

Sacrificio: Apuntes psicoanalíticos sobre culpa y salvación

Carlos Domínguez Morano

"Es terrible caer en las manos del Dios Todopoderoso"
Oración popular.

La acción sacrificial.

La acción sacrificial (*Sacrum facere*) ha sido justamente considerada como el acto sagrado por excelencia. Toda la antropología y la fenomenología de la religión siempre le han prestado por ello una atención preferente. Desde la obra de Hubert y M. Mauss sobre la naturaleza y el sentido del sacrificio, la antropología no ha dejado, en efecto, de acercarse a este lugar privilegiado de la acción religiosa¹.

No hay religión sin sacrificio². Mediante él, la persona aspira a realizar su propia trascendencia implicando al universo y a la divinidad; al mismo tiempo que, con el realismo de una empresa mercantil, constituye también una operación en clave de "*do ut des*". Como se ha señalado también, el sacrificio posee la

¹ Cf. a este respecto M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1899, O.C., 1, París 1969, 193-307; CL. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Plon, París 1962, 297-302; G. VAN DER LEEW, *La religion dans son essence et son manifestations*, § 50; *Le sacrifice*, Payot, París 1955.

² Si cabe dudar de su existencia en el budismo (al menos no hay sacrificios animales) es porque cabe dudar también de que el budismo sea efectivamente una religión. En cualquier caso, también la liturgia budista ofrece incienso, cirios y flores. Cf S.G.F. BRANDON, *Diccionario de las religiones comparadas*, Cristiandad, Madrid 1971; A. LOPEZ CABALLERO, *Dolor y mito. Psicología del comportamiento religioso*, Ed. E.T.E.A., Córdoba 1987.

temeridad de un gesto seductor en el que se pretende recibir mucho más de lo que se ofrece³.

El debate antropológico y teológico sobre el sacrificio se avivó intensamente en los últimos años a partir de la obra del antropólogo René Girard que atribuyó al sacrificio un papel decisivo en la constitución y mantenimiento de la sociedad. Por el sacrificio, según este autor, las sociedades primitivas desprovistas de un sistema judicial suficiente, canalizan ritualmente la violencia que, de otro modo, amenazaría su misma existencia⁴.

El debate a propósito de la obra de Girard se encendió más aún cuando este autor insistió en que la gran revolución del cristianismo consistió precisamente en la eliminación de toda acción sacrificial⁵. La propuesta de no violencia de Jesús y su representación de Dios que "hace salir el sol sobre buenos y malos" (Mt 5,45), elimina en su base la razón misma del sacrificio. La muerte de Jesús, que el cristianismo entendió tantas veces en la clave sacrificial, posee, sin embargo, para Girard el poder de superar toda la dinámica violenta que está en la base de todo sacrificio. A partir de aquí, el autor emprende una lectura no sacrificial del Nuevo Testamento que le conduce a la conclusión de que Jesús muere, no ya en un sacrificio, sino más bien, contra todos los sacrificios. Más allá de las analogías hay una incompatibilidad de base entre la muerte de Jesús y los sacrificios de la ley antigua. Por eso, concluye Girard, la lectura sacrificial que el cristianismo ha hecho de la pasión de Jesús "es el malentendido más paradójico y más colosal de la historia, el más revelador de la impotencia radical de la humanidad para comprender su propia violencia"⁶.

La obra de Girard, más allá de la polémica que ha suscitado en los ámbitos antropológicos y teológicos⁷, ha contribuido de modo importante, sin embargo, a replantear la lectura sacrificial que el cristianismo ha llevado a cabo de la muerte de Jesús. Esa lectura, que llegó a adquirir por lo demás casi el monopolio en la soteriología, plantea problemas de todo tipo (teológicos, exegéticos,

³ POUPARD, P., *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987.

⁴ Cf. particularmente *La violence et le sacré*, Ed. Grasset, Paris 1972.

⁵ Cf. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset, Paris 1978, Livre II. *L'Écriture judeo-chrétienne* (Versión española, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982). Cf también *Le bouc émissaire*, Ed. Grasset, Paris 1982.

⁶ *El misterio de nuestro mundo*, 212.

⁷ Cf. R. GIRARD, *Discussion avec René Girard* en "Esprit" 429 (1973) 528-563; E. FUCHS, *René Girard et le bouc émissaire*, en "Rev. de Theol. et Ph" 115 (1983) 285-292; psicoanálisis; P. VALADIER, *Bouc émissaire et Révélation selon R. Girard*, en "Etudes" (août-septembre 1982) 251-260; J.I. GONZALEZ FAUS, *Violencia, religión, sociedad y Cristología* en "Encuentro" 12 (1981) 112-129.

ascéticos y espirituales) que pueden incluso llegar a oscurecer de modo importante el sentido de la acción salvadora de Dios y, desde ahí, originar desviaciones de sentido muy groseras en la experiencia vital del creyente.

La interpretación psicoanalítica.

El psicoanálisis ha llevado a cabo también una incursión muy importante en la dinámica de la acción sacrificial. Desde *Totem y tabú*, Freud vio en el sacrificio el lugar privilegiado donde la culpa se anuda con la religión. El sacrificio estaría expresando de modo latente el conflicto de la ambivalencia afectiva frente al padre que conduce, por una parte, a desearle la muerte y, desde ahí, a una culpabilidad radical. Esa culpa conduce siempre a la muerte sacrificial del hijo, como único modo de obtener el perdón por los deseos asesinos respecto al padre y como reconocimiento de su poder y dominio. El sacrificio estaría expresando entonces esa dinámica de autoinmolación ante al padre, que intenta calmar la culpa por los deseos asesinos que se dirigen hacia él. Si en el sacrificio es el hijo quien muere es porque el deseo profundo radica en la muerte del padre. El sacrificio, pues, es como el negativo de los deseos reprimidos inconscientes.

El cristianismo constituyó para Freud la expresión más diáfana de esta dinámica conflictiva inconsciente entre el padre y el hijo. Sólo una muerte y sólo una muerte del Hijo podía propiciar el perdón, porque el pecado original según Freud consistió realmente en la eliminación inconsciente de la figura del Padre. De este modo –nos dice– el cristianismo llevó a cabo en el orden de la fantasía dogmática la expiación de la culpa original, la de la muerte del padre.

La eterna ambivalencia, sin embargo, que marca a toda forma de religión, hace que también en el cristianismo, al proclamar la resurrección y la divinización del hijo muerto, el padre renazca y se imponga de nuevo. De algún modo, pues, en el mismo acto con el que se expía la muerte del padre, simultánea y fatalmente, se la consume y nuevamente se la repite⁸.

Después de Freud el sacrificio ha constituido un tema sobre el que otros psicoanalistas han centrado su atención. De modo particularmente importante la obra de Guy de Rosolato ha llevado a cabo un trabajo importante sobre la

⁸ Cf. S. FREUD, *Totem y tabú*, 1913: G.W., IX, 185–186; O.C., II, 1846 y *Moisés y la religión monoteísta*, 1939: G.W., XVI, 192–195; O.C., III, 3293–3395; C. DOMINGUEZ MORANO, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Ed. Paulinas, Madrid 1991.

dinámica inconsciente que parece latir en la acción sacrificial de las tres grandes religiones monoteístas⁹.

