

Religión sin sacrificios, sacrificios sin religión

Gustavo Cosacov

1. Un modo de abordar la institución de los sacrificios es postular que hay diversas religiones como especies de un género vacío de determinaciones y que admite en consecuencia fenómenos radicalmente heterogéneos. Esto implicaría negar que entre el politeísmo y el monoteísmo haya una oposición radical, considerándolos solamente momentos de un proceso en el que el primero representa un menor grado de perfección religioso, pero que no se diferencia en especie del segundo. Hume debe ser situado entre los partidarios de esta concepción unitaria de la religión. Igualmente Kant, pero con matices.

El primero de estos autores, en su *Historia Natural de la Religión*¹, señala que los principios de la religión tienen una especie de flujo y reflujo en el alma humana y que los hombres tienen una *tendencia natural a salir de la idolatría para elevarse al teísmo, y a dejar otra vez el teísmo para hundirse de nuevo en la idolatría*. Se refiere a “la gente común” ignorante e ineducada, es decir a toda la humanidad salvo unos pocos. Si bien pasan de la idolatría, como un primer estadio, a conceder a la deidad los atributos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad, esto no es constante, ya que por ser refinadas estas creencias, nuevamente se tiende a la idolatría ante la noción de mediadores o agentes subordinados que se interponen entre dios y los hombres. Es decir, aunque hay una dirección de progreso, la propensión a recaer en la idolatría es constante. Lo contrario de la idolatría es entonces no solamente la negativa a adorar imáge-

¹ Hume, D. *Historia Natural de la Religión*, sección VIII “Flujo y reflujo de politeísmo y teísmo”.

nes sino también una particular capacidad, que Hermann Cohen llamará “prodigiosa”, para superar el culto sacrificial ligado a una concepción de dios como ente, aunque sea Supremo Ente, Idea o Entelequia.

2. Por otra parte es preciso señalar que si la religión es culto y modo de vida, ello supone acción ajustada a precepto, pero también aceptación de normas morales. La idea de secularización es falsa si lo que se pretende con ella es escindir la vida en religión como preceptiva cúl-tica y la vida en el siglo como ámbito profano. La separación de lo sagrado y lo profano podría servir como coartada para abandonar la obligación moral que interpela desde la correlación del hombre con el hombre y separar esta correlación del hombre con Dios. La neutralización de la obligación del hombre con el hombre es lo que se intenta a veces justificar con la idea de secularización. Pero no es esto lo que encierra este concepto clave de la modernidad y que fue muy elaborado por Max Weber. Lo que se puede observar en la ascesis puritana, según su conocida investigación², es “un hecho que hoy tiende a olvidarse: la Reforma no significaba únicamente la *eliminación* del dominio eclesial sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces vigente del mismo por *otra* forma diferente. Más aún, la sustitución de un dominio extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación estricta y onerosa el estilo de vida”³. Solamente superando la oposición sagrado-profano como compartimientos tempo-

² Weber (1904-5), I, p. 21 en el célebre ensayo cuya primera parte se titula *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y luego de aportar argumentos en favor de reconocer en la racionalización del trabajo libre una de las causas más importantes del desarrollo capitalista, afirma que “el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de *conducta* práctica racional” y ello porque “los poderes mágicos y religiosos y las ideas de obligación ética ligadas a ellos se contaron en todas partes entre los elementos constitutivos de la conducta” (él subraya).

³ Op. cit., p. 28.

rales y espaciales escindidos, es como la religión se purifica y refina. La separación sustancial entre lo público y lo privado, o entre ámbito próximo o ámbito lejano es falsa. Las fronteras entre estos ámbitos son cambiantes, por lo que son insustanciales. Su carácter funcional en cambio muestra que son convencionales y que siempre indican un modo de contener la tensión entre la política y la religión. Esta conclusión sin embargo no desemboca necesariamente en una defensa de la teocracia. En este sentido es un curioso ejemplo de evitación de la teocracia el de los *hasidim* inmediatamente anteriores a los fariseos, quienes prefirieron un rey extranjero antes que uno judío, para no tener que obedecer a uno de los suyos, cuando él mismo no podría vivir según la ley judía. Este es un caso extremo de teología antipolítico en el cual la tensión se resuelve mediante la renuncia al poder político para preservar la pureza religiosa⁴.

3. ¿Es el *sacrificio* un concepto religioso fundamental? ¿Estamos dispuestos a aceptar que esas prácticas, instituciones, ceremonias, liturgias en las que se mata (como acto sagrado mediante el cual se instituye la comunidad y se conjura la violencia⁵), se instituyan en un concepto fun-

⁴ Weber (1921), *Sociología de la religión*, III. Trad. J. Almaraz, Taurus, Madrid, 1998: "El movimiento (de los *hasidim*) desapareció cuando la dominación macabea se vio obligada a acomodarse a las necesidades de un pequeño Estado profano, adoptando rasgos característicos de un pequeño reino helenístico. La evidencia de que ello era políticamente inevitable, hizo crecer entonces entre los devotos el convencimiento de que era preferible la dominación extranjera a la de un rey nominalmente judío que gozase, por tanto, del reconocimiento nacional, pero que fuera inevitablemente infiel a los severos preceptos de la Ley. Esta actitud se puso de manifiesto todavía, cuando tras la muerte de Herodes los judíos devotos pidieron a Augusto que no pusiera en el poder a Arquelao. Desde aquel tiempo el movimiento 'fariseo' sustituyó a los *hasidim*".

