que no se menciona rebeldía o desobediencia para ser atado al altar (otro ejemplo paradigmático de sumisión a su padre), y tres, Abrahán dispone de su hijo sin tan sólo mencionarse si Sarah tuviera la más mínima posibilidad de ser considerada en la decisión. Esta tercera es la más sutil de las dominaciones puesto que es fácil aducir que es Dios quien elige a Abrahán y no a Sarah y por lo tanto, es injustificable como aislamiento, como segregación o marginación. En todos estos casos la sumisión puede ser entendida como una anulación del sujeto en aras del que ejerce la dominación, es decir, hay un abuso de poder puesto que el sujeto es anulado en su necesidad adquiriendo en ese momento la cualidad de víctima (Sarah) y, el abusivo, como generador de violencia (Abrahán, antes fue Dios en la secuencia de eventos).

No obstante, sólo es posible hacer observaciones desde la perspectiva de género si es posible mostrar estas características en otros relatos pertenecientes al mismo mito, con la finalidad de señalar una estructuración patriarcal en el relato bíblico. Mercedes Navarro observando otro texto bíblico realiza algunas deducciones importantes que, bien pueden aplicarse al caso: “Mujeres y varones contribuyen a la vida y hacen avanzar la historia de diferente modo: ellas dando a luz hijos varones en su inmensa mayoría; ellos ocupándose de la civilización. El punto de vista patriarcal hace visibles a las mujeres como generadoras de vida, y a los varones como generadores de cultura y civilización.”²⁹³ Sarah sólo es tomada en cuenta en la historia en tanto procreadora, el que vive la prueba y regresa triunfante como héroe ejemplar para la cultura y civilización, es Abrahán.

La creatividad es inherente a la cultura y la civilización y por lo tanto, de los hombres héroes, en este caso, Abrahán incursiona buscando el Monte Moriah sin saber dónde se encuentra, para la akedah toma su decisión-acción con valentía que, aunque no se menciona, se presupone en el héroe bíblico.

Una característica de innumerables textos bíblicos es que “las mujeres aparecen como testigos mudas de tal heroicidad. No sabemos qué piensan, si están o no de acuerdo, si se resisten o se someten o son sometidas”²⁹⁴, para el caso que nos atañe, podemos observar que Sarah no aparece en el relato, elemento clave en la noción del patriarcado, podemos decir en línea simbólica, que Dios sabe que

²⁹² Dickey Young, P.. (1993). Teología feminista-Teología cristiana. México: DEMAC. p. 22.

²⁹³ Navarro, M.. (2004). Lectura bíblica feminista de textos del Génesis. En Religión y género(70). Madrid: Trotta.

²⁹⁴ Navarro, M.. (2004). p. 70.

Abrahán no hará coparticipe a Sarah, no sólo para que no intervenga, sino porque su postura no cuenta, para el patriarca, Sarah es una subordinada que se atiene a lo que él disponga.²⁹⁵

Rosemary Radford Ruether dice que el sacrificio de Isaac “niega totalmente el derecho de la madre a sus propios hijos, ya que está ausente incluso como elemento del drama”²⁹⁶, en los discursos, siempre se dice algo con lo dicho pero también, con los silencios y las ausencias. También se ha resaltado en la teología feminista al Génesis 22 como “una expresión de la negación patriarcal del poder de la madre, la sustitución de la ética del parentesco sanguíneo del matriocentro por una obligación primaria hacia un principio moral abstracto, representado por la Voz de Dios”²⁹⁷, con lo cual se intenta ubicar desde la hipótesis documentaria, la intención del teólogo documentario de ubicar en el patriarca Abrahán la prioridad del principio Dios (patriarcal, varón, abstracto), sobre los valores del matriocentro tanto en las culturas vecinas y un tanto aún en Israel y Judá.

Así, la teología feminista aspira a repensar el cristianismo desde la noviolencia y, con ello, la superación de toda función sacrificial pero, para eso, se requiere toda una reconfiguración en las relaciones entre mito, rito y tradición con la misión de armonizarlos en un todo coherente pero nuevo, cosa jamás lograda al interior del cristianismo.

