

Globethics Repository



La fe de Abraham según Franz Hinkelammert [Abraham's faith by Franz Hinkelammert]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Michel, Juan
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 07:16:10
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155743

La fe de Abraham según Franz Hinkelammert: una discusión

Juan Michel

En su libro *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José, DEI, 1989), Franz Hinkelammert ensaya «una reflexión sobre los resortes que mueven a la sociedad occidental» (pág. 10). ¿Por qué es necesaria para Hinkelammert tal reflexión? Porque como muchos de nosotros no se siente a gusto en la sociedad en la que nos toca vivir. Mira a su alrededor, estudia la historia, y concluye que «en todas partes, en todas las líneas ideológicas que han aparecido en esta sociedad, se han dado las peores formas de deshumanización» (9; aquí y en adelante, los números entre paréntesis remiten siempre a las páginas del libro citado inmediatamente antes).

La sociedad occidental, surgida durante la Edad Media europea y transformada luego en sociedad burguesa, domina a partir del siglo XV todo el mundo. Los “logros” que puede exhibir son, a juicio de Hinkelammert, sumamente desalentadores: esclavitud, trabajo forzado, racismo, hambre para muchos y abundancia para pocos, guerras, exterminios, torturas, armamentismo, fuerzas productivas nunca antes vistas pero viciadas por una tecnología irracional que serrucha la rama sobre la que se apoya; es decir: un completo fracaso...

Pero, ¿por qué fracaso? ¿Fracaso en relación con qué? Fracaso por comparación de los logros obtenidos con las metas declaradas. Sucede que «la sociedad oc-

cidental ha hecho todo eso en nombre del servicio a la humanidad, en nombre del amor al prójimo y de la salvación, de la democracia y de la libertad» (10).

Ahora bien, «la sociedad occidental ha llegado a su fin» —declara Hinkelammert: «Hay una crisis de la sociedad occidental misma en todas sus dimensiones» (10). Si bien no lo dice explícitamente, podemos suponer que la crisis consiste precisamente en ese aparente fracaso de la sociedad occidental.

Y entonces, ¿qué hacer? Según Hinkelammert, «dentro de los márgenes de la sociedad occidental esta crisis no tiene solución. Pero la humanidad tiene que hacer el esfuerzo por escaparse»; por eso «hace falta indagar sobre las razones de esta crisis» (10). Hinkelammert cree que esto sólo es posible analizando la relación “sujeto humano / estructura social” que está en la base de la cultura occidental y que confiere su carácter distintivo a toda esta sociedad.

¿Por dónde empezar? Por las raíces históricas de la sociedad occidental, esto es: por las raíces judeo-cristianas y greco-romanas. El estudio de estas raíces, de su recreación y de su transformación hasta el surgimiento del sujeto humano característico de la sociedad occidental, constituye el primero de los tres ensayos que forman el libro.

La fe de Abraham: una discusión

Hinkelammert parte en su estudio del siguiente presupuesto: «La sociedad humana se constituye sobre la base de mitos que fundan la conciencia social y que formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones sociales —en especial las relaciones de dominación— se forman» (15). Este presupuesto no parece evidente; sin embargo el autor no lo fundamenta y tampoco nos ofrece referencia bibliográfica alguna. Aquí lo tomaremos como un postulado y no será objeto de discusión.

Dado este presupuesto y con la meta arriba señalada, Hinkelammert se propone entonces realizar un análisis del mito fundante de la sociedad occidental, comenzando por un estudio de los mitos fundantes a partir de los cuales éste se ha desarrollado. Esto significa, en primer lugar, el mito de Abraham.

«La sociedad judía, como surge a partir del éxodo, tiene en el mito de Abraham su mito fundante» —afirma Hinkelammert. Aquí cabe preguntar: ¿por qué el mito de Abraham? Es verdad que la historia de Israel con su Dios comienza con Abraham; pero, ¿no es el éxodo de Egipto el acontecimiento salvífico primordial en torno al cual se estructura toda la fe de Israel? ¿No se invoca la memo-

ria de este acontecimiento para fundamentar la promulgación del Decálogo y del resto de la estructura jurídica de la sociedad israelita? ¿No se reafirma anualmente la conciencia de la identidad colectiva mediante la fiesta de la Pascua?

Tal vez corresponde preguntar aquí qué entiende Hinkelammert por “mito fundante”. Lamentablemente no nos da muchas pistas, pero sabemos que, según él, «siempre el mito fundante trata de vida y muerte, y en su centro está un asesinato y su recuperación o superación» (15). La salida de los israelitas de Egipto podría cumplir ambos requisitos. (Es significativo —para lo que afirmará Hinkelammert acerca del mito de Abraham— que en el éxodo el asesinato es el de los primogénitos egipcios. La libertad del pueblo de Israel florece en un terreno regado con la sangre de un exo-filicidio colectivo.) Pero más adelante Hinkelammert nos informa que «el mito del padre que mata a su hijo, y del hijo que mata a su padre, aparece de alguna manera en todos los mitos fundantes de todas las sociedades que constituyen por una ley algún orden social» (22). Esta puede ser la explicación de por qué el mito fundante de la sociedad judía es el de Abraham y no el éxodo; pero no queda claro si para Hinkelammert *necesariamente* los mitos fundantes deben tener ese contenido y por qué.

Sea como fuere, es evidente que el mito de Abraham es sumamente importante para la identidad colectiva del pueblo judío; y también parece claro que, como sostiene Hinkelammert, «el sacrificio de Isaac por su padre Abraham es aquella parte de este mito que posteriormente recibe una importancia clave en la constitución del mito fundante de la sociedad cristiana» (15).