⁵ René Girard en *La violencia y lo sagrado*, p. 100, pareciera confirmar la respuesta positiva: "Afirmamos, pues, que lo religioso tiene por objeto el mecanismo de la víctima propiciatoria; su función consiste en perpetuar o renovar los efectos de este mecanismo, esto es, mantener la violencia fuera de la comunidad". Para una crítica a la posición de Girard y su dificultad para conciliar el principio mimético radicalmente humano que postula como hipótesis científica, junto a una filosofía de la historia que preanuncia un horizonte no violento, o la extinción del hombre, cfr. Vitiello, Vincenzo en *Cristianismo sin redención*, p. 143 y ss.

damental o inextricable de lo religioso mismo, o solamente debe considerárselas accidentales, o incluso en oposición a la religión como forma peculiar de correlación entre el hombre y Dios? ¿Hay una ley interna unitaria del sentimiento-pensamiento-acto religioso que permita suponer una religión trascendental y por consiguiente única, que se expresaría con diversa pureza en las creencias particulares de los pueblos a lo largo de la historia? Benjamín Constant afirmó en sus ensayos sobre religión que “la idea de sacrificio no puede separarse de ninguna religión”⁶. Algunos historiadores de las religiones observan una modificación progresiva que va desde la magia y la idolatría, y que atraviesa el culto sacrificial hasta que, en sucesivas depuraciones, culmina en la intimidad absoluta de la experiencia ético-religiosa. Si existe tal evolución seguramente no es lineal. Así, en el antiguo México, con sus dioses mortales, dependientes de los hombres, las prácticas sacrificiales se realizaban para recrear constantemente el mundo: “...la creación no era considerada posible más que a través del sacrificio: sacrificio del Sol desmembrado en la humanidad (la estrella de la tarde es un fragmento de luz arrancada antes de su declinación); sacrificio del hombre para mantener la unidad original del astro”⁷. En cambio, en el judaísmo, los primeros sacrificios de ofrenda narrados por las Escrituras se llevan a cabo después de la expulsión de Edén⁸. El hombre y la deidad ya no comparten el mismo lugar, aunque todavía es posible una cercanía del dios (Yahveh) que baja complacido con el aroma que asciende desde el altar. El primer sacrificio es el que ofrece Caín; el segundo es el que, imitando a su hermano, ofrece Abel. Al de Caín Yahveh “no lo miró propicio”, mientras que al segundo, al de Abel, “lo miró propicio”. El oficiante no determina la voluntad divina. No se trata de magia o conjuro o, si lo es, lo que se narra es su fracaso. El relato de Génesis es

⁶Constant, B. *De la Religión*, I, 250, cit. en van der Leeuw, p. 335.

⁷Séjourné, L., p. 70. Para esta autora es preciso considerar las prácticas sacrificiales de los aztecas como una “traición” a una concepción religiosa anterior. Esto explicaría la contradicción entre la piadosa doctrina religiosa proclamada por los pontífices y las prácticas monstruosas a las que se entregaban de manera desenfrenada. La tendencia catastrófica está presente desde el inicio del mundo como teogonía y no como creación *ex nihilo*.

⁸Gén. 4, 3-12.

el primer texto bíblico en el que se habla de sacrificios. Pero éstos no culminan con el feliz encuentro entre Dios y el hombre, sino en un terrible desencuentro homicida del hombre con el hombre y del ocultamiento del hombre ante la ira de Dios. En Éxodo, bastante más tardíamente, después de la manifestación de la Cólera mediante un acto terrible: el Diluvio, esta *libertad divina* se explicita: “pues hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia con quien tengo misericordia”⁹. En estos primeros encuentros el Dios celoso¹⁰ exige para sí la exclusividad de los pactos y los sacrificios: “No hagas pacto con los moradores de aquella tierra (pagana), no sea que cuando se prostituyan tras sus dioses y les ofrezcan sacrificios, te inviten a ti y tú comas de sus sacrificios”. En el marco de las alianzas con Yahveh, éste prescribe estrictos mandamientos culturales¹¹. El sacrificio será central en esta

⁹ Éx. 33, 19. Es el mismo Dios de la infinita tautología: “Soy el que soy”.

¹⁰ Éx. 34, 15. En el versículo 14 ya se define como una deidad que no tolera ninguna promiscuidad: “No te postrarás ante ningún otro dios, pues Yahveh se llama Celoso, es un Dios celoso”.

¹¹ La Segunda Alianza ha sido precedida por la violencia y el asesinato en masa de los propios miembros de la comunidad, antes de la institucionalización del culto sacrificial: “Vio Moisés al pueblo desenfrenado –pues Aarón les había permitido entregarse a la idolatría en medio de sus adversarios- y se puso Moisés a la puerta del campamento, y exclamó:” ¡A mí los de Yahveh!” y se le unieron todos los hijos de Leví. El les dijo: “Así dice Yahvé, el Dios de Israel: “Cíñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente.” Cumplieron los hijos de Leví la orden Moisés; y cayeron aquel día unos tres mil hombres del pueblo”. Y dijo Moisés. “Hoy habéis recibido la investidura como sacerdotes de Yahveh, cada uno a costa de vuestros hijos y vuestros hermanos, para que él os dé la bendición” (Éx. 32, 25-29). La idolatría del pueblo provocó la ruptura de la primera Alianza. La segunda comenzó después de la matanza y de hablar al pueblo en términos de pecado y expiación: “*Habéis cometido un gran pecado. Yo voy a subir ahora donde Yahveh; acaso pueda obtener la expiación de vuestro pecado*”. Pero también de perdón (Éx. 34, 8-9).