Rosolato, coincidiendo desde otra perspectiva con R. Girard, pone de manifiesto las íntimas relaciones que el sacrificio guarda con la violencia y la culpabilidad. El sacrificio utiliza y controla la culpa, le proporciona forma e imágenes para estructurarla, al mismo tiempo que viene a favorecer un efecto catártico y terapéutico al elaborar tendencias enfermas (histéricas, obsesivas o paranoicas) del individuo o de la colectividad.

La interpretación psicoanalítica además deja ver que la acción sacrificial constituye una estructura actuante en las fantasías conscientes e inconscientes, tanto individuales como colectivas. Más allá de su participación en la génesis y formación de mitos religiosos, se podría observar asimismo su intervención en los diversos gestos y modos de pensar tanto de individuos como de grupos sociales profanos. Rosolato nos invita a que veamos también cómo esa misma dinámica sacrificial está presente en algunos grupos sociales e impregna incluso determinados modos de pensarse y de vivirse la misma experiencia psicoanalítica. Como fantasía individual la pudimos encontrar en el mismo Freud, en esos "actos de sacrificios" ("*Opferhandlungen*") con los que, en más de una ocasión pretendió de modo inadvertido e inconsciente expresar su gratitud, su petición o su demanda de perdón¹⁰.

El sacrificio constituye una operación proyectiva mediante la cual la omnipotencia de las ideas cree desembarazarse del mal, de la propia culpa, localizándola sobre la víctima emisaria inmolada. Ello se lleva a cabo mediante

⁹ Cf. *Le Sacrifice. Repères psychanalytiques*, P.U.F., Paris 1987. El tema había constituido ya objeto de reflexión en buena parte de su obra anterior *Ensayos sobre lo simbólico*, Anagrama, Barcelona 1974 y *La relación de desconocido*, Pretel, Barcelona 1981. El sacrificio, desde una perspectiva también psicoanalítica ha sido también analizado por Th. REIK, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, Denoel, Paris 1974; A. VERGOTE, *Dette et désir*, Ed du Seuil, Paris 1978, 129-161; *La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie*, en *Mort pour nos péchés*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1984 ³, 45-84; R.L. RUBENSTEIN, *L'imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse*, Gallimard, Paris 1971. Con un enfoque ya en esa época diferente al freudiano: C.G. JUNG, *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona 1982 (Reimpresión), Cap. VII, *El Sacrificio*, 315-437.

¹⁰ Así, por ejemplo, cuando rompe una estatuilla de Venus para ofrecer algo en favor de una de sus enfermas o cuando, "descuidadamente", hizo caer una figurita egipcia de su preciosa colección a modo de ofrenda para evitar la ruptura de una buena relación amistosa. Cf. *Psicopatología de la vida cotidiana*, 1901, G.W., IV, 186-188, 206; O.C., I, 861-862, 865, 872; El mismo valor sacrificial atribuye Freud a la pérdida de objetos valiosos, que resultan ser muchas veces un "sacrificio, encaminado a alejar una desgracia temida", Cf. *Múltiple interés del psicoanálisis*, 1913, G.W., VIII, 394; O.C., II, 1853; *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, 1915-1917, G.W., XI, 73; O.C., II, 2166.

una previa identificación con la víctima, pues, de otro modo, no se lograría atemperar la culpa que se intenta justamente exorcizar. Por otra parte, como ya Freud resaltó a partir de las tesis de R. Smith, la identificación proyectiva con la víctima une a los sacrificadores entre sí, proporcionándoles un proyecto común, un ideal representado por el oficiante, a través del cual, además, llegan a aceptar el propio sacrificio de la razón, de la pulsión y si fuese necesario de la misma vida. El sacrificio propicia de este modo el nacimiento simbólico del grupo y –tal como René Girard ha explicitado– pretende erradicar en él la violencia para sustituirla por una vinculación exclusivamente amorosa. Esa violencia, sin embargo, tan sólo consigue ser regulada y desviada hacia el exterior o vuelta contra uno mismo en forma de sentimiento de culpabilidad.

Como hemos indicado más arriba, la fantasía inconsciente del asesinato del padre es como la piedra escondida que viene a cimentar bajo la tierra el altar sobre el que la víctima se ofrece. Base oculta porque ese asesinato no puede ni debe aparecer nunca a la representación consciente, como así lo atestiguan todas las versiones de la fe monoteísta. Pero es esa fantasía de muerte, sin embargo, la que sustenta y moviliza la formación de las diversas modalidades de transmutación (el freudiano *Vaterersatz*) que en cada una de esas versiones tiene lugar.

Esas sustituciones –nos recuerda Rosolato– manifiestan siempre una extrema debilidad que vienen a expresar justamente el negativo de la grandeza y de la omnipotencia del Padre Idealizado y oculto ¿no es el modo en el que toda la iconografía representa al asustado Isaac ante la pira encendida, al niño Ismael en la versión islámica o al inocente Jesús dentro de la mayor parte de la imaginería cristiana? Es la reciprocidad existente entre el "asesinato del padre" y el "asesinato del hijo".

En la interpretación sacrificial del cristianismo, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Isaac o de Ismael, la muerte del hijo se lleva efectivamente a cabo y se representa (piénsese en las manifestaciones de la religiosidad popular) con todo lujo de detalles.

Víctima y oficiante excepcionales porque se corresponden con el mismo Hijo de Dios encarnado, lo cual conduce necesariamente a renunciar ya de por siempre a cualquier otro tipo de acción sacrificial, que no pasaría de ser por ello sino una mera redundancia. Esta identidad, pues, que une a Dios, a la víctima y al oficiante es lo que de modo más claro caracteriza y singulariza al sacrificio cristiano en el conjunto de las religiones monoteístas. Un Dios que entrega y abandona a su Hijo y un Hijo que se hace "obediente hasta la muerte y muerte de cruz" (Fil 2,8). Mediante esta reparación, y tan sólo mediante ella según la

interpretación más extendida, se logra la plena expiación y el perdón de los pecados y se alcanza la anhelada reconciliación de todos los hijos con el Padre.

La teología primitiva de la sangre.

Esta interpretación que ha hecho el cristianismo de la ejecución en una provincia romana del siglo I de la figura Jesús de Nazaret presenta ya sus primeras huellas en los escritos del Nuevo Testamento. El esquema sacrificial, efectivamente, se utiliza con una cierta frecuencia en el lenguaje paulino para comprender el sentido de la muerte de Jesús, que se ofreció a Dios "*como oblación y sacrificio de suave olor*" (Ef 5,2).