La lectura que hace Hinkelammert del relato del sacrificio de Isaac (Génesis 22,1-19) (17) es sin duda el corazón del ensayo que estamos considerando; a partir de ella desarrolla toda su interpretación de la evolución histórica que desemboca en la constitución del “espacio mítico” en el cual se articula la sociedad occidental. Esta lectura, que según parece es completamente original, será objeto de discusión en este artículo.

Hinkelammert sostiene que «la fe de Abraham [...] está en *no* haber matado a su hijo» (17). «Abraham sale a matar a su hijo. Sin embargo, escucha al Ángel de Dios, que le ordena no matarlo. Obedece, y eso lleva a su bendición. Es bendecido porque *no* mató a su hijo, es decir, porque no cumplió con lo que era ley de Dios en su tiempo: sacrificarle a Dios el primogénito» (16).

Para leer así el relato del sacrificio de Isaac, Hinkelammert suprime dos frases del texto: la segunda parte de los versículos 12 («ahora ya sé que tú eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu hijo, tu único») y 16 («por haber hecho

esto, por no haberme negado tu hijo, tu único»). Según Hinkelammert «estas frases invierten completamente el sentido de la historia. [...] Ponen la obediencia en la voluntad de matar a Isaac, no en el hecho de que Abraham se pone por encima de una ley que lo obliga a matar a su hijo. Si quitamos estas dos frases, como lo hemos hecho, la obediencia de Abraham está en *no* haber matado a su hijo» (17). Las frases que Hinkelammert suprime serían inserciones posteriores. «Efectivamente, estas inserciones no corresponden al conjunto de la historia abrahámica» (17).

Si esta lectura es correcta, las consecuencias que se derivan de ella son de gran alcance. El sacrificio del primogénito «es ley general del tiempo en el cual vive Abraham. Es ley vigente en toda esta cultura. Por tanto, es considerada ley de Dios» (17). Lo sorprendente en el relato del sacrificio de Isaac es la aparición del Angel de Dios «que pide a Abraham no sacrificar a su hijo. Pide violar la ley, pide una transgresión de la ley de Dios. Pide un acto difícil, que va a confrontar a Abraham con toda su cultura y con toda la sociedad en la cual vive. Pide una ruptura con toda la ley vigente de su tiempo, y por tanto una lucha. [...] Lo que pide el Angel es hacerse libre y ponerse encima de la ley. Abraham obedece. Por tanto, no obedece a ninguna norma y ninguna ley, sino que al obedecer se hace libre [...]. Al ser libre, Abraham es soberano frente a la ley. [...] A Abraham la obediencia lo hace libre, porque lo que se le pide es ser libre. Esta libertad la afirma al *no* matar a su hijo y al enfrentar toda su sociedad, toda su cultura. Esta libertad es su fe» (17).

La fe de Abraham es, según Hinkelammert, la libertad del ser humano para afirmar la vida frente a la ley que causa la muerte.

Como ya señalé, esta original interpretación del relato del sacrificio de Isaac es el punto de partida del análisis de Hinkelammert acerca de la evolución cultural que da lugar al surgimiento de la sociedad occidental. Ahora bien, a mi juicio, la *fundamentación* de esta interpretación no es todo lo sólida que cabría esperar. Señalaré los que me parecen puntos débiles en la argumentación del autor.

En primer lugar, aun si tomamos el relato del sacrificio de Isaac como lo reconstruye Hinkelammert, no resulta tan evidente su lectura. Según él, la obediencia que el Angel de Yahvé le reconoce a Abraham (v. 18) se refiere a la orden de no dañar al niño (v. 12); sin embargo, también puede referirse perfectamente a la orden de ofrecerlo en sacrificio (v. 2). ¿Cómo decidir entre ambas posibilidades?

Hinkelammert sostiene que «la historia del sacrificio de Isaac nunca afirma que la fe de Abraham haya estado en su disposición de matar a su hijo. Solamente

la socialización del lector en este sentido lo hace ver este significado» (19). Naturalmente, es difícil ir contra la corriente de la socialización; pero el hecho de hacerlo no garantiza por sí solo que uno esté en el buen camino. ¿Cómo decidir, entonces, si la obediencia que se le reconoce a Abraham se refiere a la orden de sacrificar a su hijo, o a la de no sacrificarlo?

Tendríamos una pista para responder esta pregunta si supiéramos cuál de ambas órdenes representa para Abraham un mayor “esfuerzo de obediencia”. Como nada se nos dice acerca de esto, debemos tener cuidado de no proyectar en el relato nuestro propio modo de ver las cosas. Sin embargo, el texto ofrece, a mi juicio, algunos indicios, que si bien no son concluyentes, deben ser tenidos en cuenta.

Uno de ellos es la respuesta de Abraham a Isaac, cuando éste le pregunta por el animal para el sacrificio: «Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío» (v. 8; las citas bíblicas provienen de la Biblia de Jerusalén). Esta no parece ser simplemente una respuesta para no despertar las sospechas del niño, ya que se complementa con la actitud de Abraham inmediatamente luego del holocausto: «llamó a aquel lugar “Yahvé provee”» (v. 14). Otro indicio lo encontramos en la formulación de la primera orden que recibe Abraham: «Toma a tu hijo, *a tu único, al que amas*, a Isaac, [...]» (v. 2). Las palabras subrayadas —innecesarias para el desarrollo de la historia— enfatizan, si no me equivoco, el grado de dificultad que la orden encierra para Abraham (esto es subrayado también en las frases que Hinkelammert considera inserciones posteriores, pero a éstas no las tomamos ahora en cuenta, ya que queremos considerar el relato tal como lo lee el autor). Finalmente, también hay que considerar que el relato es inaugurado por la declaración de que «Dios tentó [“probó”: Reina-Valera] a Abraham» (v. 1), seguida inmediatamente por la orden de sacrificar a Isaac (este indicio es el de menor peso; Hinkelammert diría que el contenido de la “prueba” es la segunda orden y no la primera).