Los israelitas, poco acostumbrados a la libertad negativa (simple ausencia de esclavitud), se encuentran en el desierto, conducidos por Moisés, que ya hizo prodigios, pero que todavía no los condujo a la tierra de la promesa. Ex esclavos, libertos, hombres y mujeres en un estado que podría llamarse de naturaleza, o en todo caso, pre-político, en el desierto, guiados por una promesa en camino a Caanán, cuyo dominio fue legitimado antes por la Alianza con Noé y el consiguiente poder profético de su palabra para *bendecir* y *maldecir*: el futuro pueblo de Cam, el hijo cuyo pecado fue ver la desnudez ebria de su padre y además no cubrirla será desplazado por la descendencia de Sem. Una condena a la risa que aún resta conocer más a fondo.

nueva fase de la religión de los judíos en busca de la Tierra Prometida. Pero cabe señalar que en Génesis ya comenzó su superación. El “sacrificio de Isaac” es el relato clave del giro de la conciencia religiosa. Recordemos que Abraham comenzó con una acción anti idolátrica al abandonar el culto de Téráj, su padre. Pero aún faltaría recorrer una larga historia en el seno mismo del judaísmo, para hallar el momento de la superación del culto sacrificial. En *Éxodo* y más aún específicamente en *Levítico*, se clasifica y reglamenta detalladamente el campo sacrificial. Sacrificios de oblación, de ofrenda, de expiación son las principales clases de una numeración que podría ser mucho más extensa. La construcción y erección del Templo está estrechamente vinculada con estas prácticas sacrificiales. Las minuciosas medidas e instrucciones para construirlo, dan cuenta del rigor litúrgico exigible a los sacerdotes en su papel monopólico de mediadores entre Dios y su pueblo.

4. Para Cassirer¹², siguiendo a Robertson Smith y a Hegel, el núcleo de la vida religiosa que permite comprender la institución de los sacrificios, es el culto y el ritual. Cuando este autor aborda el tema del culto y el sacrificio, su exposición debe volver sobre el tema de la distinción entre la conciencia mítica y la conciencia religiosa. Para ello desplaza el centro de atención desde la imagen de los dioses, al culto que se les rinde. Postula que el centro de la experiencia religiosa es el culto, es decir, “la relación *activa* que el hombre establece con sus dioses”¹³. Coincide con Hegel cuando ve la experiencia religiosa plasmada en formas particulares de culto, como el aspecto central del proceso religioso. No se trata de la religión sólo como *representación* sino también, y antes que nada, de la religión como *querer y actuar*.

Cassirer trata de señalar puntos de inflexión significativos en esta transformación espiritual, observando que hay progreso en la conciencia religiosa. La primera etapa se caracterizaría por la posición del mago, cuyo conjuro tiene poder para poner bajo sus órdenes las fuerzas que reconoce una mirada animista. La segunda es sacerdotal: el poder no es del

¹² Cassirer, 1971, pp. 271 y ss.

¹³ Op. cit., p. 271, subrayado por el autor.

magos sino de seres superiores (dios o dioses) a los que hay que suplicar sus favores. El sacerdote es un mediador. La tercera fase es profética: solamente la interioridad del hombre es grata a Dios. En este estadio se destaca que hay correlación entre hombre y dios, sin mediaciones.

Estas fases no deben entenderse en un sentido cronológico. Más bien se trata de instancias en las que hay superación; en las que se conserva lo superado. Es elocuente el ejemplo que ofrece Ricoeur: el símbolo de la mancha (*macula*), es una figura primaria y arcaica, propia de la concepción mágica, pero que conserva sentido aún después haberse abandonado aquella concepción. La distinción pureza-impureza, que pertenece al ámbito ético, muy alejado de una concepción de lo malo como algo externo y físico, conserva como vestigio simbólico, la mancha. Del mal como exterioridad al mal como interioridad hay un camino largo. Pero siempre la evolución de la experiencia religiosa se nutre de lo que el símbolo da. Para Ricoeur el símbolo es donación de sentido: *da* qué pensar. Pero también es importante considerar la dinámica histórica en la que se implican los símbolos para dejar lugar a la pregunta por la existencia de una dirección privilegiada o un progreso, que culminaría en la reconciliación (¿imposible o razonable?) del *pensar* y el *sentir*, en el *querer*. El simbolismo religioso sería así el vehículo y al mismo tiempo el obstáculo para tal culminación. El símbolo es la expresión de la conciencia de una *escisión*, pero también de la necesidad de *sutura*. El símbolo perfecto es inconsútil.

5. Pero el rito del sacrificio, en cuanto acto simbólico sacerdotal, es materialmente *destrucción del objeto* para complacer al dios. El sentido del acto sacrificial no es algo empíricamente reductible. No es la destrucción del objeto como tal lo que cuenta. Es la transfiguración o transubstanciación supraempírica del objeto sacrificial, lo que garantizaría la eficacia expiatoria del estado de *separación* o pecado. Constituye una protección contra la cólera de Dios. Mantiene alejada la desgracia y trae fortuna después que la magia se agota. El sacrificio es propicio cuando además se realiza la acción en el lugar de *encuentro*¹⁴ apropiado.