"Expiación" y "propiciación", términos en los que resuenan las ideas de castigo asumido y de venganza, son retomados también por Pablo para referirse a la muerte de Cristo, "*a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre... para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos anteriormente*" (Rom 3,25). La víctima inocente, pues, carga sobre sí de modo emisario todo el pecado de la humanidad. Dios —afirma Pablo con osadía— "*a quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él*" (II Cor 5, 21). Maldición se hizo a sí mismo para librar a todos los hombres de la maldición (Gal 3,13) También Juan y Pedro utilizan en varios textos los términos y la idea de expiación (I Jn 2,1; 4,10; Jn 1,29; Ap 5,6; I Pe 1, 19–20).

La carta a los Hebreos, como sabemos, se sirve particularmente del esquema sacrificial y concede a la idea de expiación gran amplitud. En ella el acento se sitúa particularmente sobre la idea del sacerdocio de Cristo, oficiante del sacrificio supremo, que se hizo "*semejante a sus hermanos...en orden a expiar los pecados del pueblo*" (Hb 2, 17; Cf también Hb 5,1.7–10; 9, 11–12).

A las ideas neotestamentarias de expiación y propiciación, sobre las que posteriormente tendremos que volver en un intento de relectura, se añadió en el siglo XI otra que vino a calar más que ninguna otra en la experiencia redimida de la cristiandad. Fue la categoría de "satisfacción" propuesta por San Anselmo (+ 1109) en su obra *Cur Deus homo*¹¹, sin duda, uno de los trabajos de mayor repercusión en el pensamiento soteriológico cristiano y objeto también, en épocas más recientes, de uno de los juicios más controvertidos y severos en toda la historia de la teología.

Anselmo, como sabemos, parte del modelo de sacrificio expiatorio e introduce la perspectiva del derecho romano y germánico sobre la justicia, el

¹¹ *Sources Chrétiennes*, 91, Ed. du Cerf, Paris 1963.

honor y la reparación. En síntesis, el Obispo de Canterbury plantea la cuestión en los siguientes términos: Primero: a todo pecado debe seguir una satisfacción o una pena. Segundo: el hombre pecador se encuentra en una situación de incapacidad radical para poder ofrecer válidamente esta satisfacción. Tercero: ésta, sin embargo, es necesaria para el cumplimiento del plan de Dios sobre la humanidad. Cuarto: sólo un Dios hombre puede cumplir la satisfacción que salva al hombre¹².

Esta lógica argumentativa en clave de "satisfacción" debida por el pecado es la que conoció mayor difusión en soteriología hasta llegar casi a conquistar el monopolio de las interpretaciones cristianas sobre la muerte de Jesús. La dogmática, la liturgia, la catequesis, y la espiritualidad cristiana son deudoras en buena medida incluso hoy día de este esquema anselmiano sobre la salvación. Ella es la que Freud acoge como versión cristiana del sacrificio redentor y es sobre la que recae su interpretación psicoanalítica.

Ese esquema soteriológico se vio sin embargo ampliado de manera importante desde la teología protestante. Lutero, heredero de una tradición agustiniana que magnifica el lugar del pecado, fue a su vez punto de partida para una amplia difusión de un esquema soteriológico esencialmente ligado a los sentimientos de culpabilidad. Culpa intrínsecamente imborrable porque se inscribe en la esencia misma de lo humano y frente a la que no hay nada que hacer. El antiguo tema anselmiano de la satisfacción, que fue progresivamente dejando paso al de la sustitución, se expande en el pensamiento de los reformadores con la insistente idea de una cólera de Dios que implacablemente se abate sobre Cristo, sustituto de todos los pecadores. La salvación, cuando el pecado y la culpa adquieren ese papel nuclear, adquiere ese tono severo que puede llegar incluso a convertirse en aterrador¹³.

Estas categorías de substitución, de compensación y de venganza divina recorren también durante todo el barroco el campo teológico católico, haciendo coro a una con la teología de la Reforma. El esquema de justicia conmutativa es el que utiliza, por ejemplo, el Catecismo del Concilio de Trento para comentar

¹² Cf. a todo este respecto B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur le rédemption et le salut*, Desclée, Paris 1988, 327-356; M. de DIÉGUEZ, *L'idole monothéiste*, P.U.F., Paris 1981, Cap. VIII, *Théologie et politique de la Rédemption*.

¹³ A Lutero, por ejemplo, le fascina la expresión de Pablo en Gal 3, 13, según la cual Cristo se convirtió a sí mismo en "maldición por nosotros". Estos términos le dan pie para identificar a Jesús con las representaciones más emblemáticas del mal y de la culpabilidad. En la interpretación de Lutero, Jesús se convirtió "en el asesino, el adúltero, el ladrón, el sacrilego y el blasfemo más grande que hubiera existido nunca sobre la tierra" ("Viderunt enim prophetae Christum esse maximum latronem, adulterum, furem, blasphemum, sacrilegum..."): LUTERO, M., *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, 1535, Werke, Herman Böhlau Nachfolger, Weimar 1911, 40.Band, 1, 24.

la satisfacción dada por Jesús en nuestro nombre a Dios Padre¹⁴. Un siglo más tarde, en una dramatización habitual sobre el castigo divino, Bossuet proclama desde el solemne púlpito de Notre Dame: "*Hacia falta una venganza digna de Dios y que fuera también Dios el que la hiciera. Mía es la venganza, dice el Señor*"¹⁵. Ante este tipo de formulaciones –tan repetidas dentro del panorama general del pensamiento cristiano– cabe pensar que quizás pueda el teólogo pasar por ellas con más rapidez de lo que pueda hacerlo el psicoanalista. Como también ante determinadas imágenes que poblaron los templos católicos durante la época barroca. "Prensa mística" es el título, por ejemplo, de un lienzo del S. XVII de un convento granadino en el que vemos a Dios Padre apretando la tuerca de una prensa en la que, Jesús encorvado por el peso de la plancha, es exprimido en su sangre, que sale en cinco grandes chorros por cada una de sus llagas.

No se vio el Magisterio Católico en la obligación de afirmar o de puntualizar nociones en el campo de la redención. Las definiciones dogmáticas en este campo han sido, efectivamente, muy escasas¹⁶. Tan bien consolidada se encontraba la concepción sacrificial y expiatoria dentro del pensamiento católico en general. Hizo falta que una nueva sensibilidad sobre la culpa se fuera abriendo paso en la mentalidad moderna para que el Magisterio se viera en la necesidad de intervenir puntulizando temas concernientes al sentido expiatorio de la salvación¹⁷.

Esa concepción expiatoria de la muerte de Jesús es la que, en íntima consonancia con la estructura mítica sacrificial de todas las religiones, se extendió históricamente con una fuerza fenomenal que la hizo durante siglos prácticamente única dentro del panorama teológico cristiano. Todavía hoy, en la plegaria eucarística se habla de la "víctima agradable" a Dios, víctima mediante la cual el Padre "quiso devolvemos su amistad". El psicoanalista podría explicarle al teólogo los poderosos motivos inconscientes que sin duda determinaron este importante proceso en la interpretación cristiana de la salvación. Sobre todo, si tenemos en cuenta que con ella se vino a sepultar con una espesa capa una tradición originaria anterior.