Si estos indicios no son suficientes para contestar a la pregunta acerca del objeto de la obediencia de Abraham, parece razonable apelar al conjunto del mito abrahámico. Pero antes conviene discutir la argumentación que Hinkelammert emplea para dar respuesta a esta pregunta.

Hinkelammert sostiene que el sacrificio del primogénito «es ley vigente en toda esta cultura. Por tanto es considerada ley de Dios. No puede sorprender [...] que según el texto Dios pida de Abraham el sacrificio de su hijo. [...] Tampoco puede sorprender que Abraham esté dispuesto a efectuar el sacrificio. [...] La sorpresa es que ahora aparezca el Ángel de Dios, que pide a Abraham no sacrificar a

su hijo» (17). Obedecer este mandato implica para Abraham violar la ley de Dios, confrontarse con toda su cultura; «como consecuencia va a tener que cambiar su lugar de residencia, que él toma en Berseba. Probablemente hay persecución de Abraham, por haberse opuesto a la ley» (17). Cuando más tarde es invertido el significado de la historia, mediante las inserciones que Hinkelammert deja de lado, la situación ha cambiado: «ya no se sabe que la ley que se consideraba ley de Dios en los tiempos de Abraham ordenaba precisamente matar al primogénito. Por tanto, no habría habido ningún mérito en la disposición de Abraham a sacrificarlo. La historia aparece ahora fuera de su ambiente. Por tanto, es contada de una manera que Dios pide a Abraham algo completamente excepcional» (18).

No es difícil ver que toda esta argumentación se sostiene gracias a una completa exclusión del contexto literario (o, si se quiere, mitológico) al cual pertenece el relato del sacrificio de Isaac.

Para empezar, la hipótesis de la persecución ignora la condición nómada de Abraham; pero también desestima el hecho de que el capítulo anterior al del sacrificio de Isaac termina con Abraham plantando un tamarisco en Berseba e invocando allí «el nombre de Yahvé, Dios eterno» (Gn 21,33). Tomando en cuenta el contexto literario en el cual encontramos nuestro relato, luego del holocausto Abraham simplemente vuelve al lugar del que ha salido. Por todo esto, la hipótesis de la “persecución” parece infundada, ya que el texto en sí mismo tampoco ofrece ninguna base para ella.

Pero más importante todavía es que en su lectura Hinkelammert ignora completamente —y esto es sumamente curioso— todo lo relacionado con el significado de Isaac para el mito abrahámico.

El mito de Abraham comienza con una *promesa* de Dios: «De ti haré una nación grande y te bendeciré» (Gn 12,1). Pero la promesa tropieza con una dificultad: Abraham no tiene hijos. Cuando se lo recuerda a Dios («He aquí que no me has dado descendencia»: Gn 15,3), éste reitera su promesa. «Y creyó él en Yahvé, el cual se lo reputó por justicia» (Gn 15,6). La promesa (de Dios), el escepticismo (de Abraham, pero más aún de quienes lo rodean, especialmente su esposa), y la fe (de Abraham en Dios) son los tres elementos que se conjugan a lo largo de la historia de Abraham en un “tira y afloja” exasperante (¿por qué no le da Dios ese hijo de una buena vez?) que pone de relieve que aquí hay mucho en juego: Dios está escogiendo a su pueblo; el elegido, de cuya simiente nacerá, debe estar a la altura de las circunstancias.

El sacrificio de Isaac es el punto culminante de toda la historia: Abraham, después de muchas vicisitudes tiene por fin a su preciado hijo; la promesa comienza a cumplirse, por fin... Pero he aquí que el propio Dios que lo ha concedido milagrosamente ahora lo pide en sacrificio. ¿Qué hará Abraham? ¿Sacrificará al portador de la promesa, confiando contra toda evidencia en aquel que le ha prometido hacerlo «padre de muchedumbre de pueblos» (Gn 17,5)? ¿O se aferrará a “su hijo, su único”, y se negará a obedecer una orden —cruel, sin duda— que echa por tierra todas sus esperanzas?

Si esta interpretación de la historia de Abraham es correcta, lo que está en juego en el sacrificio de Isaac es mucho más (en los términos del mito) que la vida de un hijo o, incluso, que la vida de un hijo muy querido. De lo que se trata es de la promesa (ésta es la que importa; por ella, al fin y al cabo, se nos cuenta la historia del que de otro modo sería un insignificante nómada más). El relato del sacrificio de Isaac confirma que esto es así: es la consabida promesa de bendiciones y descendencia la que el Angel de Yahvé le confirma a Abraham, esta vez de manera definitiva (Gn 22,15-18). Después de haber pasado la prueba decisiva, Abraham sólo tiene que preocuparse de casar a su hijo y puede morir en paz.

Resulta sorprendente que Hinkelammert no haga la más mínima referencia al contexto mítico del sacrificio de Isaac; no sólo lo ignora, sino que además tampoco se siente obligado a explicar por qué puede dejarlo simplemente de lado. (Su única mención de la promesa es la siguiente: «A esta afirmación [de la vida contra la ley de muerte] corresponde la promesa, que también es promesa de vida»; pág. 18. Sin embargo, la promesa antecede a todo el episodio.)

Su lectura aísla el relato de su contexto mítico y lo refiere directamente a su contexto cultural, lo cual no parece un procedimiento completamente legítimo; además, no se comprende a qué se refiere Hinkelammert cuando afirma que las inserciones que él desecha «no corresponden al *conjunto* de la historia abrahámica» (17).