¹⁴ Éx. 33, 7 La Tienda del Encuentro, lugar donde Moisés conversa a solas con Jehová.

El poder del mago sobre el mundo tiende a ser ilimitado, esa es su debilidad. La palabra mágica está asediada, como toda técnica, por el criterio de la *eficacia*¹⁵: “el conjuro tiene poder sobre la naturaleza, pudiendo desviarla de las rígidas reglas de su ser y de su curso (...)”¹⁶. En la concepción mágica se puede ejercer la coacción sobre lo numinoso. El mago “...también sobre los dioses ejerce un poder ilimitado; doblega y constriñe su voluntad”¹⁷. El principio mágico no conoce límites: “Así, pues, aunque en esta esfera del sentimiento y del pensamiento el poder del hombre es empírico-fáctico, en principio no tiene límites; el yo no conoce todavía barrera alguna que no se esfuerce por salvar, lográndolo en ocasiones”¹⁸. La muerte dada sacrificialmente puede encontrar formas sustitutivas diversas hasta llegar a inofensivas liturgias, pero siempre el objeto sacrificado es expulsado del mundo empírico. En paralelo con la travesía de la conciencia hegeliana, en la exposición de Cassirer “la mismidad del yo sólo se encuentra y se constituye proyectándose hacia el exterior”. El nacimiento de la conciencia, al mismo tiempo que un progreso es una pérdida: “la creciente independencia de los *dioses* es la condición para que el hombre descubra en sí mismo un punto central fijo, una unidad del querer frente a la dispersa multiplicidad de los aislados impulsos de los sentidos”¹⁹. Independencia de los hombres respecto a los dioses y de los dioses respecto a los hombres.

6. El paso de la magia omnipotente al sacrificio implica un giro fundamental: “Ya en los primeros estadios del sacrificio, por el contrario, se nos revela otra *dirección* del querer y del actuar humanos. Pues el poder que se atribuye al sacrificio se basa en la autocontinencia que entraña”²⁰. Se instaura así una economía de la *mortificación*, ya que ésta se muestra como una “forma de gobernación”. En *Retórica de la religión* Kenneth Burke caracteriza así esta economía: “subyugar las pasiones y apetitos por

¹⁵ Acerca de la *palabra eficaz* y el tránsito del mito al *logos* cfr. M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1989.

¹⁶ Cassirer, op. cit.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Op. cit., p. 275.

²⁰ Ibid.

medio de penitencia, abstinencia o rigores dolorosos infligidos al cuerpo”, “una forma extrema de controlarse, la deliberada *destrucción* disciplinaria de cualquier motivo que por razones *doctrinales* se considere inmanejable”²¹. “El mortificado tiene que decir no con un aspecto de sí mismo a otro aspecto de sí mismo; de allí el incentivo urgente de ser *purificado*, por *proyectar* su conflicto sobre un chivo expiatorio, por *pasar la pelota*, buscando un objeto de sacrificio sobre el cual descargar, como si ésta fuera exterior, una turbulencia que realmente es interior”²².

Se trata de un orden “en que el principio de recompensa como pago (desde el lado del orden) se une al principio de castigo como pago (desde el lado del desorden), prometiendo redención por medio de la expiación vicaria. La soberanía y la gobernación son reunidos en la misma figura (Cristo como Rey y Cristo como Sirviente respectivamente)- y la contradicción entre estos dos principios se resuelve mediante un recurso narrativo, o sea la noción de los dos advenimientos en que Cristo podría aparecer una vez como sirviente y la otra como rey. He aquí una víctima perfecta que cancela (o cubre) lo que fue en efecto el pecado *perfecto* (su perfección técnica reside en el hecho de ser la primera transgresión del primer hombre contra la primera autoridad)”²³.

7. La presencia de una economía de las pasiones revela un sujeto que sabe del carácter limitado de su poder y energía. Un sujeto separado lo bastante del mundo divino como para tomar conciencia no solamente de lo otro que no es él, sino también de lo Otro como un querer independiente de él: “esta conexión puede mostrarse ya en niveles completamente elementales de la evolución religiosa. Las formas del *ascetismo*., que suelen ser un elemento fundamental de la fe y la actividad religiosas, tienen sus raíces en la concepción de que cada extensión e intensificación de los poderes del yo depende de una restricción correlativa”²⁴. Así pues, en el

²¹ Burke, p. 287.

²² Burke, p. 288.

²³ Burke, p. 289.

²⁴ Cassirer, op. cit., p. 274. Asimismo sobre la abstinencia como modo de protegerse ante las crisis. Campañas militares, ritos de iniciación por los que hay que pasar antes como prueba dolorosísima. “No obstante, todas estas formas de abstinencia y de ‘sacrificio’ tienen todavía