¹⁴ Cf. B. SESBOÛÉ, *ib*: 70.

¹⁵ Citado por B. SESBOÛÉ: *ib.*, 70.

¹⁶ Cf. A. MANARANCHE, *Pour nous les hommes la Redemption*, Fayard, Paris 1984, 8–9.

¹⁷ La exégesis bíblica también jugó, sin duda, un papel importante a la hora de situar todo el tema del sacrificio redentor. El Decreto *Lamentabili* en 1907 condena la proposición de los modernistas según la cual la doctrina de la muerte expiatoria de Jesús es más paulina que evangélica (DS 3438). En 1950, Pío XII en la *Humani generis* sale en defensa del concepto de "satisfacción".

La revolución olvidada.

La teología contemporánea comenzó a cuestionar desde hace más o menos un siglo estos esquemas soteriológicos dominantes¹⁸. Se produjo lo que Nathan Leites ha llamado el "nuevo escándalo de la cruz"¹⁹. Un recelo especial surge frente a esta "teología primitiva de la sangre", como atinadamente la denominó Rudolf Bultmann; un malestar que, el mismo Leites, deriva del embarazo que los teólogos sienten frente a una nueva sensibilidad cultural en torno a los temas de la culpa. Este autor, procedente del campo de las ciencias humanas y particularmente del psicoanálisis, ha efectuado un curioso análisis, seleccionando y aglutinando los textos más significativos de la reciente teología de la cruz, para insinuar (Leites parece esconderse tras un aparente discurso neutro y objetivo) que hay en ella una denegación del hecho del asesinato de Jesús y un desplazamiento hacia terrenos que le resultan al teólogo menos inquietantes²⁰.

Pero la cuestión se plantea en saber si ese nuevo "escándalo de la Cruz" que se produce en la teología contemporánea está o no justificado a partir de una correcta exégesis bíblica e interpretación teológica con independencia del malestar que pueda producir a la sensibilidad moderna. Esto es una cuestión que N. Leites parece olvidar.

Parece obligado, pues, interrogarse sobre si esa teología de la sangre que hemos esbozado más arriba se corresponde o no con el primitivo núcleo del

¹⁸ Tal revisión la podemos ilustrar sintéticamente con obras recientes como las que siguen: R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel-Verlag, München 1978; *Versöhnung und Sünde* en "Th. Ph." 58 (1983) 217-225; *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, Kösel-Verlag, München 1986; B. SESBOÜÉ, ib.; Chr. DUQUOC y otros, *Teología de la cruz*, Sígueme, Salamanca 1979; P. GARDEIL, *Le christianisme est-il une religion du sacrifice?* en "Nouvelle Revue Théologique" 100 (1978) 341-358; *La cène et la Croix* en "Nouvelle Revue Théologique" 101 (1979) 676-698; G. MOREL, *Questions d'homme, 3: Jésus dans la théorie chrétienne*, Aubier, Paris 1977; F. VARONE, *El Dios "sádico" ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988; L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo. Hechos, interpretaciones y significado, ayer y hoy*, Sal Terrae, Santander 1980; A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación*, Ed. Encuentro, Madrid 1979; J.I. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Eapsa, Madrid 1974.

¹⁹ N. LEITES, *Le meurtre de Jésus moyen de salut?*, Cerf, Paris 1982.

²⁰ *Embarras des théologiens et déplacement de la question* es el subtítulo de la obra que comentamos. Sabemos, sin embargo, que teólogos como J. Moltmann no han sido presa de ese escándalo de la cruz y que, fieles a la tradición protestante, han insistido en aspectos cercanos a lo terrorífico en sus interpretaciones de la salvación. Cf. *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975. Tampoco se encuentra ausente la cruz en la llamada *Teología de la liberación*, aunque, evidentemente, con una significación bien diversa a la del culto dolorista que ha presidido gran parte de la soteriología. Cf. por ejemplo, L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo. Hechos, interpretaciones y significado, ayer y hoy*. Sal Terrae, Santander 1980.

mensaje cristiano y, particularmente, si el mismo Jesús otorgó este sentido a su propia muerte cuando ésta se le presentó como algo inminente.

La exégesis más reciente sobre el tema parece ser unánime al respecto: aunque la idea de pasión sufriente con sentido redentor no era ajena a la Sinagoga de su tiempo, no hay seguridad ninguna de que Jesús asociara su vida o su muerte a la noción de sacrificio ritual, ni que interpretara en clave expiatoria su propia muerte. Los anuncios de la pasión, en los que Jesús aparece hablando de "dar la vida en rescate" (Mc 10,45), constituyen una elaboración tardía que suponen un conocimiento pormenorizado del proceso de Jesús y de todo el evento pascual. Son palabras que pertenecen a la predicación de la comunidad primitiva y no a la predicación de Jesús.²¹

Al mismo tiempo, disponemos de un dato que sí se manifiesta con toda claridad en los textos evangélicos; y es que el mensaje de Jesús no está presidido por un lenguaje de tipo sacrificial, sino que más bien, incardinándose en la corriente profética, opta claramente por la misericordia frente al sacrificio (Mt 9,13). El conjunto de datos, pues, hace pensar que Jesús no interpretó su propia muerte en términos culturales y, menos aún, jurídicos o legales. El perdón de los pecados no se asocia a ningún tipo de acción sacrificial previa: ni una sola gota de sangre se derrama en las parábolas del perdón (Lc. 15, 1-32), si no es la del cebón que se hace matar para celebrar la fiesta.

La exégesis actual considera de modo prácticamente unánime que si en el Nuevo Testamento hacen aparición una serie de expresiones que inician la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús, éstas hay que considerarlas como secundarias y subordinadas a las que aparece en los escritos más cercanos al mismo Jesús. E. Schillebeeckx, por ejemplo, en su obra *Jesús. La historia de un viviente*, nos da cuenta del origen y significado de las tres concepciones fundamentales que existen en el Nuevo Testamento sobre la muerte de Jesús: la del profeta-mártir escatológico, la del plan divino de salvación y la de la muerte

²¹ En opinión de M. BASTIN, Marcos resucita una tradición prepascual aramea que en Lucas (donde la expresión de "dar la vida en rescate" no aparece) se convierte en un "logion" sobre el servicio Cf. L. M. BASTIN, *Jésus devant sa mort*, Ed. du Cerf, Paris 1976; J.P. GALVIN, *Jesus' Approach to Death: An examination of some recent Studies*, en : "TS" (1980) 713-744; X. LEON DUFOUR, *Face à la mort Jésus et Paul*, Ed. su Seuil, Paris 1979; *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament*, en *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles 1979, 11-44; H. SCHÜRMAN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort*, Ed. du Cerf, Paris 1977; J. GOVILKA, *Wie urteilte Jesus über seinen Tod? en Deutungen im Neuen Testament* (Hrsg. Kertelge) QD 74, Herder, Freiburg 1976.

expiatoria²². Esta última, sin embargo, se impuso injustificadamente, sepultando y anulando significaciones mucho más importantes.

