Lecturas del "sacrificio de Isaac" después de la *Shoá*

El sentido sacrificial ha sido la interpretación habitual del capítulo 22 del libro del Génesis. La cuestión principal que nos planteamos es averiguar si es posible realizar otro tipo de lecturas del relato del sacrificio de Isaac teniendo en cuenta, además, la perspectiva concreta del Holocausto.

Pretendemos arrojar alguna luz, por muy tenue que sea, sobre ese acontecimiento inédito e insondable que nombramos habitualmente con el término "Holocausto", una denominación que, como tendremos ocasión también de explicar, resulta muy inapropiada para referirse con exactitud a lo que allí infelizmente aconteció.

F. Javier Herrero Hernández

Profesor en el departamento de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política de la Facultad de Educación de la Universidad de Salamanca

INTRODUCCIÓN

Cualquiera que sea el camino cultural que elijamos –filosofía, arte, historia...– llegará el momento de cruzarnos irremediablemente con el relato de ese hijo ofrecido por su padre en sacrificio –se dice– por expreso deseo de Dios. Las interpretaciones más frecuentes coinciden a la hora de elogiar la figura de Abrahán y su actitud creyente, hasta el punto de llegar a constituirlo "caballero de la fe" y modelo ejemplar de obediencia. Por su parte, los comentaristas bajo influencia cristiana establecerán igualmente todo tipo de paralelismos y comparaciones tipológicas entre las figuras de Isaac y Jesús. Pondrán el acento, sobre todo, en la iniciativa novedosa que toma Jesús al sacrificar su propia vida, tal como Dios mismo parece haberle pedido.

Podríamos hablar aquí, por tanto, de un cierto estilo midrásico (el midrás es un método de análisis de un texto bíblico que se usa para hacer más comprensible una enseñanza), tratando de actualizar e ilustrar el significado profundo del relato que se usa como tipo o figura ejemplar. Pero esta pauta de explicaciones tipológicas termina acarreando, en multitud de ocasiones, una lectura acomodaticia de los textos, que da por supuesta la continuidad entre los mismos y excede, por tanto, la simple traslación de sentido o significado. Cuando generaciones enteras han estado comprendiendo la narración de la *Aqedá* ("ligadura", "atadura" con la que Abrahán "ata" a su hijo Isaac) con esta connotación sacrificial, resulta muy difícil introducir una lectura que modifique mínimamente el sentido tradicional adquirido en el transcurso de la historia.

En los siguientes apartados presentaremos tres posibles lecturas del sacrificio de Isaac desde la perspectiva de la *Shoá* (término hebreo que significa "catástrofe" y

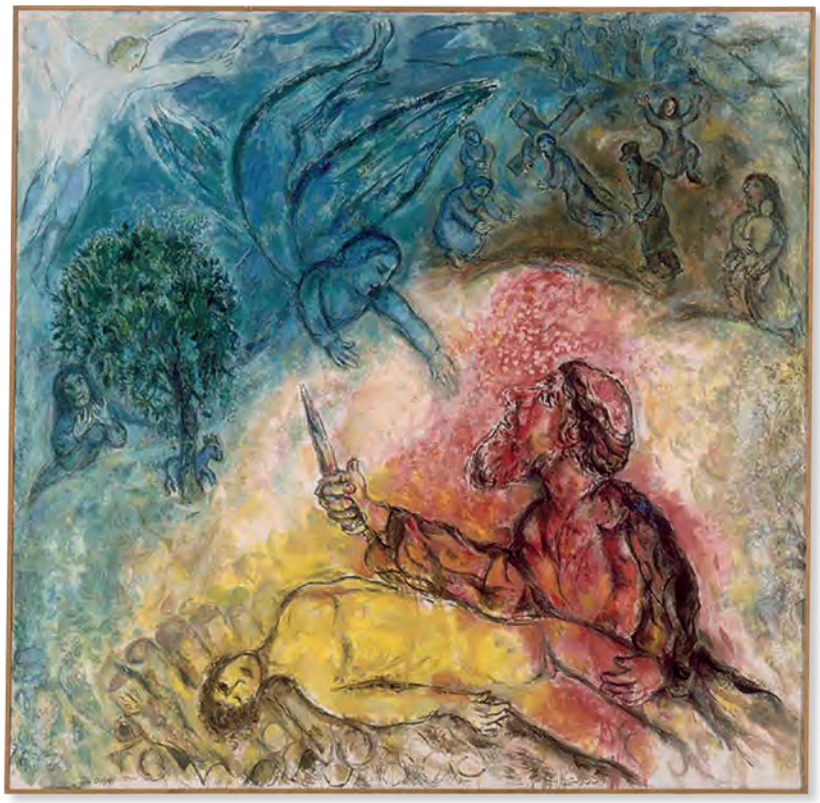
> Culturamente coincidimos en elogiar la figura de Abrahán y su actitud creyente, hasta el punto de llegar a constituirlo "caballero de la fe" y modelo ejemplar de obediencia