sacrificio nos encontramos todavía en el mundo de las ideas o sentimientos mágicos; sin embargo, en medio de la magia aparece ahora otro motivo nuevo: “Los deseos y apetitos de los sentidos ya no afluyen igualmente en todas direcciones, ya no tratan de realizarse inmediata y desenfadadamente, sino que se constriñen a determinados puntos, con el propósito de que el poder retenido y acumulado quede libre para otros fines”²⁵. El sacrificio constituye, en consecuencia, una práctica cuya inteligibilidad se debe buscar en un contexto de separación entre dioses y hombres. “En su sentido original, todo sacrificio entraña un factor *negativo*: significa una limitación del apetito sensible, una renuncia que el yo se impone a sí mismo. Aquí reside uno de sus motivos esenciales, en virtud de los cuales se eleva desde el comienzo por encima del nivel de la cosmovisión mágica. Pues ésta desconoce inicialmente tal auto limitación, apoyándose en la creencia en la omnipotencia de los deseos humanos. En su forma fundamental la magia sólo es una ‘técnica’ primitiva para el cumplimiento de los deseos”²⁶. Por otra parte las prácticas sacrificiales y las creencias tienen una correlación estrecha. En una primera fase ligado a la magia, pero transformando la totalidad de la institución, el sacrificio estará posteriormente lindando con otra idea que podría transformar a éste: el alma que peca. Pero la fase sacrificial por excelencia es la sacerdotal. En ella el hombre se encuentra frente al sacerdote y éste frente a Dios. El sacrificio, cuando es propicio, se realiza delante de Dios. Y no en cualquier lugar, sino en uno señalado. Aunque la noción de pecado es colectiva en su origen, la dinámica de los símbolos religiosos se orienta en dirección a la interiorización e individualidad.

8. La activa voluntad de superar la angustia de la separación mediante la ofrenda que sube hasta el dios y del dios que baja a recibirla, está inscrita en el ritual sacrificial mismo. Se trata de la lógica de la donación. El sacrificio abre un espacio común para lo que asciende (la ofrenda) y lo

un sentido enteramente egocéntrico: al someterse el yo a determinadas privaciones físicas lo único que quiere lograr es fortalecer su *mana*, su poder y efectividad físico-mágicos”.

²⁵ Op. cit., p. 275.

²⁶ “Aquí la ‘creencia’ religiosa verdaderamente se visualiza y se transforma directamente en acción”, apunta Cassirer, 1971., p. 273 y s..

que baja (el don)²⁷. Se trata del *don*, pero no del *dar* como “externar un objeto caprichoso con algún propósito indeterminado”: “*dare* es ponerse-en-relación-con, por consiguiente: participar en una segunda persona por medio de un objeto que, propiamente, no es “objeto” alguno, sino un pedazo del propio yo”²⁸.

La raíz última del sacrificio es la ofrenda de la vida del propio oficiante. Lo material y lo espiritual se mezclan en el sacrificio. Para el pensamiento judío esta mezcla es “el error fundamental del sacrificio de animales”, el cual para Cohen es “indisociable del siguiente equívoco: que el acto de la conciencia más profunda que hay en el ser humano es reemplazado por una acción practicada en el animal. Este podría ser el error básico del sacrificio de animales: sustituir la más humano del ser humano por lo animal del animal. Y en esto el sacrificio de animales significa la prolongación y la abolición del sacrificio humano”²⁹.

Abandonarse a Dios, aniquilarse. Ofrecerse a sí mismo como don en el encuentro. Pero el “junto a Dios” como el máximo bien (Sal 73, 28), “expresión suprema de la simbología”³⁰ se refiere a su proximidad, no a la unión: “No es Dios mismo el deseado. A Dios mismo se dirige el amor mitológico. El amor monoteísta, en cambio, anhela sólo la proximidad de Dios, la proximidad de Dios al ser humano, la proximidad del ser humano a Dios”³¹. Y esta ultimidad es al mismo tiempo una superación del sacrificio, si se entiende éste como necesidad o deseo de salvación que busca la destrucción propiciatoria de la vida ajena o el objeto externo como modo de comunión. Con gran síntesis, Cohen define el sacrificio como “el símbolo mítico más antiguo por medio del cual se consuma la correlación del ser humano y los dioses”³². Ante una divinidad que se le

²⁷ Entre muchos otros, Éx. 34, 5: “Descendió Yahveh en forma de nube y se puso allí junto a él.

²⁸ van der Leeuw, (1964). Siguiendo a Emerson (*Gifts*), citado por Mauss.

²⁹ Cohen, p. 131.

³⁰ Cohen, p. 125.

³¹ Cohen, p. 125.

³² Dioses y hombres en correlación significa que interactúan modificándose recíprocamente.

atribuye envidia y odio se encuentra un individuo que teme y apacigua, motivo originario del sacrificio: “pero si interviene la conciencia que el ser humano tiene de la culpa, entonces ya no tiene necesidad de sacrificio contra la envidia de los dioses, sino también para su propia purificación de esta conciencia que le mancha. Los dioses se convierten así en guardianes de la moralidad, de cuya transgresión el ser humano se siente culpable. También el sacrificio adquiere por medio de esto un significado y una importancia diferentes”³³. Pero la cuestión central pasa a ser la de la liberación del pecado, lo que se exige es la purificación del hombre. Sin embargo, como a pesar de todo “todavía subsiste la duda de que el mero hecho del sacrificio sea suficiente para obrar esta liberación”, “hay que corromper a los dioses. La correlación del ser humano y los dioses subsiste sólo en la medida en que los dioses tienen pleno poder sobre la conciencia de culpa de los seres humanos, y lo ejercen proporcionalmente a las ofrendas que el ser humano les presenta”³⁴. No es fácil separar el elemento de la *entrega total* (incalculable) que circula como *don* y que causa una *communio*, del otro elemento presente, a saber, reciprocidad (como cálculo: *do ut des*) entre donante y beneficiario. Conviven en la lógica del don la gratuidad con la obligación, la entrega de lo valioso original y la del sustituto, para la circulación o para la destrucción. La economía está presente desde el inicio en la idea del don. Reciprocidad y asimetría forman parte de la manifestación de su idea sin ser contradictorias, aunque sí opuestas. Siempre la asimetría aparece, sea en la egoísta exigencia del comercio cuya ley es la amplificación en la forma de ganancia, sea en la gratuita devolución del regalo cuya ley es también amplificación de la devolución, como gasto improductivo que aumenta la soberanía y el prestigio.