A todo este respecto conviene recordar el motivo básico por el que hemos recibido esa herencia en cierto modo contradictoria dentro de las interpretaciones neotestamentarias sobre la salvación. En buena medida, ello se debió a que la muerte escandalosa de Jesús en la cruz impulsó en los primeros cristianos el deseo de descubrir en el Antiguo Testamento datos que la hicieran más comprensible y aceptable. Los cantos del Siervo de Yahvé (Is 52, 13-53, 12), aparecieron como los más aptos para cumplir tal propósito. Pero ello se llevó a cabo –como afirma Ch. Duquoc– *"a costa de acentuar unos aspectos ignorados por la predicación y la acción de Jesús"*²³.

La situación ambiental en la que comienza a cobrar relieve la concepción expiatoria de la muerte de Jesús es la de la comunidad judeo-helenística de Antioquía de Siria; es decir, en un ambiente en el que la muerte, desconcertante también, de los Macabeos fue adquiriendo progresivamente un sentido sacrificial y expiatorio. Ello, además, era sólo posible en la diáspora, donde el judío padecía una especial nostalgia del Templo y de sus ceremonias sacrificiales. En Palestina, ciertamente, hubiera sido casi blasfemo pensar que la muerte de un justo pudiera tener un sentido sacrificial expiatorio²⁴.

La mesa que sustituye al altar.

Es importante tener en cuenta, además, que en el primer núcleo de las tradiciones de fe cristiana no se atribuye ningún valor sacrificial a la muerte de Jesús. Ellas insisten tan sólo en el hecho de la resurrección y en la expectativa de la venida escatológica (1 Cor 6, 14; 15, 12-20; 1 Tes 1, 9-10; Rom 4, 23; 8, 11; 10,9; Gál 1,1). Lo que se refleja también en el hecho de que la Didajé, texto cristiano de final del siglo primero, silencie la muerte y el derramamiento de sangre en sus plegarias eucarísticas. Son las dimensiones eclesiológicas y escatológicas las que se sitúan en el primer plano. La Eucaristía –a diferencia de lo que acaece frecuentemente entre nosotros– era entendida como un banquete de la comunidad reunida en torno a la mesa (no del altar) en el que se simbolizaba la llegada del Reino²⁵.

²² Cristiandad, Madrid 1981, 249-267.

²³ Chr. DUQUOC, *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1982, 59.

²⁴ Cf. en este sentido L. BOFF, ib: 166-168; L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado*, Sígueme, Salamanca 1974, 201.

²⁵ Cf. L. MALDONADO, ib: 194.

Pero existe aún otro dato más decisivo a la hora de enjuiciar el auténtico sentido de la salvación que presentó originariamente el cristianismo. Los mismos textos de Pablo y de otros autores del Nuevo Testamento que inician una interpretación sacrificial expiatoria de la muerte de Jesús, lo hacen en un sentido que, como René Girard afirma, habría que declarar como exclusivamente **metafórico**. La idea fundamental que, en efecto, se deriva de todos ellos es que la muerte de Jesús viene a suponer el final de toda acción sacrificial, puesto que el nuevo modelo que en él se ofrece es el de la ofrenda de la propia existencia en favor de los otros²⁶. Como la teología actual repite insistentemente, no es la muerte de Jesús la que designa el sentido de su vida, sino que, al contrario, es su vida la que concede un sentido y una explicación a la cruz.

Desde aquí, la muerte de Jesús no puede ser entendida (tal como determinadas estructuras inconscientes han pretendido) como resultado de un deseo enigmático o de una voluntad arbitraria del Padre, sino —como en la muerte de otros tantos seres humanos injustamente ajusticiados—, producto de la responsabilidad de los hombres y de unas contingencias históricas determinadas. No se justifica, en efecto, a partir de los textos primitivos la interpretación de que la "voluntad del Padre" pudiera ser el sufrimiento y la muerte de Jesús, sino la fidelidad hasta el final en la manifestación de una imagen de Dios y de un modo radicalmente nuevo de entenderse las relaciones de los hombres con él. Es —tal como lo entiende el Evangelio de Juan— el servicio mantenido hasta el final y no la muerte misma²⁷, cómo intencionadamente quiso la teología primitiva de la sangre en su oculta complicidad con las estructuras de la culpa y con las fantasías inconscientes que la sustentan²⁸.

²⁶ Habría que afirmar, sin embargo, que quizás no sea tan fácil como cree Girard eliminar todo rastro de dimensión sacrificial en los textos del Nuevo Testamento y, ciertamente, no es justo este autor al considerar el texto a los Hebreos como el único y fatídico punto de arranque para la visión sacrificial del cristianismo. Ese texto, precisamente, insiste en el carácter radicalmente nuevo del sacrificio cristiano y con él se pretendía hacer comprender a los cristianos nostálgicos de ritos sacrificiales procedentes del ámbito judío que a partir de la muerte de Cristo los sacrificio perdían todo su sentido y su validez. Cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Ed. Desclée, Paris 1976; *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Ed. du Seuil, Paris 1980 (versión española, Sígueme, Salamanca 1984).

²⁷ Cf. X. LEONDUFOR, *Face à la mort Jésus et Paul*, 98–99.

²⁸ Especialmente sensibilizado por el psicoanálisis para advertir las peligrosas relaciones entre los sentimientos de culpabilidad, la omnipotencia infantil y la concepción sacrificial y expiatoria de la muerte de Jesús ha sido J. POHIER en toda su obra. Cf. *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Ed. du Cerf, Paris 1972; *Quand je dis Dieu*, Ed. du Seuil, Paris 1977; *Dieu fractures*, Ed. du Seuil, Paris 1985.

A partir de esta concepción de la acción salvadora de Jesús se opera una auténtica revolución en el sentido mismo de la acción cultural cristiana que condujo, como sabemos, al hecho de que los primeros creyentes llegaran a ser calificados como "ateos" en su entorno socio-cultural. La ausencia de términos, gestos, templos o acciones litúrgicas y culturales condujo a pensar en esa dirección sorprendente.

Los autores del Nuevo Testamento mostraron, en efecto, un empeño muy especial por despojar al culto cristiano de toda dimensión sagrada, sacerdotal o ritual, para privilegiar su significación existencial e histórica. "El sacrificio y el culto" (*zúmata kai zerapeías*) llegó a ser considerado por Justino en el siglo II, como cosas que sugieren "los demonios a quienes viven irracionalmente"²⁹. El culto válido a los ojos de Dios se situó en la existencia apostólica y cristiana en general. Las viudas y los huérfanos, los pobres, los enfermos y los ancianos son considerados ahora como el auténtico altar para rendir culto a Dios³⁰. Culto profano, pues, y ofrenda no litúrgica, sino de significación existencial³¹.

La nueva imagen de Dios.