que utilizamos para referirnos al genocidio nazi). No faltan, en primer lugar, las posiciones que ven en ambos sucesos un paralelismo que haría algo más que converger. Cabe realizar también un segundo tipo de pronunciamientos mostrando la incompatibilidad del genocidio nazi con cualquier evocación de carácter sacrificial. Y están, por último, las comprensiones realizadas desde el interior del judaísmo, pretendiendo que aquel espantoso suceso provoque, de algún modo, el retorno a sus fuentes originales o la posibilidad, incluso, de su refundación.

LECTURAS TIPOLÓGICAS DE LA *AQEDÁ* Y LA *SHOÁ*

Desde la perspectiva continuista, el pueblo judío habría sido inmolado en un sacrificio semejante al de Isaac, aunque con una notable diferencia, pues, en el caso de la *Shoá*, no hubo ningún mensajero enviado por Dios para detener ni el sufrimiento ni el exterminio padecidos en el horror de los campos de concentración nazis y en sus hornos crematorios. Esta interpretación no hace sino continuar la lectura judía, convencionalmente moralizante, de aquel primer acto supremo de sacrificio y de lealtad al pacto de Dios. Este sentido se transfiere sin más al martirio más reciente de un judaísmo que se tiene a sí mismo como judaísmo universal y permanentemente perseguido.

Aunque nos salgamos de los cauces narrativos habituales para este tipo de enfoques, podemos encontrar un ejemplo de esta casi



< El sacrificio de Isaac, *de Marc Chagall (1966)*

identificación de ambos acontecimientos en el famoso cuadro de Marc Chagall (1887-1985) expuesto en el museo de Niza junto a las otras diecisiete obras de su "Mensaje bíblico", que el artista donó al Estado francés.

El sacrificio de Isaac es la obra realizada por este pintor judío entre los años 1960 y 1966. El autor supo captar en ella, con intenso dramatismo, el momento en el que el ángel, con los ojos aparentemente cerrados, se dirige a la figura central de Abrahán, que se representa, a su vez, sosteniendo en su brazo el cuchillo del sacrificio con el que apunta hacia lo alto.

Dejando a un lado otros elementos alegóricos del cuadro—como el de la maternidad, evocando la desgracia de los descendientes del padre de las naciones—, nos detenemos en dos detalles de especial relevancia para nuestro tema. El primero es la introducción en el fondo del óleo de la figura de Cristo cargando con la cruz. Para Chagall, el martirio de Jesús simboliza siempre el universal sufrimiento padecido por todas las víctimas inocentes judías, sacrificadas en el altar de la historia.

Pero hay en este cuadro un segundo aspecto, aún más evidente: el de la conexión del sacrificio de Isaac con la *Shoá* en la exagerada presencia del color rojo, el color del Holocausto, con el que el autor ha cubierto la figura expresivamente desproporcionada de Abrahán. El rojo de la sangre baña también parte del cuerpo de Isaac, que yace, significativamente, con la cabeza inclinada y sin signos aparentes de vida.

La pintura de Chagall parece terminar quebrando la expectativa interna del relato al proponer el cumplimiento efectivo del sacrificio. Como si lo acontecido en la *Shoá* hubiera llevado a su plenitud lo incoado y no culminado en el no sacrificio de Isaac.