²⁹⁵ No hay que olvidar la cosificación contenida en Éxodo 20, 17. “No codiciarás la casa de tu prójimo, ni la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni ninguna otra cosa que le pertenezca”. Benetti, S.. (1994). Sexualidad y erotismo en la Biblia. Buenos Aires: San Pablo. p. 139. Así, las mujeres son ‘cosa que le pertenezca’ a un varón.

²⁹⁶ Radford Ruether, R.. (1993). Gaia y Dios, Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra. México: DEMAC. p. 188.

²⁹⁷ Radford Ruether, R.. (1993). p. 301.

Conclusión

El mito hebreo creó un personaje que a judíos, cristianos, musulmanes y otros tantos les ha parecido verosímil, es decir, posible, a pesar de que tiene contenidos no empíricos como muchos textos de tipo religioso, el relato integra historia sagrada, rito (recreación del mito) y tradición, no sólo para el futuro bíblico e histórico real, sino presupone que Abrahán ya sabe cómo realizar un holocausto porque ya adquirió ese aprendizaje de la tradición de la que proviene.

Pensar al mito en la historia bíblica implica observarlo dentro del marco del sentido o los posibles sentidos propios de una investigación abierta a distintos ángulos donde las posturas ante lo histórico en lo religioso incluyendo lo textual, las antropologías, y la gran variedad de comprensiones en torno a la experiencia recuerdan innumerable cantidad de veces, sino todas, lo que dice Kolakowski:

La palabra «mito», se superpone con la definida por la ciencia de las religiones. En efecto, abarca una parte –fundamental, aun si cuantitativamente pequeña- de los mitos religiosos, sobre todo los llamados mitos de origen, y se extiende, más allá de estos, a determinadas construcciones presentes (de manera oculta o explícita) en nuestra vida intelectual o afectiva, en particular las que permiten armonizar en un todo –teleológicamente- los componentes condicionados y mudables de la experiencia para referirlos a realidades incondicionadas (como «ser», «verdad», «valor»).²⁹⁸

Entendiéndolo así, desde la mirada del telos, observar como cada una de las miradas presentadas posibilitan la experiencia de Abrahán dentro de lo histórico (incluyendo lo textual), lo vivenciado o experimentado y lo ético, no siempre en concordancia entre lo primero y lo segundo pero, haciéndolo viable. Sin embargo, al otro extremo de la línea tenemos a las miradas que no lo posibilitan ni vivencialmente, ni éticamente, no siempre habiendo concordancia entre lo primero y lo segundo también.

De esta manera, paladines de la aceptación de la posibilidad de tener comunicación con Dios son Kierkegaard, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, la fenomenología a partir del uso de la intencionalidad, Martin Buber, Rudolf Otto, Scheleiermacher, Yeshayahu Leibowitz, al interior de las religiones a Abrahán se le ha visto a modo de profeta, de místico, como pathos, pero en todas ellas se asume como posible que Dios se haya comunicado para hacer la solicitud.

También en lo histórico, la historia de las tradiciones y la hipótesis documentaria explican cómo se construyó el relato tratando al contenido como un discurso asociado e interrelacionado con el contexto sin poder inmiscuirse con lo posible en cuanto al personaje en sí, sin embargo, el relato existe, por lo tanto, la historia de la elaboración del texto da cuenta de ello.

En cuanto al debate ético y moral, los filósofos que aceptan y justifican a Abrahán en su disposición al sacrificio se encuentran: Kierkegaard, Leibowitz, Buber, Rudolf Otto, Scheleiermacher, Derrida, Jan Patocka, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino que, básicamente aceptan el estado de excepción que el patriarca representa, incorporando elementos como la suspensión de lo ético y la responsabilidad, o como Roger Caillois y Gilbert Durand que posibilita lo religioso en Abrahán como

²⁹⁸ Kolakowski, L.. (2000). La presencia del mito. Buenos Aires: Amorrortu. p. 7.

fenómeno estrictamente religioso, el primero, o como domesticación del futuro en el imaginario no de Abrahán sino de aquel que internalice el mito, en el segundo.