No voy a discutir que el sacrificio del primogénito fuera una ley vigente en esa cultura (y como tal, seguramente estaba legitimada como ley divina). Pero si se toma en cuenta «el conjunto de la historia abrahámica» tal como la he sintetizado más arriba, se debilita el argumento de que la orden de sacrificar a Isaac no tenía carácter excepcional, y que sólo lo adquirió cuando se había olvidado la ley del sacrificio del primogénito. En el contexto del mito abrahámico, la orden de sacrificar al portador de la promesa es mucho más que sorprendente: es dramática; Abraham tendrá que jugarse a todo o nada.

Queda únicamente en pie la cuestión de en qué medida el hecho de que su primogénito no sea sacrificado confronta a Abraham con su contexto social y cultural. Aun si fuera como afirma Hinkelammert (pero ya hemos desestimado la hipótesis de la persecución), parece poco para decidir que la obediencia de Abraham consiste en negarse a sacrificar a su primogénito. Todo parece indicar que la interpretación contraria es la correcta.

Ahora bien, Hinkelammert critica esta interpretación presentándola de una manera distorsionada. «La inversión de la historia del sacrificio [de Isaac], en cambio, ubica la fe de Abraham en su disposición y su buena voluntad de matarlo» (17) —dice Hinkelammert; y más adelante sostiene: «los que hacen las inserciones no se atreven a decir lo horrendo: tu buena voluntad de matar a tu propio hijo te salvó para la vida. ¿Quién se atreve a elogiar un crimen así abiertamente?» (19). Veamos qué grado de objetividad tienen estas afirmaciones.

En primer lugar, según el relato, Abraham está *dispuesto* a sacrificar a Isaac, esto es cierto; pero ¿dónde afirma el texto (en su versión “invertida”) que lo hace con «buena voluntad»? Aunque no queda muy claro qué significa para Hinkelammert «buena voluntad», sí es clara la connotación peyorativa de la expresión desde que se la aplica a la disposición de matar al hijo. Pero la disposición de Abraham bien puede estar acompañada de un gran disgusto; Abraham puede disponerse a sacrificar a su hijo a regañadientes (el texto no dice lo contrario). ¿Es legítimo afirmar entonces, como lo hace Hinkelammert, que (en la versión o en la lectura “invertida” de la historia) Abraham tiene la «buena voluntad de matarlo» (17)?

En segundo lugar, si lo que hemos expuesto más arriba acerca del mito de Abraham es correcto, la disposición a sacrificar a su hijo es apenas un medio a través del cual expresa su confianza absoluta en el Dios de la promesa. El relato quiere mostrarnos justamente esa fe capaz de apoyarse en la palabra de Dios contra toda evidencia empírica y contra todo cálculo racional. Esa fe se demuestra mediante un acto dramático, en el cual el sujeto lo arriesga todo con la sola garantía de la promesa divina. Que el acto en cuestión consista en el sacrificio del hijo es, en los términos del mito, algo secundario; ya que precisamente la importancia de ese hijo no reside en su carácter de tal, sino en su condición de portador de la promesa. No se trata entonces de que quienes hacen la lectura opuesta a la de Hinkelammert deseen «elogiar un crimen». Únicamente es posible hacer hincapié en este aspecto aislando completamente el relato de su contexto mítico.

Más adelante Hinkelammert cita un pasaje de la Carta a los Hebreos que confirma la interpretación que hemos ofrecido del mito de Abraham: «Por la fe, Abraham fue a sacrificar a Isaac cuando Dios lo sometió a prueba. Ofreció a su hijo único, *el que era precisamente la garantía de las promesas* de Dios [...]. Abraham pensaba: *Dios es capaz hasta de resucitar a los muertos*» (Hb 11,17-19; cito la traducción de Hinkelammert). Curiosamente, Hinkelammert no presta ninguna atención a las frases que he subrayado.

Como estamos analizando la argumentación con la que Hinkelammert fundamenta su lectura del sacrificio de Isaac, también hay que señalar una contradicción en la que incurre. Al hablar de las “inserciones” sostiene que éstas «presuponen que ya no se sabe que la ley que se consideraba ley de Dios en los tiempos de Abraham, ordenaba precisamente matar al primogénito» (18). Pero una página después afirma que quienes las realizaron tuvieron que «buscar una expresión ambigua. La tradición oral mantenía el significado auténtico del sacrificio de Isaac» (19). Parece que ambas afirmaciones son incompatibles: el «significado auténtico» según Hinkelammert es que Abraham afirma la vida contra la ley vigente que exige la muerte; pero si esto último ha caído en el olvido, entonces la orden de sacrificar al hijo *es* una prueba —caprichosa y cruel, si se quiere— que el Dios de la promesa le impone a Abraham, y por lo tanto la obediencia de éste sólo puede referirse a ella, y no a la orden de no sacrificarlo, como quiere Hinkelammert. No parece posible conservar fielmente el significado auténtico de la historia olvidando uno de sus presupuestos.

A propósito de las “inserciones”, Hinkelammert sostiene que, dada su ambigüedad, aunque se las incluya, el texto «nunca afirma que la fe de Abraham haya estado en su disposición de matar a su hijo. Solamente la socialización del lector en este sentido le hace ver este significado. [...] el “no me has negado a tu hijo, el único que tienes”, entonces solamente puede haber significado haber estado dispuesto a matarlo. Puede significar igualmente lo contrario: no has estado dispuesto a matarlo, porque al matarlo lo quitas a Dios. Dios, si es Dios de los vivos, lo querría vivo. La prueba de parte de Dios puede haber sido: si es capaz de matar a su hijo, no tiene fe y, por tanto, no tiene promesa» (19).