En realidad, esta posición no difiere mucho de la comprensión que de nuestro relato se ha hecho con mucha frecuencia desde la óptica cristiana. La diferencia más notable está en que no es el pueblo judío, sino el propio Jesús, quien habría ocupado el lugar reservado a Isaac, convirtiéndose así en la auténtica víctima que carga con los pecados del mundo.

Este estilo midrásico ha sido adoptado en muchos textos del

La pintura de Chagall parece terminar quebrando la expectativa interna del relato al proponer el cumplimiento efectivo del sacrificio. Como si lo acontecido en la *Shoá* hubiera llevado a su plenitud lo incoado y no culminado en el no sacrificio de Isaac

Nuevo Testamento, y es también el que ha influido en la mayoría de los filósofos que han opinado sobre este tema; desde Kant a Hegel, incluso Heidegger, y sobre todo el gran Kierkegaard, a quien debemos su obra Temor y temblor (1843), consagrada enteramente a la comprensión del sacrificio de Isaac.

A pesar de sus evidentes diferencias, las dos comprensiones coinciden a la hora de establecer la continuidad de la *Aqedá*, ya sea con la *Shoá* (perspectiva judía) o con la figura única y ejemplar de Jesús (perspectiva cristiana). Más que de continuidad tendríamos que hablar aquí de culminación, porque lo que los dos últimos acontecimientos habrían introducido sería la realización efectiva en la historia del no sacrificio de Isaac. La *Shoá* y Jesús supondrían, de diferente manera y con distintas pretensiones, un salto cualitativo en comparación con la *Aqedá*, pues en ambos casos el sacrificio sí se habría consumado finalmente. Pero ¿es esta la única lectura posible de la *Aqedá*? ¿Es posible incluso proponer una comprensión diferente del concepto de sacrificio?