9. Hermann Cohen, en el marco de una reflexión metódica en la que intenta comprender las fases por las que atraviesa el judaísmo, considera la superación de las prácticas sacrificiales como un *prodigio*. Él separa la relación entre sacrificio y culto, aunque los considera interdependientes.

³³ Cohen, p. 131.

³⁴ Cohen, p. 131.

Estas son sus palabras: "Entre los prodigios que desde un punto de vista histórico están relacionados con el prodigio del monoteísmo, sin duda figura en primer lugar la batalla que libraron los profetas contra el *sacrificio*"³⁵. La religión israelita conservará el culto sacrificial hasta la desaparición del Templo y su reemplazó por la Sinagoga, ya en tiempos tardíos y cuando la diáspora era numerosa. Junto con el Templo pierde poder el sacerdocio y con la Sinagoga se erige una nuevo tipo de autoridad: el maestro (*rabbi*). Este desplazamiento de las prácticas culturales se corresponde con la primacía del conocimiento de la Ley por encima del carisma. Las transformaciones de la subjetividad permiten la aparición de una nueva idea: "El alma que peca"³⁶.

Hermann Cohen, exponente notable de la religiosidad ilustrada en el judaísmo, considera de manera completamente negativa las manifestaciones culturales de tipo sacrificial: "La virtud de la veracidad es una consecuencia que no resulta sólo de Dios, en cuanto al Dios de la verdad, sino también de toda la predicación de los profetas en favor del verdadero culto a Dios. Este no consiste sólo en oponerse a la idolatría, sino también en una profunda aversión contra el culto del sacrificio"³⁷. Por una parte enfatiza la indudable presión del contexto histórico en el que se produce esta superación cuando la Antigüedad entera dependía del sacrificio, pero no se queda en esta constatación, sino que también señala la continuidad que la institución sacrificial tiene en tiempos históricos muy avanzados y hasta la actualidad³⁸, por lo que el giro profético es calificado como prodigioso: "...entonces resulta de plano incomprensible cómo los profetas supieron agarrar por los cuernos la superstición y el paganismo, y cómo reconoce

³⁵ Cohen, p. 132.

³⁶ Cohen, p. 323, citando a Ez 18, 4.

³⁷ Cohen, p. 322.

³⁸ Cohen. P. 322, dirige su mirada crítica al cristianismo y a las formaciones contemporáneas que no han superado el sacrificio: "la idea de sacrificio constituye uno de los pilares del cristianismo", "esta idea ha encontrado y se ha conservado viva en las modalidades más diversas de la conciencia moderna más liberal", "se sigue considerando no sólo cualquier fatalidad sino incluso también la acción moral supuestamente libre como un sacrificio, si no al destino, sí al menos al deber".

ron en el sacrificio la raíz de la idolatría³⁹. Para Cohen la superación de la correlación sacrificial entre Dios y el hombre es la consecuencia de la conciencia de culpa que se abre camino en medio de las tinieblas del mito. Se trata en verdad de la constitución del individuo en cuanto yo⁴⁰. De esta manera el punto de vista de Cohen no inscribe la religión en continuidad evolutiva con el mundo mítico, sino que ve una ruptura o un salto por el cual la peculiaridad de la religión es que los dioses se han convertido en guardianes de la moralidad una vez que el ser humano se ha asumido culpable.

10. Buscando una interpretación del mito que no descarte su poder revelador⁴¹ y en este sentido su carácter verdadero, pero que se encuentre al mismo tiempo precavido de caer en la mitología, Ricoeur sitúa la narración de la caída, en *Génesis*, en el campo de las imágenes míticas: "Este relato tiene un poder simbólico extraordinario pues resume en un *arquetipo* del hombre todo aquello que el creyente experimenta de manera fugaz y confiesa alusivamente". Así, el mito "expresa, mediante una creación plástica, el fondo inexpresado e inexpresable, por el lenguaje directo y claro, de la experiencia humana"⁴². Pero debe ser excluido de la historia rescatando de él lo que no pertenece al nivel histórico.

Símbolo racional significa "(...) que los conceptos no tienen consistencia propia sino que remiten a expresiones que son *analógicas* y lo son, no por falta de rigor, sino por exceso de significado. De manera que lo que hay que investigar en el concepto de pecado original no es su falsa claridad sino su tenebrosa riqueza analógica",⁴³ e invita a continuación a "desandar el camino" de la especulación para "volver a la enorme carga de sentido que contienen los "símbolos pre-rationales" tales como los que contiene la Biblia, antes de toda elaboración de una lengua abstracta: deambulación, re-

³⁹ Cohen, p. 132.

⁴⁰ Cohen, op. cit. El capítulo X está enteramente consagrado a esta cuestión.

⁴¹ Paul Ricoeur se plantea el problema del significado con relación a lo que llama "símbolo racional".

⁴² Ricoeur, cit., p. 20.

⁴³ Ibid.

belión, blanco errado, camino sinuoso y tortuoso y, sobre todo, *cautiverio*⁴⁴. Desde su punto de vista la transformación decisiva “podía no ser ya concepto sino símbolo —símbolo racional, para la razón— de aquello que *declaramos* como más profundo y esencial en la confesión de los pecados”⁴⁵.