Esto parece “malabarismo argumental” puro: un intento de salvar lo insalvable. Ya he mostrado que, considerando los indicios internos y el contexto mítico del relato, la lectura mejor fundamentada no es la de Hinkelammert. Aquí, el significado alternativo que él propone para las “inserciones” se apoya en el presupuesto de que Dios es «Dios de los vivos». Pero esto es un anacronismo: esa ex-

presión recién aparece en Marcos 12,27. En el relato que nos ocupa, Dios es el Dios de la promesa, y la prueba es: si se aferra a su hijo no tiene fe en mi palabra, y por lo tanto no tendrá la promesa.

Hinkelammert aduce otro argumento a favor de su lectura del sacrificio de Isaac. Compara este mito con los mitos griegos: «En la tradición griega, en cambio, el padre siempre mata al hijo. El hijo sobrevive solamente porque el padre falla en su intención de matarlo [...]. Pero sobrevive para matar ahora a su padre. Se trata de un círculo trágico que pasa por toda la mitología griega: el padre mata al hijo y el hijo mata al padre» (22). Al comparar ambas tradiciones, la judía y la griega, Hinkelammert señala que «Isaac no mata a su padre, porque no tiene ninguna razón para hacerlo. Su padre no lo mató a él, ¿por qué él va a matarlo? Por eso, la tradición judía no tiene Edipo» (24). Y concluye: «Esta comparación confirma por lo menos indirectamente nuestra interpretación de la historia auténtica de Abraham. Si Abraham hubiera matado efectivamente a su hijo Isaac —o hubiera tenido la buena voluntad de hacerlo—, Isaac habría matado a Abraham [...]» (25).

Creo que esto no es necesariamente así. Cabe pensar en la posibilidad de que Isaac se identifique completamente con Abraham, su padre. Si llega a comprender cabalmente las razones que lo impulsan a tomar el cuchillo, es posible que pueda “ponerse en su lugar” y justificarlo. Si Isaac, puesto en el lugar de Abraham, hubiera actuado igual que él, ¿qué razón tendría para matarlo?

De hecho, Hinkelammert conoce la posibilidad de que la víctima acepte su sacrificio. Al hablar del Edipo occidental, señala: «Este Jesús es un Edipo perfecto, infinitamente más perfecto que el Edipo griego. Por eso es un Edipo que no mata a su padre. Y ¿por qué lo va a matar? Él entiende la razón, que es el cumplimiento de la ley, que es absolutamente justa. La ley justa da el derecho de matar, y exige del asesinado aceptar su muerte. Aceptarla, es aceptar la justicia. Y Jesús, en su gran perfección, acepta la justicia. Edipo se rebela contra el padre que lo mata. Edipo es un ser débil. El Edipo occidental, de extracción cristiana, no se rebela sino que acepta, dando las gracias al padre. Es fuerte. Por tanto, no hay asesinato del padre» (36).

Parece que en Isaac tenemos precisamente la prefiguración de este Edipo occidental. Es totalmente justo que el único Dios verdadero reclame para su promesa una fe absoluta que debe ser demostrada dramáticamente. Isaac, en el lugar de Abraham, haría lo mismo que éste. Isaac no se rebela contra su padre; más bien le agradece que haya estado a la altura de las circunstancias; si hubiera actuado de

otro modo, la promesa se habría perdido y el pueblo elegido hubiera sido otro. La simiente de su padre y la suya propia hubiera desaparecido tristemente, tragada por la arena del desierto.

Al menos, así lo interpretan sus descendientes. En *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (San José, DEI, 1991), Hinkelammert cita una leyenda judía relativa al sacrificio de Isaac que lo interpreta en este sentido: «Cuando Isaac pregunta dónde está el animal para el sacrificio, Abraham le contesta: “Mi hijo, el Señor te ha escogido para que tú seas el sacrificio inocente en lugar del cordero”. Isaac dijo: “Todo lo que el Señor ordenó lo voy a hacer con alegría y valentía” [...] “Amárrame firmemente, padre [...] apúrate y realiza en mí la voluntad del Señor, nuestro Dios”» (27).

Naturalmente, para Hinkelammert, con esta interpretación los judíos «renuncian a la fe de Abraham que consistía en no matar a su hijo. [...] asumen una interpretación del sacrificio de Isaac que viene precisamente del cristianismo, y que es la dominante en la Edad Media cristiana» (Ibid., 26). Pero aquí nos interesaba únicamente probar la consistencia del argumento de Hinkelammert: si Isaac no mata a su padre es porque éste se negó a matarlo a él. Todo indica que el argumento no se sostiene, ya que el mismo autor reconoce otras alternativas.

Finalmente, hay que considerar todavía otro argumento presentado por Hinkelammert a favor de su lectura. Según él, «Jesús se refiere al sacrificio de Isaac precisamente en el sentido de su formulación auténtica» (*La fe de Abraham...*, 25). Cita, para demostrar esto el pasaje de Juan 8,31-59. La exégesis de Hinkelammert no parece satisfactoria: pone el énfasis, naturalmente, en la acusación que hace Jesús a sus interlocutores, de querer matarlo. Sin embargo, me parece que el eje del texto es la contraposición entre aceptar o rechazar la palabra/verdad de Dios/Jesús cuya consecuencia es la libertad; quienes la rechazan optan por la mentira/pecado del diablo, cuya consecuencia es el deseo de matar a quien habla de parte de Dios. De cualquier manera, el texto de Juan es bastante complejo y no es evidente que apoye la tesis de Hinkelammert.