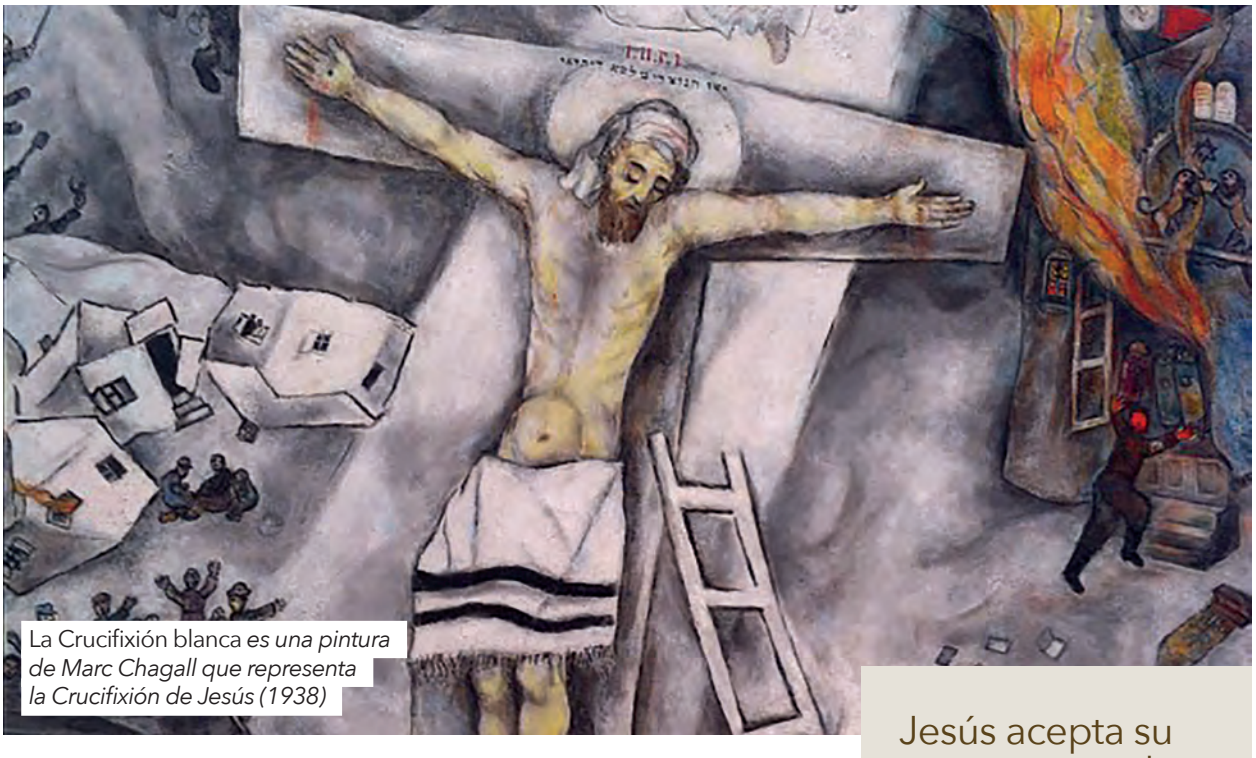
LECTURAS NO SACRIFICIALES DE LA *AQEDÁ* Y LA *SHOÁ*

En realidad, las lecturas tipológicas a las que acabamos de referirnos dependen intrínsecamente, en un grado u otro, de una determinada comprensión del concepto de "sacrificio", en la que se pone de manifiesto, como dijo ya René Girard (1923-2015), la vinculación paradójica entre lo sagrado y la violencia. El núcleo de la teoría de este pensador francés es que todas las culturas se asientan en la lógica del sacrificio. Pero, a diferencia de Kierkegaard y del resto de pensadores antes mencionados, el sacrificio no sería para él algo absurdo ni un acontecimiento paradójico que escape a la razón, aunque deba ser, por supuesto, convenientemente explicado.

Según René Girard, todas las culturas se asientan en la lógica del sacrificio. Pero, a diferencia de Kierkegaard y del resto de los pensadores antes mencionados, el sacrificio no sería para él algo absurdo ni un acontecimiento paradójico que escape a la razón, aunque deba ser, por supuesto, convenientemente explicado

La lógica universal del sacrificio tiene su centro en lo que el propio Girard denomina "deseo mimético", es decir, la disposición presente en todos los seres humanos a imitarse de manera recíproca en su calidad de rivales. La escalada en el deseo y la lucha violenta para conseguir los mismos objetos llega hasta el punto de unir a todos los antagonistas contra un solo individuo o grupo. El paso siguiente en esta dinámica de la violencia sería la resolución sacrificial con los linchamientos ritualizados y dedicados a alguna divinidad. Las comunidades reproducirían los ritos sacrificiales de manera deliberada, tratando de protegerse de su propia violencia. El modo de hacerlo consistiría en dirigir tal violencia sobre determinadas víctimas sacrificables (criaturas humanas o animales), precisamente aquellas cuyas muertes nadie se preocuparía de vengar, impidiendo así el rebrote de la misma.

En el origen de nuestras civilizaciones, la figura del chivo expiatorio explicaría, por tanto, los lazos que definen nuestras relaciones sociales tal y como las entendemos hasta el día de hoy. Los mitos no serían sino el desarrollo posterior de esta explicación del cosmos desde el carácter sacrificial, entendido ya como sustitución. Pero lo importante para nuestro asunto es que Girard encuentra en la mentalidad judeocristiana una diferencia crucial con la anterior comprensión del sacrificio. En lugar de elaborar mitos, la Biblia y los evangelios dicen la verdad al atribuir la responsabilidad de aquellas violencias a sus autores verdaderos, los perseguidores de la víctima única. En el martirio de Jesús se produciría, finalmente, la inversión máxima de la expiación al convertir su acción en el ejemplo máximo de sacrificio y, por tanto, en su radical abolición. La verdad del sacrificio como sustitución se lograría de manera definitiva en el martirio de Jesús, donde él mismo se ofrece, de manera voluntaria,



La Crucifixión blanca *es una pintura de Marc Chagall que representa la Crucifixión de Jesús (1938)*

como la víctima inocente de toda la violencia.

En esta lectura no sacrificial de René Girard, Jesús no es quien se sacrifica para obedecer a su Padre, porque ni este es un Dios sádico, sediento de sangre, ni aquel tiene intención de satisfacer pasivamente ninguna deuda colectiva. Lo que sucede es, en realidad, todo lo contrario. Es Jesús quien se niega activamente a matar, a sacrificar al otro, incluso a riesgo de perder su vida. Acepta su muerte como la única forma de desenmascarar la mentira de los sacrificios sangrientos, rompiendo así el mecanismo del chivo expiatorio, que sacralizaba la violencia.