11. Se podría pensar que la lectura historicista de los textos sagrados para el judaísmo y el cristianismo constituyó la etapa inevitable de interiorización de la culpa en los que se imbrican en forma dialéctica razón e imaginación. La razón y la imaginación no pueden separarse nunca. Porque hay que entender para creer y hay que creer para entender. La creencia como *anticipación* (y el papel de la imaginación es decisivo aquí) tiene la prioridad en la apertura hermenéutica, aún cuando la razón no pueda acompañarla sino hasta el límite de lo pensable. Pero cuando la imaginación, en camino de retorno de lo inconcebible, vuelve de sus cuarenta noches y cuarenta días con el rostro radiante, puede ser violentísima y sellar con la sangre del sacrificio una alianza que se montó sobre la matanza. El correlato del símbolo “Dios celoso” en la relación del hombre con el hombre puede ser interpretado como una disposición para recibir y cumplir la orden de matar. Esto se puede ejemplificar con la transformación de la noción de pecado que, de estado de “separación”, “cautiverio”, “exilio”, pasa a ser “delito” del derecho canónico. Tal sería el caso de la teología de la “Doctrina de la Expiación” de San Anselmo (1033-1109). Para Berman, la *ratio* aplicada por Anselmo a los misterios divinos no era, de hecho, peculiar a esos misterios. Era la *ratio* de los conceptos jurídicos feudales de satisfacción del honor de los conceptos jurídico canónicos de castigo por un delito⁴⁶.

“La revolución de la teología que acompañó a la revolución de la ciencia jurídica se basó en una división analítica entre la razón y la fe y, en particular, en la idea de que era posible demostrar por la pura razón lo que

⁴⁴ Ricoeur, id., subrayado en el original.

⁴⁵ Ricoeur, p. 18.

⁴⁶ Berman, p. 189.

se había descubierto por medio de la fe, gracias a la revelación divina”, bajo la divisa anselmiana: “La fe busca el entendimiento” o “creo para comprender”. Explicando por qué Dios se hizo hombre, (*Cur deus homo*) Anselmo “se propuso probar “por razones necesarias” y “por la sola razón”, aparte de la revelación –*Christo remoto*, Cristo a un lado- que el sacrificio del Hijo de Dios era el único medio posible por el cual se podía expiar el pecado humano”⁴⁷.

El argumento simplificado es: Dios creó al hombre para la bienaventuranza eterna. Esta bienaventuranza exige que el hombre someta libremente su voluntad a Dios. Sin embargo, el hombre decidió desobedecer a Dios, y su pecado de desobediencia es transmitido a todos, por herencia. La justicia exige que o bien el hombre sea castigado de acuerdo con su pecado, o bien que de satisfacción por haber deshonrado a Dios. En cuanto al castigo, ninguno sería adecuado; por lo menos el hombre tendría que abandonar la bienaventuranza para la que fue creado y, sin embargo, eso sólo volvería a frustrar el propósito de Dios. En cuanto a satisfacción no hay nada que el hombre pueda ofrecer a Dios que fuese lo bastante valioso para restaurar el honor. Así, el hombre, aunque deba hacerlo, no puede expiar su pecado. Dios puede (ya que lo puede todo) pero no debe hacerlo. Y como sólo Dios puede y sólo el hombre debe hacer una ofrenda que diera satisfacción, debe ser hecha por un Hombre-Dios. Por lo tanto es necesario el Hombre Dios, Jesucristo, quien puede y debe sacrificarse a sí mismo y pagar el precio del pecado, reconciliar al hombre con Dios y restaurar la creación a su propósito original. Afirma Berm an que es “imposible comprender el carácter revolucionario de la tradición jurídica occidental sin explorar su dimensión religiosa”. Aunque las fuentes teológicas en muchos casos se han secado, la “ciencia jurídica occidental es una teología secular, que a menudo no tiene sentido porque ya no se aceptan sus presuposiciones teológicas”⁴⁸.

⁴⁷ Id., p. 189.

⁴⁸ Ver especialmente “Fuentes teológicas de la tradición jurídica occidental”, capítulo IV, p. 177.

12. Para Paul Ricoeur “jamás se insistirá bastante sobre el mal que ha hecho a la cristiandad la interpretación literal, sería más correcto llamarla ‘historicista’, del mito adánico. La ha sumergido en la profesión de una historia absurda y en especulaciones pseudos racionales sobre la transmisión cuasi biológica de una culpabilidad cuasi jurídica por la falta cometida por *otro* hombre, internado en la noche de los tiempos en algún punto intermedio entre el pitecántropo y el hombre de Neardental”⁴⁹. Esta doctrina de Anselmo, cabe decirlo, nunca fue aceptada oficialmente por la Iglesia, pero su influencia fue enorme entre los siglos XII y XV y aún mucho después.

El mundo de los símbolos es de una riqueza inagotable. Y la síntesis que ofrecen debe ser escuchada... y escrutada.