En el otro lado de la línea encontramos quien no considera posible la experiencia como es el caso de Kant o la arqueología, en el primero es imposible la experiencia, en el segundo no se puede demostrar el mínimo vestigio de existencia del patriarca. Para las neurociencias y el psicoanálisis, es posible tener una experiencia como esa, pero como contenido psíquico, es decir, lo que el patriarca experimentaría sería posible en tanto sucede en su mente, sin poderse acercar a comprobar la comunicación divina. Para la antropología en sus distintas versiones, el relato es una creación de la cultura en clave religiosa con distintos significados y motivos, sucede lo mismo en cuanto a la teoría de la conciencia paradójica, la cual nos ayudó a ubicar a Abrahán como sujeto de la cultura en tanto persona en su contexto, o como personaje del relato también en sus contextos redaccionales.

Un caso relevante en cuanto vivencia religiosa la tenemos con Epicuro, porque aunque éste acepta con demasiada facilidad la posibilidad de la experiencia religiosa, claramente le sería inaceptable el Génesis 22, recordándonos a Kant que si bien la considera imposible, aunque fuera posible sería inaceptable por inmoral; en el caso de Epicuro la prueba a que Dios somete a Abrahán es inadmisibles para sus dioses porque ellos solo provocan eudaimonia.

Para Sloterdijk es inadmisibles por intolerante. Es decir, los relatos míticos básicamente son construcciones culturales en el que el fenómeno religioso es cultura fundamentalmente, sino que, además, son creaciones culturales que hacen inadmisibles la convivencia en la diversidad, la interculturalidad y la pluriversalidad, además de promotoras y creadoras de relaciones de dominación y sumisión.

Otra mirada significativa es la de la teología feminista, porque implica observar al relato desde una política de género que margina, olvida, aísla a las mujeres por un lado, y por el otro genera enaltecimiento de valores como la valentía, sacrificio personal y sacrificio a los otros, todo ello en aras de la fe y la obediencia al principio supremo colocado todo ello en un varón de varones, es decir, un patriarca. Más aún, permite entrever como incluir a las mujeres en el relato no cambia los valores patriarcales del mismo y se vuelve indispensable promover otros criterios de religiosidad que no desemboquen en la obediencia como sumisión ni de hombres, ni mujeres.

Por supuesto, cambiar la religiosidad no sólo es una tarea imposible si se considera el elemento fáctico, los cristianos, judíos y musulmanes están aumentando, no disminuyendo, y, sumándolos son aplastante mayoría. Transformar lo religioso en una ética que permanentemente promueva la autonomía moral ante lo divino y, que además siembre pluriversalismo requiere de una divinidad centrada en favorecer lo diverso en franca oposición a lo uniforme, necesita concebir la existencia como un espacio con muy pocos límites, en cuyo caso no hay estado de excepción, es decir, no se promueve dentro del relato ningún tipo de suspensión de los límites en aras de un valor mayor, en donde además, se encontraba el premio y la virtud.

No posibilitar el sacrificio de Isaac implica colocar límites en la posibilidad de la experiencia religiosa humana, no necesariamente imposibilitar la experiencia religiosa total, sino redefinir los confines de

lo divino y lo humano de tal manera que tanto a hombres y mujeres no les toca dar la muerte intencionadamente por inaceptable, porque a su vez, no hay divinidad que se lo solicite o porque no es posible en términos kantianos, o porque el mito está elaborado de tal manera que lo divino promueve y resalta la autonomía moral frente a lo divino o porque la divinidad se auto limita en su propio relato, (situación que lleva a cambiar la omnipotencia como cualidad).

Sin embargo, «Polemos es el Padre de todas las cosas», nos recuerda Heráclito, cosa que significa desde el feminismo que el ejercicio de la violencia, el autoritarismo, la dominación, la jerarquización, es la forma de atender las diferencias y necesidades de los involucrados en el conflicto. Lo anterior lo sabemos por la manera de ligar a «polemos» con la paternidad y con Zeus que, como Yahvé, resuelve frecuentemente todo tipo de «polemos» con castigo y con ejercicio de dominación y anulación del otro/a, o, entonces ¿qué podría significar la analogía «a imagen y semejanza de Dios» en este contexto donde Dios somete a Abrahán y a su vez él somete a Isaac?.