Se entiende entonces que lo sucedido en la *Shoá* tampoco pueda ser interpretado, bajo ningún concepto, como sacrificio, entre otras razones porque ni los verdugos nazis tuvieron nunca la intención de ofrecerlos en holocausto ni las víctimas fueron a la muerte desde una actitud fundamentalmente religiosa. La barbarie nazi ilustra con nitidez la elevación del mal a categoría ontológica en el intento de restituir, en plena modernidad, el papel de víctimas propiciatorias bajo la apariencia de un rostro colectivo. Al mismo tiempo, constata la imposibilidad ya de sacralizar tal tipo de acciones y de aspirar, en consecuencia, a la conciliación duradera que aportaban los viejos sacrificios. En vez de aquellos viejos mitos que restauraban la paz, tendríamos lo que Girard llama "textos de persecución".

Que la *Shoá* sea incompatible con cualquier tipo de evocación sacrificial lo prueba, además, el dato de que el término usado entre los judíos para este acontecimiento específico y único no haya sido, al menos desde la segunda mitad del pasado siglo, el de "holocausto". Y el motivo fundamental está, precisamente, en las connotaciones sacrificiales de este vocablo. Como es sabido, el término "holocausto" es la traducción al griego que introduce la *Septuaginta* –la versión griega de la Biblia– de la palabra hebrea utilizada para el tipo de sacrificio en el que la ofrenda era consumida completamente por el fuego. Pero lo perpetrado en aquel horrible exterminio no fue ningu-

> Jesús acepta su muerte como la única forma de desenmascarar la mentira de los sacrificios sangrientos, rompiendo así el mecanismo del chivo expiatorio, que sacralizaba la violencia

na ofrenda ritual ígnea elevándose hasta al cielo, sino la enorme "catástrofe" *(shoá)* que sufrió una etnia muy concreta, la judía, en pleno siglo XX.

Tal vez haya sido la filósofa Hannah Arendt (1906-1975) quien más claramente ha comprendido que la *Shoá* introdujo una violencia sin analogía, una forma absolutamente desconocida de dominación del ser humano y de mal radical imposible de captar sin una categoría político-filosófica nueva. "Totalitarismo" fue la noción que ella utilizó para describir aquella ideología sanguinaria, inédita en la historia, cuyo único objetivo fue el exterminio y la aniquilación racial. La pensadora alemana, sin embargo, va mucho más lejos detectando en su fino análisis, para horror y escándalo de todos, que aquel mal radical tuvo como correlato subjetivo lo que ella misma denominó como "el mal banal". Es decir, la espantosa comprobación de que aquella atrocidad, aunque no en su ideación, se había encarnado en personajes con vidas tan grises y absolutamente comunes como la de Adolf Eichmann, el coronel nazi que actuó con la "normalidad" de un funcionario ejemplar en el cumplimiento del deber. Y mayor aún fue el escándalo que provocaron sus comentarios sobre la insuficiente resistencia de las víctimas –sin excluir, incluso, la colaboración de los cuadros dirigentes–, la mayoría de las cuales murieron como corderos llevados al matadero. Esta es, sin duda, una cuestión muy delicada, pero el dato es que aquella especie de rendición humana no supuso en la mayoría de los casos ningún reconocimiento, ni explícito ni callado, del misterio de Dios.

LECTURAS JUDÍAS DE LA *AQEDÁ* Y LA *SHOÁ*

De todo lo que venimos diciendo hasta ahora podemos extraer un primer resultado: únicamente se puede respetar la trascendencia de la *Shoá* adoptando el punto de vista de las víctimas. Tal vez sea esta la razón de fondo por la que la filosofía judía haya sido la que más y mejor ha pensado el sentido de la historia. La meditación principal que introducen la mayoría de estas lecturas judías es que las fuentes del sentido religioso deben convertirse en un verdadero antídoto contra la barbarie de la "Catástrofe".