Esta transformación radical de los esquemas sacrificiales en el primitivo cristianismo no puede ser considerada como algo ajeno a la representación de Dios que el mensaje de Jesús viene a poner en juego. El Dios de Jesús es un "Dios diferente", conforme a la acertada expresión que da título a la obra ya citada de Chr. Duquoc. Un Dios que de modo radical pone en cuestión las ideas que espontánea y naturalmente tendemos a construir sobre él, y, en especial, la del Dios omnipotente que, de modo tan fatídico, desencadena el movimiento sacrificial.

No es del Dios Todopoderoso de quien nos habla Jesús. Es más, en los textos evangélicos nunca se llama a Dios omnipotente o todopoderoso y es más bien a Satanás a quien aparece ligada la idea de dominio y de poder³². Difícilmente se

²⁹ Cf. la importante documentación que sobre todo ello ofrece J.M^a. CASTILLO en su obra *Símbolos de Libertad*, Sígueme, Salamanca 1981, 81-111.

³⁰ Así se expresa el antiguo texto cristiano de la *Disdascalía*, II, 26, 8. Ed Funk, 104-105.

³¹ La Eucaristía, que sin duda posee un indudable carácter cúltilo en los escritos del Nuevo Testamento, pierde sin embargo toda su significación y validez si, como puro culto, se aísla de la existencia y del compromiso histórico en el que ella debe inscribirse.

³² Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *ib.*, 109. Según estos mismos autores, en la II Corintios aparece el término "pantokrátor" una vez (en una cita del Antiguo Testamento) y nueve veces en el Apocalipsis, "que no significa exactamente "todopoderoso", sino más bien "Soberano de todo". Sobre todo este tema de la representación omnipotente de Dios nos extendemos en un capítulo de la obra *Creer después de Freud*, Ed. Paulinas, Madrid 1992.

puede, por tanto, confundir con el Padre Idealizado, omnipotente y omnisciente, que se corresponden con la creación imaginaria del deseo infantil. Ese es nuestro "invento"; pero un invento que necesita ser modificado esencialmente por la escucha atenta de la Palabra que Jesús habla sobre Dios. En ella, se produce la apertura a una representación nueva de Padre que, situándose en una clave diferente de la de la omnipotencia, hace que, en la relación con él, el sacrificio no pueda encontrar otro lugar que no sea el de la simple metáfora. Como en metáfora de la vida misma se vino a entender el altar.

El drama de la omnipotencia y del amor rival entre padre e hijo que el psicoanálisis nos ha mostrado como el motor básico de la acción victimaria y sacrificial no puede encontrar sustento en una representación de Dios que, como la de Jesús, se revela no en el poder que se impone, sino en el amor que se ofrece y, por ello, se expone. No se parece en nada a Júpiter el Dios de Jesús de Nazaret. Ni al Yahvé de los Ejércitos, ni al Alá de la Jihad islámica.

El Dios omnipotente, en efecto, como representación sustitutoria del Padre Idealizado de la infancia, exige sacrificio; es decir, reconocimiento pleno de su totalidad y afirmación constante de la total sumisión humana. El sacrificio, por ello, se hace necesario y perenne, porque perenne es el deseo de arrebatarle el lugar. Es verdad, tal como se rezaba una oración atribuida a Taulero y que conoció una enorme expansión en Europa, que *"es terrible caer en las manos del Dios Todopoderoso"*. La atracción por él se paga, en efecto, con la muerte y el sacrificio.

Pero ante el Dios de Jesús la acción sacrificial se ve reconducida a una transformación radical en la que, eliminando toda dimensión autopunitiva, sólo puede existir como expresión de un intercambio simbólico de mutuo reconocimiento y de ofrenda. No es la mutilación por el odio inconfesado y por la imperiosa necesidad de castigo que le está aparejada, sino la donación instauradora y reforzadora de un vínculo amoroso. El término sacrificio, en su polisemia, parece apuntar también a esa otra significación tan diferente.

Sacrificio u ofrenda.

En efecto, si emprendemos un análisis semántico del término sacrificio se inmediatamente de manifiesto una clara ambigüedad. El Diccionario de la Real Academia Española lo define como *"Ofrenda a una deidad en señal de homenaje o expiación"*; es la misma acepción que recoge J. Casares en su *Diccionario ideológico de la lengua española*. María Moliner por su parte, lo entiende como *"Acción de sacrificar víctimas a los dioses"*, la Misa aparece como otra acepción, así como la de *"Acción de sacrificarse"* o la de *"Operación quirúrgica muy*

cruenta y peligrosa" La misma equivocidad del término sacrificio hemos comprobado que se pone también de manifiesto en francés, inglés o alemán³³.

Homenaje o expiación parecen, pues, los dos polos fundamentales que destacan en el análisis semántico del término sacrificio. La idea de don se resalta claramente en la primera, mientras que la de destrucción parece presidir el significado fundamental de la segunda. Ello a su vez, parece estar poniendo de relieve esas dos modalidades fundamentales de sacrificio que ha conocido la historia de las religiones: los sacrificios de expiación y los de oblación³⁴. La culpa o el agradecimiento se corresponden con las motivaciones fundamentales del uno y del otro.

Todo ello, a su vez, obliga a asignar dos tipos de significaciones psíquicas muy diversas a la experiencia de ofrecer un don como homenaje o a la de destruir un objeto como expiación. La primera de ellas pone de manifiesto el gesto amoroso del don, del regalo. Una intención de diálogo y de intercambio transformador se encuentra presente. Como indica A. Vergote, el hombre, ofreciendo una parte de sus bienes, toma distancia sobre lo que le pertenece y expresa simbólicamente que es capaz de invertir y desinvertir la tierra y la vida que le pertenece como don. No se agarra a ella ni con la desmesura del que quisiera ser su propio padre, ni con la mala conciencia del usurpador³⁵. Es la experiencia simbólica de intercambio que se posibilita en el sacrificio de oblación o la ofrenda.

En el sacrificio de expiación, en sus diversas variantes, se revela una dinámica diferente. Expiar es pagar una pena impuesta, es asumir un sufrimiento como consecuencia de las propias culpas; implica, pues, o al menos hace resaltar una idea de automutilación o autocastigo. La mortificación (*morten facere*) preside su experiencia. "Tú eres, yo no soy" parece proclamar el oficiante. "En reconocimiento de ello me ofrezco y me destruyo simbólicamente en el don presentado y sacrificialmente destruido".

³³ Cf. el diccionario de la lengua francesa *Petit Robert*; el inglés: *The Shorter Oxford English Dictionary*; o el alemán *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, así como, en esta última lengua, el volumen de sinónimos *DUDEN* (Band 8).