Toda «polemos» requiere ser enmarcada en la jerarquía y la diferencia de poder de los involucrados de tal suerte que la discusión como recurso democrático sólo puede no entenderse como violenta, dominante, jerárquica y autoritaria si se crean condiciones de igualdad y se toman en cuenta las diferencias intrínsecas de las personas involucradas. Ahora, el Génesis 22 no es concebido así, hay una violencia implícita en el texto porque los actores están siendo anulados y sometidos, no de forma evidente sino desde los diferentes lugares de relación como en escalera; Dios, Abrahán, Isaac.

Es necesario observar que es interés del feminismo oponerse a todo planteamiento que justifique y legitime el uso de violencia por considerar que esta no es necesaria, es decir, no es inevitable, cualquier circunstancia en cualquier contexto puede atenderse sin violencia, aunque ello implica nominar a la autodefensa con la única expectativa de sobrevivir y sin intención de hacer daño, como agresión desmarcándola de la violencia. Esto es importante porque la desobediencia de Abrahán a Dios o la de Isaac con su padre requiere de agresión, lleva implícito el objetivo de preservar el bienestar y la vida.

Sin embargo, cabe distinguir que la agresión así definida como posibilidad está incluida en «polemos», obviamente si al mito le interesara promover la autonomía moral del patriarca, entonces tendríamos a un Abrahán siendo premiado con la misma promesa de tierra prometida y pueblo elegido como su descendencia una vez que decide no sacrificar a su hijo, pero ello precisa cambiar la comprensión de verticalidad Dios-Abrahán-Isaac.

Con todo, tomamos este texto como un ejemplo álgido de problematicidad en la relación experiencia religiosa con lo moral y ético en el contexto de su historia que, a su vez, puede y debe ser contemplado desde la propia interdiscursividad que este trabajo ha intentado realizar. Por ello, se vuelve indispensable aceptar que no hay un pensamiento fuerte que subyugue a todos los demás elementos sin aceptar la violencia implícita en ello. De tal manera que la única premisa fundamental para atender las distintas orientaciones filosóficas es que no haya desigualdad en los valores y premisas de las distintas filosofías, de tal forma que se pierda de vista que los contenidos son ‘débiles’ para aquellos que proponen algo distinto, y que es posible generalizar la idea de que un amplio cúmulo de

fundamentaciones ‘débiles’ a pesar de que no haya palabras adecuadas para expresarlo, (no puede usarse la palabra fundamento sin aceptar que ello refiere a fuerte, resistente).

Gianni Vattimo es el creador de la propuesta conocida como pensamiento débil, un buen encuadre de esta idea la encontramos en el texto de José Ignacio López Soria:

“En la advertencia preliminar de la antología *El pensamiento débil* (Vattimo, Rovatti, 1995a, p. 11-17), los editores dejan indicado desde el comienzo que el pensamiento débil supone no admitir una fundamentación única, última y normativa. Este pensamiento se distingue de otros en, al menos, cuatro aspectos: a) Se toma en serio el descubrimiento de que existe un nexo entre el pensamiento que apela al fundamento (la metafísica) y las relaciones de dominio que se dan dentro y fuera del sujeto; b) No deriva de ese descubrimiento una filosofía de la emancipación que consista en desenmascarar dichos nexos para proponer un nuevo pensamiento (emancipador) debidamente fundado, sino que aprovecha el debilitamiento de la ontología para mirar de manera más cercana y amistosa al mundo de las apariencias, los discursos y las formas simbólicas, interpretándolos como ámbitos de una posible experiencia del ser; c) No glorifica los simulacros sino que los entiende como insertos en un movimiento que apunta a un pensamiento (a un razonar) capaz de articularse a media luz; d) No se entiende a sí mismo como un camino alternativo para encontrar de nuevo el ser originario y verdadero que la metafísica ha olvidado al transformarse en ciencia y tecnología, sino que se piensa como una vía para hallar al ser entendido como huella y recuerdo, un ser debilitado y, por eso mismo, digno de atención.”²⁹⁹

Vattimo preserva la existencia de Dios en un ‘espacio’ secular a partir de la idea cristiana de kénosis, en la que básicamente se indica que Dios se vació de sus atributos para hacerse hombre, pero este vaciamiento tiene su parecido con el *Deus absconditus* porque la manifestación de Dios en el mundo y la existencia es invisible e imperceptible en el sentido empírico de la experiencia, por lo tanto, toda metafísica carece de fundamentación última fuerte, todo ello aunado al hecho de que la secularización requiere la interdiscursividad, la pluriversalidad, la interculturalidad.

