

MÁS ALLÁ DE LA VIOLENCIA, ¿QUÉ JUSTICIA? Reflexiones a partir del Antiguo Testamento

Si el Antiguo Testamento habla mucho de violencia, también describe el camino para superarla. Pasa por la justicia y el derecho. Pero no son suficientes, porque pueden estar corrompidos por lo mismo que piensan combatir. Un más allá de la justicia pertenece a la "sabiduría", como lo enseña la historia de José. Este artículo examina la violencia tal como la muestran los primeros capítulos del Génesis y completa la reflexión con otros textos de la Torá y de los profetas.

Au delà de la violence, quelle justice? Revue théologique de Louvain, 34 (2003) 433-456

Introducción

En su libro *La Grecia antigua contra la violencia*, Jacquelin de Romilly muestra cómo la violencia aparece en la tragedia clásica griega para ser denunciada y para promover la justicia, como la única salida verdaderamente humana. En la trilogía *La Orestíada*, Esquilo cuenta el encadenamiento infernal de la violencia. A su salida para Troya, Agamenón ha sacrificado Ifigenia; a su regreso, su esposa Clitemnestra lo mata para vengar a su hija. Su hijo Orestes vuelve para vengar a su padre, matando a su madre. Este es el argumento de las dos primeras piezas: *Agamenón* y *Las Coéforas*. La tercera sigue el mismo camino, ya que las Erinias persiguen a Orestes para castigar su matricidio. Pero se interpone Atenea que sustituye la violencia por la justicia. Incluso convence a las diosas de la venganza, lo que les valdrá convertirse en las protectoras de Atenas. La *Orestíada* ilustra así la preferencia concedida por los atenienses a la justicia y a la ley frente a la violencia y la tiranía.

En la literatura griega se afirma, cada vez más, otro ideal para poner dique a la violencia: la dulzura, que incluye benevolencia, tolerancia, piedad, perdón y amor a la humanidad. En el siglo V a.C. y más aún en el IV, este vocabulario se utiliza más y más. Porque la ley y la justicia no siempre son suficientes para poner fin a la violencia, a menos que estén impregnadas de indulgencia y humanidad. Para mantenernos en la tragedia, J. de Romilly lo ve ilustrado en Sófocles y Eurípides, que "juntan la idea de indulgencia y de perdón a la de justicia". Así, en el *Ajax* de Sófocles, Ulises "rehúsa triunfar del mal de su adversario Ajax, invocando la solidaridad humana y la idea de que él podría conocer algún día una desgracia parecida".

El Antiguo Testamento -de una época similar- tiene cierta analogía con lo que J. de Romilly constata en la literatura griega. Hay mucha violencia en la Biblia. Pero la presenta para mostrar su carácter odioso, ofreciendo al lector cómo explorarla en sus recovecos y reconocerla cuando la experimenta. Tomado en sí mismo, algún texto bíblico puede parecer una apología de la violencia. Pero situado en el contexto de los dos Testamentos, su función es combatir la violencia y abrir un camino hacia la justicia, y más allá.

La aparición de la violencia

La primera vez que el narrador del Génesis recurre a la palabra “violencia” (*hamas*), es para presentar la situación de la tierra antes del diluvio. Esta violencia se pone en contraste con la justicia de Noé: “era un hombre *justo, cabal*. Andaba con Dios. (...) La tierra estaba *corrompida* (...) y se llenó de *violencias*. (...) Dios miró la tierra y estaba viciada porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra”. Dios hace partícipe a Noé de su manera de ver las cosas. “Dios dijo a Noé: He decidido acabar con toda carne, porque la tierra está llena de *violencias* por culpa de ellos. Por eso, he aquí que voy a *exterminarlos* de la tierra” (Gn 6,9.11-13).

La violencia siembra una tal corrupción que Dios no ve otra manera de contrarrestarla que destruir a sus autores. La repetición por cuatro veces del verbo *hishmîd*, “destruir”, es muy significativa. Este verbo describe tanto el proceso de la violencia como sus consecuencias, y también su fuente. Porque el justo Noé “andaba con Dios”, mientras que toda carne “ha corrompido su camino”. Camino (*dèrèk*), en hebreo, en sentido figurado, significa con frecuencia, la “conducta” de los humanos, su comportamiento ético. Ahora bien, Dios sólo ha hablado una vez a “toda carne”. Fue al darle su alimento al término del sexto día de la creación: “Dijo Dios: Mirad que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de la tierra y todo árbol que lleva fruto de semilla: eso os servirá de alimento. Y a todo animal terrestre, a toda ave de los cielos y a todo ser animado que se arrastra sobre la tierra, les doy por alimento toda hierba verde. Y fue así.” (Gn 1,30).