³⁴ Dentro de uno y otro caben grandes variantes. En Israel, por ejemplo, la expiación se encuentra como núcleo en el así llamado *Sacrificio de Expiación (Yom Kippor)* en el que, mediante la víctima emisaria, se obtiene el perdón de los pecados de todo el pueblo; en el de holocausto, donde la víctima es completamente destruida; así como en el sacrificio de comunión del Cordero Pascual, que posee un sentido también expiatorio. Cf. R. DE VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, Paris 1964. Desde una perspectiva psicoanalítica Cf. D. BAKAN, *Sacrifice and the Book of Job*, en *Disease, Pain and Sacrifice. Toward a Psychology of Suffering*, University Press, Chicago 1968, 95-128.

³⁵ A. VEGOTE, *Dette et désir*, 162.

El Sacrificio expiatorio como mutilación simbólica expresa desde un punto de vista psicoanalítico el intento de lograr una solución de compromiso entre la culpa y la necesidad de castigo. Por ello, se podría muy bien establecer una relación entre este tipo de sacrificio y una culpa que el psicoanálisis distingue como de tipo persecutorio, marcada por la violencia y la pulsión de muerte; a diferencia de la ofrenda, que cabría interpretar, más bien, como la manifestación de una culpa de tono depresivo, reparadora y que se encuentra, por tanto, bajo el dominio de la pulsión de vida³⁶.

El sacrificio como expiación deja de tener un sentido y un lugar en la soteriología cristiana. Empleado como metáfora en los mismos inicios del cristianismo, pretendió adquirir, como experiencia real, mejor carta de naturaleza dentro de la dogmática y la experiencia cristiana. Pero esa concepción teológica vino a distorsionar de modo profundo la representación de Dios y el sentido de las relaciones del hombre con él tal como lo manifestó Jesús. Siguiendo la expresión de F. Varone, ese tipo de concepción sacrificial se convirtió en algo parecido a lo que el triángulo de las Bermudas es a la navegación: un espacio devastador. En ese ámbito el cristianismo se hundió en la pura religiosidad natural que pretendió desbordar en aspectos tan fundamentales³⁷.

Cuando Dios se representa con un deseo de dolor y de muerte para su Hijo, el sufrimiento y la muerte quedan automáticamente sacralizados para el creyente. Por sí mismos se convierten en fuente de santificación. Así lo ha entendido, en efecto, buena parte de la espiritualidad y de la ascética cristiana a partir de la concepción sacrificial y expiatoria de la muerte de Jesús. En la unión de los creyentes al sacrificio redentor de Cristo, el sufrimiento en sí mismo parece haber adquirido un valor salvífico y liberador. El dolor se exalta entonces y se magnifica en el autosacrificio, en el exterminio consentido del propio deseo y de la propia voluntad. La sexualidad se niega o se reprueba y se menosprecia el cuerpo y, al mismo tiempo, se propicia una vinculación con Dios que adquiere tonos manifiestamente sadomasoquistas. En definitiva, una dinámica de muerte y una deificación de la crueldad se instalan en el seno de la experiencia de fe.

El dolor y el sufrimiento, sin embargo, desde un punto de vista cristiano no poseen por sí mismos ningún valor compensador o reparatorio y, por tanto, no se les puede considerar como elementos deseables o de algún modo jurídicamente exigidos por Dios. El dolor y el sufrimiento para el creyente no pueden tener otro

³⁶ Cf. a este respecto L. GRINBERG, *Culpa y depresión. Estudio psicoanalítico*, Paidós, Buenos Aires 1976, 83-145.

³⁷ F. VARONE, *ib.*: 18.

sentido que el que adquieren –como en el caso de Jesús– al ser asumidos como consecuencia de la obligada lucha contra el sufrimiento y el mal en el mundo.

Si se desea, pues, hablar de sacrificio dentro de la dogmática y de autosacrificio dentro de la ascética cristiana sólo cabría hacerlo en un registro puramente metafórico, conscientes, por lo demás, del riesgo que supone navegar por esas aguas y, en cualquier caso, reduciendo la metáfora a las funciones reparadoras y regeneradoras que la acción sacrificial puede llevar a cabo. El artista, quizás mejor que el teólogo, es el que podría acertar para llevar a cabo semejante elaboración metafórica.

La visión de un cineasta.

Efectivamente, una de las más bellas parábolas contemporáneas sobre el sacrificio es la que ha llevado a cabo el director de cine ruso A. Tarkowsky, muerto de cáncer en 1987. Su última película, "*Sacrificio*", es el testamento espiritual ofrecido a su hijo pequeño, a quien está dedicada "*con esperanza y con confianza*". De ella se puede decir que constituye una de las más bellas metáforas sobre el sacrificio que se haya podido realizar en el campo de las artes plásticas. Sacrificio u ofrenda. De nuevo la ambigüedad, pues "*ofrenda*" se titulaba un proyecto anterior, que finalmente combinado con otro, titulado "*la bruja buena*", dio lugar a esta última versión, titulada originalmente "*Offert. Sacrificatio*"³⁸.

Alexander, el protagonista, es un artista retirado y un intelectual descreído. Se dedicó largos años a la filosofía, a la teología y a la estética; pero "*todo acabó* –concluye– *en que yo mismo me puse unas esposas*". En su mundo, la creencia y la fe parecen irrecuperables; es una pura nostalgia representada por la belleza de unos iconos rusos, de una Madonna de Leonardo o de una Cantata de J.S. Bach. "*Ya no podemos rezar más*", nos dice, a pesar de que, en la hora de su mayor desesperanza, intentará todavía un terrible y patético Padrenuestro.

Frente a él, Otto, el cartero, ignorante iluminado, mensajero, quizás como un ángel salvador, representa la creencia y la esperanza. Su hobby es el de coleccionar hechos inexplicables y extraños y su convencimiento es que "*estamos completamente ciegos*" y que "*no vemos nada*". Para él, el pecado es equivalente a lo innecesario y, por ello, nuestra cultura se presenta como un gran pecado frente a la que parece que no hay nada que hacer. Pero "*Todos esperamos algo*

³⁸ Cf. A. TARKOWSKY, *Die versiegelte Zeit*, Ullstein Verlag, Berlin–Frankfurt/Main, 1985; obra en la que el cineasta expresa sus ideas fundamentales sobre el arte y la estética del cine. Cf también: M. ALCALÁ, *El cine–arte según A. Tarkowsky*, *Reseña* n. 162 (1986) 21–25 y *Sacrificio. La palabra y el silencio*, *Reseña* n. 169 (1986) 23–24.

de la vida", nos dice Otto, *"Yo vivo como en la sala de espera de una estación de ferrocarril"*, *"la creencia lo es todo"*.

Rodeado de un mundo vacío, desencantado y enajenador, Alexander, el protagonista, se ve enfrentado a la terrible pesadilla de un Apocalipsis final: una conflagración nuclear, que, anunciada previamente por la televisión, se convierte al mismo tiempo en una revelación del sin sentido y, paradójicamente también, en la recuperación de una esperanza. Esta surge cuando Alexander, por indicación del misterioso Otto, lleva a cabo un enigmático y religioso encuentro con María, la bruja amorosa que, en parte amante, en parte nodriza, en parte "Pietà", todavía parece proporcionar la posibilidad de un calor y de un sentido para la vida.