En el ‘espacio’ secular³⁰⁰ Dios es una posibilidad dentro de muchas, lo que tenemos de Él son sus textos que, tal y como dice la cita, son huella y recuerdo que en su debilidad posibilitan la existencia de la interculturalidad de tal forma que Yahvé aunque se le conciba como autor de su texto por inspiración, a partir del hecho de manifestarse textualmente en este caso, encadena la idea de que Él mismo es producto para los humanos fruto del mismo texto. El Dios del patriarca a pesar de solicitar el sacrificio de su hijo Isaac, es básicamente transmisión de un mensaje que puede ser interpretado, y con ello, discutido, cosa que ciertamente ha sucedido a lo largo de la historia como esta investigación muestra.

El Dios del pensamiento fuerte deja el ejemplo de que Él está por encima de todos los valores para Abrahán, que no negocia posibilidades interpretativas, que se obedece o se desobedece, el único límite es el que Dios mismo ha puesto, no sacrificio humano. Aquí se tiene que hallar la manera de justificar

²⁹⁹ López Soria, J.I.. (2009). *Kenosis y secularización en Vattimo*. En *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*(341-342). Buenos Aires: Biblos.

³⁰⁰ Lo secular contiene lo profano, el Dios del pensamiento débil ya no dicta y exige a todo mundo desde lo sagrado, sino que acepta que puede no ser aceptado.

la experiencia como posible, salvo claro está, tanto en Kant como en Epicuro, que a pesar de ser pensamiento fuerte no lo consideran posible dadas sus razones fuertes.

Todavía en Israel se utiliza el Génesis 22 para enviar a los hijos a la guerra porque evidentemente Abrahán obedece lo que Dios le pide y, ahora, los hijos obedecen lo que la religión prescriba, la experiencia religiosa como vimos es autoimplicativa, pensarla desde el pensamiento débil requiere reconocer la intensa importancia otorgada a la subjetividad y la interioridad, engarzando en la responsabilidad personal, individual, sin poder hallar un mundo abierto a la posibilidad de una experiencia religiosa tal de interacción con lo sagrado que, además, contuviese la posibilidad de dar la muerte.

Es deseable terminar pensando junto con Raimon Panikkar que necesitamos dialogar pero con una forma que trascienda la dialéctica y su objetividad en la que la lógica se ha separado de todo sujeto. Él escribe: “El diálogo dialogal es radicalmente diferente del dialéctico: no pretende con-vencer al otro, es decir, vencer dialécticamente al interlocutor o, por lo menos, buscar con él una verdad sometida a la dialéctica. El diálogo dialéctico presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente «objetiva». El diálogo dialogal, en cambio, presupone una confianza recíproca en un aventurarse común en lo desconocido, ya que no puede establecerse a priori si nos entenderemos el uno al otro, ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico. El campo del diálogo dialogal no es la arena lógica de la lucha entre las ideas, sino más bien el ágora espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, son conscientes de ser algo más que «máquinas pensantes» o res cogitans. Digo «se espera» porque no se debería evitar el diálogo ni aún con una mente «computarizada» -teniendo cuidado sin embargo de no perder nunca de vista las premisas reduccionistas de tal mente. Las conclusiones serán válidas sólo «hasta donde el diálogo nos lleve». Podemos descender a la arena pero hemos de mantener siempre abierta la invitación al ágora y no quedar atrapados en la arena. En el ágora se habla, en la arena se lucha. Estas afirmaciones no pretenden en absoluto defender una posición irracional que, en cuanto tal, no sería ni siquiera posible formularla.”³⁰¹

Necesariamente, requerimos reinterpretar nuestros mitos para dejar espacio a la transigencia y superar la propia intransigencia contenida en el propio mito, sin ello se ataca hasta la posibilidad de la equivocidad, de toda pluriversalidad y de reconocer al otro como otro yo y no como un absolutamente otro, tal como el sionismo trata a Palestina por mencionar un ejemplo craso.