Pero además, curiosamente éste no toma en cuenta que en este pasaje de Juan se hace referencia nada menos que al otro hijo de Abraham: Ismael, el hijo de la esclava egipcia Agar (Gn 16). Jesús les dice a sus interlocutores «Ya sé que sois *raza* [“descendientes”: Reina-Valera] de Abraham» (v. 37), pero les niega la condición de *hijos* de Abraham, que ellos reivindicaban («Si fuerais hijos de Abraham»; v. 39). A la luz del versículo 35 («el esclavo no se queda en casa para siempre [cf. Gn 21], mientras el hijo se queda para siempre»), ésta es una clara

referencia a Ismael (aunque su sentido no sea muy claro). Hinkelammert pasa por alto completamente este “detalle”, e incluso la traducción que ofrece del pasaje (26) lo borra totalmente, utilizando en el verso 37 la palabra “hijos”, en vez de “raza” o “descendencia”.

Sin embargo, la historia de Ismael merece ser considerada a los efectos de evaluar la tesis de Hinkelammert. Nacido de la esclava de Sara, sustituye, según la costumbre de la época, al hijo que ésta no puede darle a Abraham. Pero una vez nacido Isaac, Sara le pide a Abraham que despida a la madre y al hijo. «Sintiéndolo muy mucho Abraham, por tratarse de su hijo, pero Dios dijo a Abraham: “No lo sientas ni por el chico ni por tu criada. [...] también del hijo de la criada haré una gran nación por ser descendiente tuyo.” Levantóse, pues, Abraham, de mañana, tomó pan y un odre de agua, y se lo dio a Agar, le puso al hombro el niño, y la despidió. Ella se fue y anduvo por el desierto de Berseba. Como llegase a faltar el agua del odre, echó al niño bajo una mata, y [...] se puso a llorar a gritos» (Gn 21,11-16).

Es posible establecer cierta analogía entre este episodio y el del sacrificio de Isaac. Su esposa le exige que “sacrifique” al hijo y a la madre: que los despida y los deje librados a su suerte en el desierto. Abraham, hombre sensible, lo siente mucho, pero afortunadamente para él Dios mismo resuelve su dilema: puede despedirlos, su promesa los incluye, todo está en sus manos; y la paz matrimonial de Abraham queda a salvo. Vemos aquí nuevamente a la fe de Abraham en acción, aunque ciertamente no a la fe que Hinkelammert quiere descubrir en el patriarca. Abraham confía en la palabra de Dios a tal punto que envía al desierto a una mujer y a un niño, provistos de un pan y de un poco de agua... (Los expulsados finalmente se salvarán, como Isaac, gracias a la intervención del Ángel de Dios.)

¿Cómo interpretar el episodio de Ismael? La actitud de Abraham no parece muy coherente con la que Hinkelammert ve en el episodio de Isaac, a menos que la afirmación de la vida del hijo contra la ley que exige la muerte sea pertinente únicamente en el caso de los hijos legítimos. Parece más bien que la fe de Abraham, tanto en un caso como en el otro, consiste en someterse absolutamente a la voluntad de Dios, caiga quien caiga...

Creo que, como conclusión de este análisis, es posible sostener que la tesis de Hinkelammert acerca de la fe de Abraham no está suficientemente probada.

Abraham: ¿el padre ideal?

Pero volvamos al momento en el que Abraham escucha de parte de Dios la terrible orden de sacrificar a Isaac. Tal vez valga la pena preguntarse qué alternativas reales tiene Abraham.

Él puede negarse a sacrificar a su hijo, no tanto por su carácter de hijo sino por su condición de portador de la promesa. ¿Pero acaso Abraham no está tratando con un Dios todopoderoso? Sí, porque si así no fuera difícilmente podría cumplir su magnífica promesa. Y un Dios todopoderoso, enojado por la desobediencia de su siervo y dispuesto a castigarla, ¿no puede acaso tomar por su propia mano — valiéndose por ejemplo de una peste cualquiera— la vida de Isaac, si Abraham se niega a sacrificarlo? Parece que Abraham no tiene alternativas: si sacrifica a su hijo destruye el anticipo concreto y el medio necesario para el cumplimiento de la promesa, pero si no lo sacrifica se enemista con el autor de la promesa... Perdido por perdido, lo único “razonable” que puede hacer es sacrificar a Isaac para ganarse el favor de ese Dios incomprensible: tal vez éste lo recompense finalmente concediéndole aquello que tanto desea.

Podemos pensar, sin embargo, que Abraham tiene una alternativa: renunciar a la promesa (ofrecerse él mismo en lugar de Isaac no es una alternativa; resultaría demasiado fácil: Abraham ya es viejo y no es su vida lo que más le importa). Pero, ¿por qué habría de hacerlo? ¿Por qué habría de renunciar al deseo más importante que hay en su corazón; al deseo que lo llevó a abandonar su tierra, su patria y la casa de su padre (Gn 12,1) para afrontar un peregrinaje incierto?

Debemos preguntarnos si realmente es una alternativa concebible para Abraham renunciar a su mayor deseo para salvar la vida de su hijo. Pero supongamos por un momento que sí. Esto sería un acto generoso, un autosacrificio; Abraham valoraría más la vida de ese joven que la realización de su mayor anhelo. Pero si Abraham lo engendró fue precisamente para que le diera descendencia. Abraham debería haber cambiado mucho para que su hijo fuera para él ya no apenas un medio, sino un fin en sí mismo, y de mayor importancia que su propio deseo de trascendencia. Sin duda, este Abraham sería el padre ideal.

Ahora bien, el análisis que Hinkelammert hace del espacio mítico en el cual se articula la sociedad occidental no varía sustancialmente si se acepta que la fe de Abraham *no es* la que Hinkelammert sostiene. ¿Por qué? Porque esa fe prácticamente nunca interviene de manera directa y bajo su forma primordial; o si lo hace es casi irrelevante. Desde su primera “inversión” por obra de los sacerdotes

judíos (19ss) y a lo largo de sus sucesivas transformaciones, la “auténtica” fe de Abraham siempre aparece disfrazada, domesticada, despojada de su carácter subversivo. Es verdad que para Hinkelammert aun así la auténtica fe de Abraham «da origen en Israel a una dialéctica que nunca ha desaparecido de su historia hasta hoy» (21). Y es verdad también que para él en Jesús y en la teología paulina de la ley encontramos «una renovación y radicalización de la fe de Abraham» (27).