También hay que reconocer que las *funciones* sacrificiales pueden encontrar nuevas *razones* (incluso anti sacrificiales) para mantener su actualidad, incluso disimulando el sacrificio. Puede considerarse que los cultos sacrificiales constituyen unas prácticas que, proviniendo de la experiencia religiosa, mediante sucesivas transformaciones se instituyen en la vida ordinaria hasta el olvido de su pertenencia a un orden sagrado. Del sacrificio como comunicación (en el sentido de comunión), no como *medio* para comunicar sino como el comunicar mismo, como *fin final*, se ha deslizado el significado de sacrificio como *medio al servicio de un fin útil*, es decir, un fin que es a su vez un medio. Cuando ello ocurre ya se ha perdido de vista toda idea de un bien que no necesita otro bien. El *estado de necesidad*, en el que por salvar lo más valioso se destruye lo menos valioso subyace en la economía sacrificial⁵⁰. En el movimiento de sacrali

⁴⁹ Ricoeur, p. 22. También Cohen, op. cit, pp. 128 y s., considera importante deslindar en la justificación del derecho penal, lo que puede y no puede hacer el juez: “Pero el juez tiene que tener la precaución de no declarar también humanamente culpable a quien declare legalmente culpable. Es necesario establecer con exactitud la diferencia que hay entre el fallo del juez, que declara la culpa legal de alguien sobre la base de la instrucción de los hechos llevada a cabo de acuerdo con el párrafo correspondiente de la ley, y el fallo sobre la culpa humana”.

⁵⁰ “La vida económica tiene aquí sus raíces”, afirma van der Leeuw; pero agrega, siguiendo a Mauss, que lo que se pone en circulación es el poder, por lo que los intercambios no se rigen por leyes económicas de tipo “liberal”, sino según una ley más primitiva.

zación de lo jurídico y de juridización de lo Santo, lo sacrificial retorna subrepticamente en nuestras prácticas punitivas más atroces, siendo la primera de todas la pena de muerte.

El judaísmo ilustrado de Cohen opone simbolismo a verdad: “dondequiera que esté en juego el principio, la verdad cuestiona el simbolismo”⁵¹. Cuando Cohen, en su búsqueda kantiana de la religión opone el símbolo al *principio*, quiere advertir del peligro idolátrico que acecha cuando quiere cerrarse dogmáticamente lo que se establece provisoriamente, lo que el símbolo abre al devenir. Es el mismo peligro de eso que Ricoeur identifica como gnosis. Pero el símbolo también contiene otro elemento, dado que es una síntesis o sutura, que lo lleva a su propia superación. Porque el monoteísmo implica una permanente puja contra la *representación* en la que quisiera descansar la razón perezosa, esa razón que no es crítica al mismo tiempo que práctica. El principio que no cede frente a la seducción del símbolo es *la razón pura, que es práctica desde el inicio*. Así, Cohen se pregunta “¿qué podría hacer la ética con el pobre hombre que no puede quitarse su culpa en la medida en que su voluntad racional, su voluntad libre, tiene que seguir existiendo para su pobre conciencia propia?” y responde: “este es el límite de la ética. Y donde empieza la solicitud práctica, hasta donde es posible un caso semejante, ahí colinda con la religión”⁵². Porque “la peculiaridad de la religión está directamente vinculada con los fundamentos de la ética” cuya limitación es no poder sustituir la correlación del hombre con Dios, ya que “el ser humano ve los ojos; Dios sólo el corazón. La culpa y el mérito del ser humano permanecen ocultos al ser humano”⁵³.

⁵¹ Cohen, p. 323.

⁵² Cohen, p. 129.

⁵³ Cohen, p. 129.

Bibliografía

Bataille, Georges; *Hegel, la Muerte y el Sacrificio*, páginas 283-309, en *La felicidad, el erotismo y la literatura (Ensayos 1944-1961)*. Correspondiente a los tomos 11 y 12 de las obras completas. Selección, traducción y prólogo de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo Editora, filosofía e historia, Buenos Aires, 2001.

Berman, Harold J. *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. Trad. Armando Morones. Fondo de Cultura Económica, México, 1972. Primera edición en alemán, 1964

Cohen, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Trad. José Andrés Ancona Quiroz. Anthropos, Pensamiento crítico. Pensamiento utópico, 142, Barcelona, 2004.

Girard, René; *La violencia y lo sagrado*. Primera edición en francés, 1972. Traducción Joaquín Jordá, Editorial Anagrama, Barcelona, 1983.

Godelier, Maurice. *El enigma del don* (1996). Trad. Alberto López Bragado. Paidós, Barcelona, 1998

Hinkelammert, Franz J.; *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. DEI, colección teología latinoamericana, Costa Rica, 1991.

Huxley, *Las puertas de la percepción S/D*

Ricoeur, Paul. *El "pecado original": estudio de significación*. En *Introducción a la simbólica del mal*. Trad. M. T. La Valle y M. Pérez Rivas. Megápolis, Buenos Aires, 1976. Esta obra es el tercer tomo de *El conflicto de las interpretaciones*.

Séjourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. Trad. A. Orfila Reynal, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 128, México, 1994. Primera Edición en Inglés 1957.

Van der Leeuw, G.; *Fenomenología de la Religión*. Primera edición en Alemán, 1933. Segunda edición en alemán, 1956. Traducción Ernesto de la Peña, Fondo de Cultura Económica, México, 1964. Pero véase el prefacio a la segunda edición y su relación con la edición francesa de 1948, con la participación de Jacques Marty.

Vitiello, Vincenzo; *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*. Trad. Miguel Ramos Sánchez, Trotta, Madrid, 1999.

Weber, Max. *Sociología de la religión*. Trad. J. Almaraz, Taurus, Madrid, 1998.