Dos de sus voces más relevantes son, en mi opinión, las de los pensadores Emmanuel Lévinas y Emil Fackenheim. La conveniencia de introducirlos aquí se justifica porque ambos han considerado la *Shoá* como su principal campo de reflexión. Junto a ellos habría que añadir, en honor a la verdad, el nombre de una larga lista de figuras que consideraron posible, incluso necesario, realizar la narración o el relato de la memoria de aquella catástrofe a modo de advertencia contra sus peligros. Elie Wiesel o Primo Levi constituyen, por ejemplo, la reacción contra aquella primera postura, absolutamente comprensible, que imponía guardar silencio después de Auschwitz, porque la palabra o el verbo habrían quedado sepultados para siempre en aquel lugar digno del mayor olvido.

A Emmanuel Lévinas (1906-1996) le cabe el mérito de ser uno

La gran amenaza de la *Shoá* fue la posibilidad de que Hitler no solo lograse exterminar a un tercio de la población judía, sino el hecho más grave aún de llegar a poner en riesgo real la supervivencia de la fe judía misma

^ *De izquierda a derecha: Elie Wiesel y Emil Fackenheim*

de los primeros en haber barruntado, en el umbral mismo de la subida de Hitler al poder, que lo que en verdad se cuestionaba en aquella siniestra cultura del encadenamiento a lo biológico, al cuerpo y a las misteriosas voces de la sangre, de la heredad y del pasado, no era sino "la humanidad misma del hombre", tal como esta había sido comprendida en toda la tradición occidental, desde sus raíces griegas, judías y cristianas hasta las formas modernas del liberalismo y la democracia. En aquellas precoces *Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, de 1934, Lévinas establecía ya una oposición frontal entre aquella pagana fatalidad griega y la salvación que el cristianismo promociona en el drama místico de la cruz y de la eucaristía –en cuanto victoria definitiva sobre el tiempo– y la posibilidad, en suma, de una continua renovación, donde el presente queda absuelto de la esclavitud del pasado.

Los acontecimientos posteriores terminaron por dar la razón al pensador lituano, que vio cómo aquel horror también terminó clavándose en su propia carne como una astilla. Lévinas, en efecto, fue uno más entre los supervivientes de las innumerables víctimas de la *Shoá*. Su experiencia como prisionero militar judío en un campamento del norte de Alemania y el conocimiento posterior del asesinato de la mayoría de los miembros de su entorno familiar le llevó a definir su vida como "dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi".

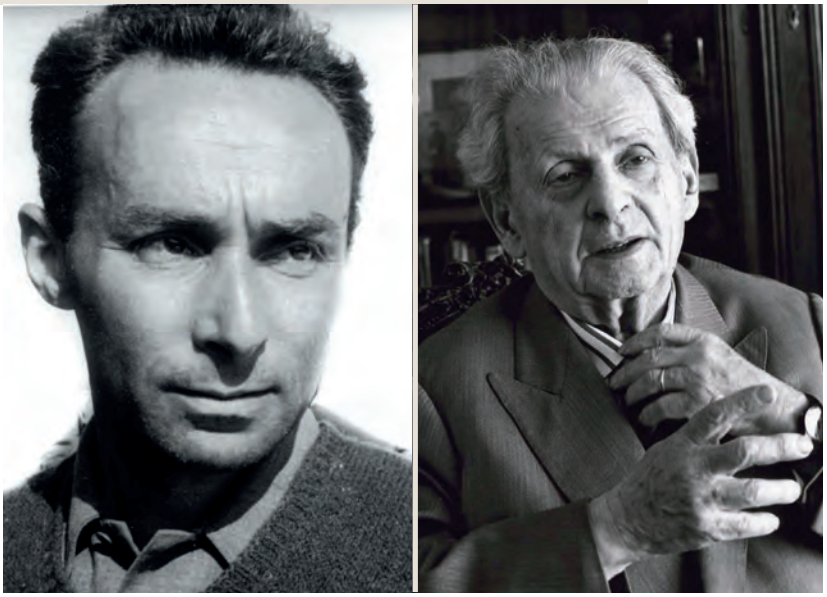
Pero lo que la experiencia traumática de la *Shoá* significó para Lévinas fue la posibilidad, sobre todo, de retornar sobre las perennes fuentes de un judaísmo que él va a interpretar como "la relación con la ley", en el sentido de "la relación con otro hombre", es decir, destinado a ser un *Humanismo de otro hombre* (1972). La pretensión de Lévinas consiste en colocar lo absoluto del valor como inicio del filosofar, después de la proclamación de la muerte de Dios realizada por Nietzsche y del nihilismo sobrevenido tras la *Shoá*. Este absoluto no es sino la posibilidad humana de considerar al otro como prioridad a partir de una responsabilidad ética contraída de antemano con él. Nos encontramos, sin duda, ante una de las propuestas filosóficas más fecundas del pasado siglo y que debe ser leída en el interior del diálogo que el judaísmo ha mantenido con la modernidad.