Pero según el propio Hinkelammert (en *Sacrificios humanos...*) «en la tradición occidental el Edipo discute sus problemas a partir del mito de Ifigenia» (11). «El mito de Ifigenia interpreta el lugar que ocupa el sacrificio humano en la tradición greco-romana y en toda la cultura occidental» (13). Ahora bien, a pesar de que la situación de Agamenón en Aulide es parecida a la de Abraham en Moria, «llama la atención que en el desarrollo del mito de Ifigenia jamás aparece aquella fe de Abraham que consiste en no matar a su hijo. Esto vale tanto para la literatura griega como para la cristiana y aun la iluminista y liberal» (14) —constata Hinkelammert. Y concluye: «Pareciera que Abraham jamás ha existido» (ibid.).

Si el Abraham de Hinkelammert jamás ha existido, no pierden por eso su validez la mayor parte de los análisis que él hace de la sociedad occidental, aunque en muchos aspectos deban ser reformulados. Solamente desaparece por completo, eso sí, la (o al menos esta) base mítica capaz de alimentar la nostalgia por el padre bueno y generoso, que está dispuesto a renunciar a su mayor anhelo para salvar la vida de su hijo; esto es: el padre para el cual no hay nada más importante que la vida de su hijo.

¿Es acertado sostener, como lo he hecho más arriba, que para Abraham la única alternativa al sacrificio de Isaac es la renuncia a la promesa? Creo que lo ya expuesto lo demuestra, pero quiero citar a favor de esta afirmación al propio Hinkelammert. En *Sacrificios humanos...*, al comparar a Agamenón con Abraham, Hinkelammert se queja porque no ha encontrado a «ningún autor que no tuviera la comprensión [en el sentido de simpatía] más profunda para este destino [trágico: sacrificar a su hija] de Agamenón» (13). Nunca «aparece el argumento de que Agamenón se habría liberado en el caso de no haber sacrificado a su Ifigenia. [...] Es cierto: Abraham, quien por fe no sacrifica a su hijo Isaac, jamás puede conquistar y destruir Troya. [...] Si Agamenón se hubiera transformado en un Abraham, él habría sido una amenaza para Grecia y para todo el Occidente. Tendría que haberse fugado, como Abraham, para buscar un Berseba» (14).

Según Hinkelammert, Agamenón tiene una alternativa al sacrificio de su hija: negarse a hacerlo; pero Hinkelammert sabe bien cuál es la consecuencia inevita-

ble de esa opción: Agamenón debe estar dispuesto a renunciar a la conquista de Troya. Ahora bien, sucede que la conquista de Troya es a Agamenón lo que una «descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa» a Abraham. Si para Agamenón salvar la vida de su hija significa “sacrificar” su anhelo más ardiente, obviamente, lo mismo vale para Abraham.

Al estudiar el sacrificio de Ifigenia, Hinkelammert no espera —y con mucha razón— que Minerva “premie” la negativa de Agamenón entregando en sus manos Troya. Curiosamente, en el caso del sacrificio de Isaac, Hinkelammert “descubre” que justamente la negativa de Abraham es premiada por Yahvé. Tenemos derecho a que se nos explique por qué la lógica mítica cambia tan significativamente de un caso a otro. Como ya sugerí más arriba, creo que una posible explicación es admitir que la lectura que Hinkelammert hace del sacrificio de Isaac está considerablemente condicionada por la nostalgia del buen padre, del padre generoso, capaz de sacrificarse a sí mismo por el bien de su hijo. Esta nostalgia pinta la imagen de un Abraham que valientemente rechaza la ley vigente que le exige la muerte de su primogénito; pero también dibuja la figura de un Dios que premia ese rechazo, después de haber exigido él mismo esa muerte.

Para terminar, examinemos la única alternativa que tiene Abraham si no desea sacrificar a su hijo. En idéntica situación, Agamenón debe renunciar a la conquista de Troya; esto es, debe renunciar a su condición de rey y comandante en jefe. Abraham, por su parte, debe renunciar a la promesa; esto es, debe renunciar a su condición de «padre de una muchedumbre de pueblos» (Gn 17,4-5). Pero esto significa también, en última instancia, que Abraham, al renunciar a la promesa, renuncia también a la relación privilegiada con el Dios que se la ha hecho; porque la promesa y la alianza son las dos caras de una misma moneda: «Te haré fecundo sobremedida, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu descendencia después de ti, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad» (Gn 17,6-7).

Si Abraham desea salvar a Isaac, debe renegar de Dios... Ésta es probablemente la explicación de un hecho que deja perplejo a Hinkelammert: «A pesar de toda la pretendida tradición judeo-cristiana, no he podido encontrar ni un solo autor que hubiera propuesto esta solución a Agamenón [negarse a sacrificar a Ifigenia y huir]. Todos los siglos, hasta hoy, le gritan a Agamenón lemas para aguantar. Agamenón no debe ablandarse» (*Sacrificios humanos...*, 14). Justamente, la tradición judeo-cristiana, en cuanto tal, no puede hacer otra cosa.

Hay que elegir: o el hijo, o el Dios que exige confianza ciega y obediencia absoluta. Aquí no hay alternativas.