³⁰¹ Panikkar, Raimon. (2006). Paz e interculturalidad. Barcelona: Herder. p. 52-53.

Bibliografía básica

- ✓ Albertz, R.. (1999). Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Madrid: Trotta. Volumen 2.
- ✓ Anónimo. 2006. En Biblia de Jerusalén Barcelona: Desclee de Brouwer.
- ✓ Benetti, S.. (1994). Sexualidad y erotismo en la Biblia. Buenos Aires: San Pablo.
- ✓ Beuchot, Mauricio. (2005). Interculturalidad y Derechos Humanos. México: Siglo Veintiuno-UNAM.
- ✓ Braunstein, N.. (2009). El goce: un concepto lacaniano. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- ✓ Buber, M.. (1984). El eclipse de Dios. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ✓ Cabrera, I.. (1998). El lado oscuro de Dios. México: Paidós-UNAM.
- ✓ Cabrera, I.. 2002. Fenomenología y Religión. En El estudio de la Religión (01, 344) Madrid: Trotta.
- ✓ Caillois, R.. (2013). El hombre y lo sagrado. México: Fondo de Cultura Económica.
- ✓ Cohen, E. (1996). El silencio de Dios. En Religión y sufrimiento (13). México: UNAM.
- ✓ Colodenco, D.. (2006). Génesis: el origen de las diferencias. Buenos Aires: LILMOD.
- ✓ Derrida, J.. (2006). Dar la muerte. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ✓ Díaz, C.. (1999). Manual de Historia de las Religiones. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- ✓ Dickey Young, P.. (1993). Teología feminista-Teología cristiana. México: DEMAC.
- ✓ Domínguez Morano, C.. (1999). Experiencia mística y psicoanálisis. Bilbao: Sal Terrae.
- ✓ Domínguez Morano, C.. (2004). La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría. En La experiencia mística(199). Madrid: Trotta.
- ✓ Durand. G.. (2012). Las estructuras antropológicas del imaginario. México: Fondo de Cultura Económica.
- ✓ Dylan Evans, D.. (2007). Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano. Buenos Aires: Paidós.
- ✓ Eliade, M.. (2001). Mefistófeles y el andrógino. Barcelona: Kairós.
- ✓ Elliot Friedman, R.. (1997). ¿Who wrote the Bible?. New York: Harper San Francisco.
- ✓ Espinel, J.L.. (1990). Profetismo cristiano. 1990: San Esteban.
- ✓ Eurípides. 1998. Bacantes. En Tragedias (3, 50) Madrid: Gredos. v. 1125-1140.
- ✓ Fingarette, H.. (1996). El sufrimiento. En Religión y sufrimiento(13). México: UNAM.
- ✓ Finkelstein, I., Asher Silberman, N.. (2007). La Biblia desenterrada. Madrid: Siglo Veintiuno.
- ✓ García Gual, C.. (2002). Epicuro. Madrid: Alianza.
- ✓ Gerez Ambertín, M.. (2008). Entre deudas y culpas: sacrificios. Crítica de la razón sacrificial. Buenos Aires: Letra Viva.
- ✓ Girard, René. (1998). La violencia y lo sagrado. Barcelona: Anagrama.
- ✓ González, J.. (1989). Ética y libertad. México: UNAM.
- ✓ Greenberg, G.. (2002). 101 mitos de la Biblia. Barcelona: Oceano.
- ✓ Grosfoguel, R.. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. Tábula rasa, N°9 Julio-Diciembre
- ✓ Heschel, A. J.. 1973. Simpatía y fenomenología. En Los Profetas (3) Buenos Aires: Paidós.