La labor de Lévinas trata, en definitiva, de averiguar si la moral es o no una farsa, e intenta elevar la ética a la categoría de filosofía primera. No resulta extraño, por tanto, que toda la obra de Lévinas acabe formulándose en torno a la noción de "sustitución", gozne central sobre el que pivota *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), su obra más importante. La subjetividad va a ser leída entonces con una nueva significación, la de la responsabilidad que conlleva la "sustitución del otro por uno" hasta el límite de la "expiación" y la conversión del sujeto en rehén y guardián de su hermano. En el movimiento del "uno por el otro" hallaríamos, según él, la verdad ética contenida en los mandamientos y el lugar más original para la relación con un Dios experimentado como Huella, como testigo de la ética y, en consecuencia, su primer mártir.

El otro autor con el que vamos a concluir esta aproximación a las lecturas judías de la *Aqedá* a partir de la *Shoá* es Emil Fackenheim (1916-2003). Su tesis defiende que la Gran Catástrofe supuso principalmente una experiencia radical de refundación del judaísmo. Tres son las ideas principales que vertebran la obra de este autor:

1. la *Shoá* es un acontecimiento único y nuevo;
2. el único objetivo que se trazó en aquel acontecimiento fue la supresión de raíz del judaísmo; y, por último,
3. la necesidad de conservar el judaísmo para no otorgar la victoria póstuma a Hitler.

Elie Wiesel o Primo Levi constituyen la reacción contra aquella postura que imponía guardar silencio después de Auschwitz, porque la palabra o el verbo habrían quedado sepultados para siempre en aquel lugar digno del mayor olvido



^ *De izquierda a derecha: Primo Levi y Emmanuel Lévinas*

La primera consideración afirma que la cesura histórica, la novedad introducida en la *Shoá*, no se deduce de la mera comparación cuantitativa del dolor causado, sino desde la pretensión, sin parangón, de aniquilar radicalmente una religión y un modo de pensar milenario, por el hecho mismo de matar, de realizar el mal porque sí. La singularidad histórica de este acontecimiento único también estuvo determinada por el lado de las víctimas, por el escalofriante dato de que el millón largo de niños allí asesinados "no murieron ni por su fe, ni a pesar de su fe, ni tampoco por razones que tuvieran que ver con la fe judía". A diferencia de Abrahán, aquellos judíos europeos fueron asesinados por un compromiso mínimo con la fe judía: haber criado niños judíos.

Fackenheim cree, en segundo lugar, que la gran amenaza de la *Shoá* fue la posibilidad de que Hitler no solo lograse exterminar a un tercio de la población judía, sino el hecho más grave aún de llegar a poner en riesgo real la supervivencia de la fe judía misma. Es verdad que, mirando a Auschwitz, hay motivos suficientes para rechazar el núcleo central del credo judío, aquel que testifica a favor de un Dios que se revela y se hace presente en la historia. Parecería entonces que la única opción posible sería dar la razón a los que anunciaron la muerte de Dios y asumir, en consecuencia, un judaísmo secularizado que se concentrase exclusivamente en la propia existencia judía. Esta solución implicaría, sin embargo, la concesión de la victoria póstuma a Hitler. Puede que el judaísmo haya quedado definitivamente refutado por la *Shoá*, pero antes de descartarlo es necesario escuchar también a los cuatro milenios de fe judía y revisar las experiencias históricas radicales que le dieron origen y consistencia.