En un momento comprobamos que todo no ha sido sino una terrible pesadilla. Pero, desde la clarividencia adquirida al despertar de ella, Alexander encuentra que ya sólo puede tener lugar el sacrificio. La ofrenda de su casa, de todo lo que posee, de su razón misma. Ritualmente, como un sacerdote revestido para la ceremonia, con el trasfondo de una música sagrada y enigmática, Alexander emprende la acción del holocausto y, como un oficiante situado frente al altar, contempla desde lo lejos la majestuosidad de toda su casa que él mismo, parsimoniosamente, ha prendido en llamas. Por ello será tenido como loco y reducido como tal en una ambulancia en la que desaparece de nosotros. Pero ha comprendido que sólo así, consumiendo en el fuego esa ofrenda total de lo que era su vida, será posible abrir para su hijo una esperanza, a la vez tan tenue como básica: la de que un árbol seco pueda reverdecer con la creencia y el esfuerzo de un ritual sistemático, el de regarlo diariamente a la vera del mar.

La bella metáfora de Tarkowsky nos revela la otra cara del sacrificio, la operación simbólica de un difícil y a veces desesperado intercambio con la divinidad, por el que la existencia se transforma, se regenera y se agranda, integrando el sufrimiento y el abandono de sí. Sufrimiento no erotizado, pero tampoco negado. Pasaje a la vida, en la bella metáfora de Tarkowsky, por la ofrenda, por la donación, en la que no es el hijo, como en tantas versiones religiosas, sino el padre el que se "sacrifica", para ganar la salvación del pequeño. Pero no se trata ya de un sacrificio sobre el que mágicamente desplazar una culpabilidad, no se trata de una salvación obtenida mediante una astuta negación del mal y de la propia responsabilidad, sino, muy al contrario, como Alexander, a través del lúcido enfrentamiento a ella y el decidido empeño de purificación.

Culpa y salvación.

Al no ofrecer ninguna acción sacrificial en su sentido estricto, el Evangelio parece habernos dejado desprovistos de medios para eludir el difícil problema de negociar la culpabilidad. No nos proporcionó, en efecto, ningún tipo de mediación litúrgica con la que, dentro del variado muestrario que la religión ofrece, pudiéramos haber solventado mágicamente la culpa. Los primeros cristianos, en particular, los de procedencia judía, sintieron por ello la nostalgia de los antiguos ritos sacrificiales. A ellos se dirigió la carta a los Hebreos con todas sus reflexiones sobre los antiguos sacrificios y su liquidación definitiva por la acción salvadora y modélica de la ofrenda existencial de Jesús³⁹. El cristianismo posterior, yendo más allá de la pura nostalgia, ha caído solemnemente en la trampa de los fáciles desplazamientos o negaciones de la culpabilidad. La salvación sacrificial, en una imponente regresión, se impuso como esquema dominante. La Eucaristía se fue transformando de modo paralelo en un ritual sacrificial de expiación de la culpa y el sacramento de la reconciliación se llegó a convertir, sintomáticamente, en el de la "confesión".

En el Evangelio, sin embargo, frente a la propia culpa parece que no cabe otra vía sino la de su reconocimiento y negociación, con el objetivo de articularla y ponerla en favor de los nuevos valores del Reino de Dios. Se nos invita, pues, a que nos hagamos cargo de ella, evitando la tentación de negarla o de proyectarla mágicamente sobre unos objetos externos; bien bajo la modalidad del buco emisario o bien por medio de una identificación proyectiva que se reviste con la categoría teológica de la "satisfacción vicaria". Esa salvación, enredada en las mallas de la culpa, no salva en realidad de nada, sino que al contrario tiene un efecto narcotizante, que evita la averiguación de las verdaderas causas de la injusticia y de la violencia en el mundo. Ahí se sitúa, sin duda, una de las intuiciones más válidas al respecto de la llamada Teología de la Liberación.

Se hace necesario, pues, recuperar el sentido de la conversión: el reconocimiento consciente y lúcido de la propia culpabilidad, para hacerse responsable de lo que en ella se encuentre de "razonable" y de coherente con los valores con los que se desea configurar la propia subjetividad. Antes de que la culpabilidad se convierta en fuente de violencia y destrucción, somos llamados a reconocer el propio pecado y a retener, por tanto, esa piedra que se encuentra dispuesta en la mano para ser arrojada sobre la adúltera, el infiel, el hereje o el publicano.

³⁹ F. VARONE, en la obra citada anteriormente, insiste en la ausencia de lenguaje satisfaccional de la carta a los Hebreos. Su sentido es "revelacional", porque en ella se trata de poner de manifiesto que Jesús nos abre el camino hacia el Padre y nos revela el auténtico rostro de Dios. ib: 124-151.

Nadie vendrá tampoco a dictaminar desde el exterior lo que nos ha de culpar o exculpar. El cristiano ha muerto a la Ley y, por tanto, se ve forzado a renunciar, no sólo a la pretensión de ser juzgado desde la exterioridad de una ley escrita, sino también a cualquier instancia a la que, a modo de superyó proyectado, se le pueda demandar la función de que nos reconozca como sujeto culpable o inocente. Todos sabemos con cuánta urgencia somos impelidos a ser reconocidos por el otro como sujeto en esta clave de la culpabilidad y con cuánta angustia y sutileza lo suele demandar el analizado a su psicoanalista. Pero al creyente cristiano sólo se le ha concedido su propio discernimiento para dictaminar su culpa y, por tanto, de él sólo procede esta capacidad para constituirse así como sujeto.

Esta es la "reconciliación" (categoría teológica nuclear en soteriología) a la que podemos honestamente aspirar y la que se pone seriamente en peligro mediante la concepción expiatoria de la muerte de Jesús. Reconciliación como llamada a una aceptación valiente y lúcida de la condición humana y de su esencial fragilidad y falibilidad. Una reconciliación que implica, por tanto, la renuncia a la fantasía omnipotente del niño intacto, incorrupto e inmaculado que se revela significativamente en la poderosa imaginería que rodea a la celebración infantil de la primera comunión.

La reconciliación que se concede al creyente implica, en primera instancia, consentir y tolerar la propia pecaminosidad como ingrediente substancial e inseparable del "compósito" humano. No se trataría, por tanto, de restaurar un origen mítico perdido a causa del pecado original, sino más bien de instaurar una situación nueva de libertad abriéndose paso difícilmente en el seno de la fragilidad.

Para ello resulta indispensable la renuncia a la propia omnipotencia narcisista en forma de incorruptibilidad moral (que alimenta la fantasía de lograr también la física y corporal). Aceptar la culpa equivale, pues, a una necesaria aceptación de la finitud. Sólo por la conciencia de pecado, tan atinadamente llamado pecado original, acertó Adán, en efecto, a conquistar la condición humana. En ella se vio necesariamente confrontado con la tarea de negociar su culpa y en el permanente peligro también de huirla mediante modos precipitados de concebir la salvación.

Carlos Domínguez Morano