- ✓ Iglesias González, A.I., Márquez Muñoz, J.F., González Ulloa Aguirre, P.A.. (2011). Sociedad, Violencia y Poder de las comunidades primitivas a la caída del Imperio Romano. México: UNAM. Tomo 1.
- ✓ Kierkegaard, S.. (2002). El amor y la religión. México: Tomo.
- ✓ Kierkegaard, S.. (2009). Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas. México: Universidad Iberoamericana.
- ✓ Kierkegaard, S.. (2010). El concepto de la angustia. México: Alianza.
- ✓ Kierkegaard, S.. (2010b). Temor y temblor. Madrid: Fontamara.
- ✓ Kolakowski, L.. (2000). La presencia del mito. Buenos Aires: Amorrortu.
- ✓ Leibowitz, Y.. (2000). La crisis como esencia de la experiencia religiosa. México: Taurus.
- ✓ Lema-Hincapié, A.. (2006). Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica. España: Anthropos.
- ✓ Lerner, G.. (1990). La creación del patriarcado. Barcelona: Crítica.
- ✓ Levinas, E.. (1967). Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. España: Síntesis.
- ✓ López Soria, J.I.. (2009). Kenosis y secularización en Vattimo. En Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo(341-342). Buenos Aires: Biblos.
- ✓ López-Ibor Aliño, J. J. et. al.. (2005). Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales. Barcelona: Masson.
- ✓ María Nogués, R.. (2011). Dioses, creencias y neuronas, una aproximación científica a la religión. Barcelona: Fragmenta.
- ✓ Marie-Odile, M.. 2010. Antropología de la religión. En Teoría e historia de las religiones (1) México: UNAM.
- ✓ Mendoza Álvarez, C.. (2003). El Dios Otro. Un acercamiento a lo sagrado. México: Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana.
- ✓ Michaud, R.. (1997). Los patriarcas. Burgos: Verbo Divino.
- ✓ Mur Estevan, A.. (1973). Mito y Biblia, historicidad de los evangelios. Zaragoza: Hechos y dichos.
- ✓ Navarro, M.. (2004). Lectura bíblica feminista de textos del Génesis. En Religión y género(70). Madrid: Trotta.
- ✓ Neher, A.. (1975). La esencia del Profetismo. Salamanca: Sígueme.
- ✓ Otto, R.. (2001). Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Barcelona: Alianza.
- ✓ Otto, W.. (2007). Teofanía, el espíritu de la Religión griega. Madrid: Sexto Piso.
- ✓ Panikkar, Raimon. (2006). Paz e interculturalidad. Barcelona: Herder.
- ✓ Pikaza, X. (1999). El fenómeno religioso. Madrid: Trotta.
- ✓ Pikaza, X.. (2005). Violencia y religión en la historia de occidente. Valencia: Tirant lo Blanch.
- ✓ Rabinovich, Silvana. (2020). La Biblia y el dron. Sobre uso y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel. México: Heredad.
- ✓ Radford Ruether, R.. (1993). Gaia y Dios, Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra. México: DEMAC.
- ✓ Rainer. Albertz, Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, Valladolid, Trotta, Volumen 1, 1999.
- ✓ Ricoeur, P.. (1988). Prólogo. En Ensayos heréticos sobre la Filosofía de la Historia(8). Barcelona: Península.

- ✓ Rollo, M.. (1998). La necesidad del mito. Barcelona: Paidós.
- ✓ Rubia Vila, F.J.. (2002). Religión y cerebro. En El estudio de la religión(188). Madrid: Trotta.
- ✓ Sloterdijk, P.. (2011). Celo de Dios. Madrid: Siruela.
- ✓ Solares, B.. (2006). Aproximaciones a la noción de imaginario. Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, XLVIII, num. 198, septiembre-diciembre.
- ✓ Solares, B.. 2010. Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión. En Teoría e historia de las religiones (2, 45) México: UNAM.
- ✓ Stendebach, F. J.. (1996). Introducción al Antiguo Testamento. Barcelona. Herder.
- ✓ Trebolle Barrera, J.. (1998). La Biblia judía y la Biblia cristiana. Valladolid: Trotta.
- ✓ Velasco, J.M.. (2003). El fenómeno místico. Madrid: Trotta.
- ✓ Yébenes Escardó, Z.. (2009). Todos los días en el Monte Moriah. El secreto y la ineludible violencia sacrificial. En Silencios, discursos y miradas sobre la violencia(79). México: UAM-Anthropos.