Se trata de atender la perenne lección de la enseñanza midrásica y abogar por la causa de un judaísmo refundado que vuelva a aglutinar tanto a los judíos laicistas como a los religiosos en torno a la propia condición judía. En este sentido, Fackenheim piensa, en tercer lugar, que el judaísmo está llamado a respetar la "voz imperativa de Auschwitz", aquella que le prohíbe desesperar y le manda resistir como si de una nueva *mitzwá* ("mandamiento", "orden") se tratase. A los judíos se les manda sobrevivir como judíos y recordar a las víctimas de Auschwitz para que no perezcan ni su memoria ni el propio pueblo judío. Por esa misma razón se les prohíbe desesperar del Dios de Israel, porque un judío, religioso o no, no puede colaborar con el intento de Hitler de destruir el judaísmo.

CONCLUSIONES

Sin pretender interpretar ni justificar racionalmente un hecho tan atroz como el de la *Shoá*, lo cierto

es que aquel espantoso suceso ha dado a algunos pensadores una oportunidad para el reencuentro con la experiencia original judía. Se trata de volver a leer el texto arcaico y a tomarlo al pie de la letra, sin adaptarlo a una interpretación ni buscarle un sentido simbólico o metafórico. Es cierto que la fuerza demoníaca, en su triunfo más brutal, introdujo en pleno siglo XX la sospecha y la duda sobre todo lo que se había enseñado sobre el bien y el mal, sobre un mundo gobernado por la misericordia. Pero fue también entonces cuando las antiguas palabras litúrgicas permitieron recordar, en cambio, las historias increíbles de un pueblo, Israel, amado por Dios con un amor eterno; un Señor que lo salvaba de la mano de todos los tiranos; el poder del faraón arrollado por las olas entre los cantos de alegría de los israelitas. Repetición infatigable de un credo en el que triunfaba el humilde y el pobre.

Aquellos supervivientes habrían estado perfectamente legitimados para cerrar con desdén el libro de oraciones y salir de la sinagoga, como dice Lévinas, reteniendo una blasfemia entre sus labios, o para repetir sencillamente las cosas sin pensarlas, sin creerlas, con la indulgencia que se puede tener ante el candor de épocas ya pasadas. Pero su testimonio acredita que también fue posible volver a implorar al Señor desde el fondo del abismo, como Jonás, como el mismo Jesús. Pudieron encontrar una terrible confirmación de este amor de Dios en el dolor y en la duda. Y se sintieron otra vez como entre sus manos, volviendo a experimentar su presencia en la pasividad total del abandono. Descubrieron, en definitiva, la misteriosa inversión del sufrimiento en felicidad.

Sacrificio de Isaac,
mármol de la catedral de Milán Duomo di Santa Maria Nascente

Y, a fin de cuentas, ¿no es el judaísmo todo esto? ¿Qué es el judeocristianismo sino la experiencia, después de Isaías y de Job, hasta del mismo Jesús, de la posibilidad de esta inversión –ante la esperanza, en el fondo de desesperanza– del dolor en dicha; el descubrimiento en el sufrimiento mismo de los signos de la elección? Los acontecimientos que siguieron a la *Shoá* no hicieron sino confirmar el valor de esta perenne verdad; la verdad aprendida religiosamente de que el injusto y el fuerte sucumben, mientras el humilde y el pobre son salvados y triunfan. Toda esta verdad elemental pareció revalidarse en su más desnuda simplicidad y literalidad en los acontecimientos mundiales que siguieron a aquella Gran Catástrofe.

BIBLIOGRAFÍA

- **M. BALMARY,** *El sacrificio prohibido. Freud y la Biblia,* Fragmenta, Barcelona 2018.
- **E. L. FACKENHEIM,** *La presencia de Dios en la historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas,* Sígueme, Salamanca 2002.
- **R. GIRARD,** *El sacrificio,* Encuentro, Madrid 2012.
- **S. KIERKEGAARD,** *Temor y temblor,* Alianza, Madrid 2003.
- **E. LÉVINAS,** *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo,* FCE, Buenos Aires 2002.