Comentarios a la segunda edición

Cuando ya había sido concluida la redacción del presente artículo llegó a mis manos la segunda edición de *La fe de Abraham...* (DEI, San José, 1991). Se trata de una edición ampliada que contiene un nuevo capítulo, titulado "El sacrificio de Isaac visto desde el contexto de la Biblia". En él Hinkelammert ofrece algunos argumentos adicionales en apoyo de su tesis. Examinaremos los más importantes.

El autor discute los presupuestos del carácter extraordinario de la prueba a la que fue sometido Abraham. Sin embargo, su argumentación continúa sufriendo una radical debilidad: en ningún momento toma en cuenta que lo extraordinario deriva precisamente del hecho de que Isaac es el portador de la promesa divina, alma y motor de todo el mito.

Un argumento nuevo es que existiría «un tipo de prueba que se pasa al no hacer lo que ella exige. La Biblia reconoce pruebas de este tipo también en otros contextos» (108). Lamentablemente, los ejemplos que el autor aduce resultan poco convincentes.

El censo del pueblo que realiza David (2 Sam 24), más que una prueba parece un astuto ardid empleado por Yahvé para tener ocasión de dar rienda suelta a su ira (24,1).

En cuanto al caso de Job, aquí sí estamos ante una prueba, pero no del tipo supuesto por Hinkelammert. Según él «Job se rebela en contra de estos sufrimientos [...]. Con esta rebelión, en la cual Job reprocha a Dios su injusticia, Job pasa la prueba. Al no aceptar pacientemente sus sufrimientos, hace la voluntad de Dios y muestra su obediencia» (109-110). Sin embargo, el contenido de la prueba parece ser otro en el texto bíblico, a juzgar por el desafío lanzado por Satán: «¿Es que Job teme a Dios de balde? [...] Pero extiende tu mano y toca todos sus bienes: ¡verás si no te maldice a la cara!» (Job 1,9,11). Job se rebela, pero no maldice a Yahvé.

Según Hinkelammert «la Biblia cuenta una sola historia que corresponde a la interpretación tradicional del sacrificio de Isaac. Es la historia del juez Jefté, que sacrifica a su hija» (111). A esta historia (Jue 11) le dedica entonces un análisis algo más extenso. La conclusión de Hinkelammert es que «si efectivamente la in-

terpretación tradicional de la historia del sacrificio de Isaac fuera cierta, Jefté sería un héroe de la fe de Abraham» (112).

Sin embargo, en la historia de Jefté se trata de un voto y no de una prueba. Es Jefté quien promete por decisión propia un sacrificio humano, cuya víctima queda en principio librada al azar; no es Yahvé quien se lo exige. Según Hinkelammert, Jefté «es el Agamenón de la Biblia. La historia de Jefté corresponde completamente a la historia griega de Agamenón e Ifigenia» (112). El autor pasa por alto que en esta última es Minerva quien exige el sacrificio de Ifigenia.

Sea como fuere, es verdad que hay cierta analogía entre Jefté y Abraham. Este último podría ser visto como un héroe de la confianza más allá de toda evidencia y cálculo racional, Jefté lo sería de la palabra empeñada: cumple su voto aun cuando el azar, al poner a su propia hija en el lugar de la víctima, descarga sobre él la desgracia (Jue 11,35). Pero la analogía termina allí; la actitud de Jefté no es precisamente fe: su voto es, naturalmente, condicional («Si entregas en mis manos a los ammonitas»; 11,30), y lo cumple luego de la victoria.

Resulta interesante constatar, una vez más, el sesgo con que Hinkelammert lee aquellos testimonios bíblicos que le desagradan. De Jefté afirma que «se muestra como un hombre infinitamente cruel y destructor» (112), y se complace en cargar las tintas citando a continuación de manera extensa la matanza de los efraimitas, traicionados por la fonética (Jue 12,5-6). Es lícito preguntar mediante qué parámetros juzga Hinkelammert a Jefté, descontando que no ha caído en el anacronismo de hacerlo con pautas actuales.

Finalmente, el autor ofrece algunas reflexiones sobre «algo así como un lado oscuro en la imagen del Dios de la Biblia» (113) que, a mi juicio, introducen importantes matices en su teología. Según Hinkelammert, «pertenecer a Dios significa vivir y no sacrificarle la vida por la muerte. Sin embargo, en muchos lugares en los cuales se afirma esta fe también aparece una concepción contraria, aunque no sea dominante. La pertenencia a Dios conserva aquí el significado de pertenecerle a través del sacrificio de la vida, y por ende, por la muerte. Pero este sacrificio sigue siendo prohibido; en consecuencia, tiene que darse en rescate algún animal de sacrificio» (113). Parece asomar aquí tímidamente la cuestión del sometimiento absoluto e incondicional a Dios, a la cual hacíamos referencia más arriba (antes de este último apartado).

Más adelante Hinkelammert concluye: «Parece que hay un poder al cual se paga un rescate para estar libre para Dios y vivir para él. No obstante, este poder está en Dios mismo y parece ser parte de él. En efecto, es como si este Dios, que

es el Dios de la vida, tuviera un lado oscuro que hay que cuidar para poder vivir para Dios. Eso ocurre también en la historia de Abraham. Al rechazar Abraham el sacrificio de su hijo, él se encuentra frente a Dios como un Dios de la vida que reconoce su fe. Pero, al sacrificar al cordero en lugar de su hijo, lo rescata. Abraham hace esto en relación a este lado oscuro de Dios que quiere ser respetado. Él entra en un “pacto con el diablo”, que es la condición para poder pactar con el Dios de la vida» (114).

A pesar de lo dubitativo del párrafo («Parece [...] parece [...] es como si [...]»), y aunque el autor reafirma su tesis acerca de Abraham, esta observación de Hinkelammert introduce un aspecto nuevo que merece ser considerado detenidamente. Lamentablemente no podemos hacerlo aquí, pero lo dejamos indicado.

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.