Esta palabra del creador sólo se comprende bien en su contexto. Antes, se trata de la vocación humana de realizarse a imagen de Dios (Gn 1,26-28). El Dios que el narrador pone en escena, es un ser de señorío y dulzura. En la bendición que dirige a los seres humanos, Dios les encarga señorear la tierra y los animales a su imagen, él que ha desplegado su señorío sobre el mundo. A esta orden, Dios añade la palabra por la que dispensa su alimento, primero a los humanos y, después, a los animales. En realidad es un camino de dulzura el que sugiere de esta manera. Después de haber notificado el deber de señorear los animales, Dios le da a comer los cereales y los frutos, como menú únicamente vegetal. De esta manera sugiere que es posible señorear los animales sin matarlos. Los humanos son invitados a poner un límite en el ejercicio de su poder, y es el respeto de la vida ajena.

Desde la antigüedad esta lectura está avalada en el mundo judío. Alfred Marx evoca la Carta de Aristeas, escrito judío alejandrino de finales del siglo II a.C., donde se establece “el nexo entre alimento vegetariano y no-violencia”. Opone, de una parte, los violentos, cuya alimentación es de carne y “que aprovechan su fuerza para dominar a los otros” y, de otra parte, los que se alimentan de plantas, viven en la justicia “sin violentar a nadie aprovechándose de su fuerza y sin hurtar nada”.

Pero las bestias reciben también un menú vegetal. Dos consideraciones a este propósito. De entrada, a los animales pertenece la hierba verde, mientras que a los humanos se les da los vegetales nobles, cereales y frutos. Así, no han de luchar entre ellos por su alimento. Dicho esto, la imagen de animales vegetarianos es demasiado insólita. Por tanto hay que ver en ella una metáfora que prolonga la imagen precedente: Si el ser humano llega a dominar su violencia para reinar sobre las bestias benévolamente, el mundo animal estará también marcado de dulzura, de forma que la humanidad presidirá una paz y una armonía universal. El justo Noé, imagen de un hombre así, será el pastor de los animales que ha introducido en el arca para que

escapen del caos engendrado por la violencia. Por lo demás, lo que se lleva, según la orden de Dios (Gn 6,21), es "lo que se puede comer", alimento ciertamente vegetal, ya que no toma un suplemento de presas para alimentar a los carnívoros.

Este es pues el "camino" que Dios traza para toda carne desde la creación, camino de dulzura, a imagen de la que él mismo ha escogido. No es por casualidad que este camino se haya esbozado por la palabra que dispensa el alimento, porque si el alimento es un don de vida, la palabra que lo acompaña está destinada a garantizar la vida. La humanidad es responsable de este camino y de su elección depende la armonía del mundo. La narración ilustra enseguida cómo los humanos, por decisiones desafortunadas, van a llenar la tierra de violencia. Entonces, viendo que "toda carne ha *destruido* su camino sobre la tierra" Dios declarará: "la tierra está llena de *violencia* por culpa de los humanos" (Gn 6,12-13). Pero del que escapa a esta violencia se dice que anda con Dios y es llamado justo, lo que significa, que la violencia está íntimamente relacionada con la injusticia.

La primera violencia visible, espectacular, es el homicidio de Abel por Caín. Si creemos las palabras que Adonai dirige a Caín, inmediatamente antes del asesinato, esta sangre derramada es la señal de que la bestia ha triunfado en él. Caín se deja arrastrar por el animal que se escondía en él. Pero la formulación de Adonai sugiere, de manera tan clara como sutil, que esta animalidad en Caín está asociada a aquello en que se ha convertido la relación hombre y mujer, después de la caída. En efecto, en sus mismos términos Adonai remite a lo que dijo a la mujer: "Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará", una frase que se realiza desde la concepción y nacimiento de Caín. Por los términos exactos a los que recurre el narrador, el hombre domina a su mujer, la posee, primera violencia que consiste en hacer del otro un objeto y no un compañero. A su vez, Eva toma posesión de su hijo, llamándole "su hombre", no dejando lugar a su esposo. Captado por el deseo de su madre y arrastrado por ella a una relación incestuosa, que le priva de la experiencia estructurante de la carencia y del límite, Caín no podrá soportar que Adonai acepte la ofrenda de su hermano y le mire propicio. El sufrimiento de la envidia y los celos despertará en él la bestia que no podrá dominar.

Así pues, la violencia ya es un asunto viejo que se remonta al momento en que el hombre encuentra a la mujer. Pero ha estado oculta hasta entonces porque el lector apresurado no habrá visto nada de violento en la relación entre Adán y Eva, o en el amor excesivo que ésta tiene a su primogénito. Un trabajo de elucidación permite captar los primeros signos de una violencia larvada, pero no menos real. La raíz de la violencia se encuentra donde el ser humano escucha al animal, en vez de realizarse a imagen de Dios.

Cuando Caín, víctima de esta primera injusticia, naufraga en la violencia asesina, la respuesta de Adonai es doble. De entrada, se constituye en juez y denuncia la violencia designando claramente el culpable. Después, cuando éste confiesa: "mi culpa es demasiado grande para soportarla", Dios le reconoce circunstancias atenuantes y toma una medida para protegerle de la violencia que corre el riesgo de desencadenarse. Pone una señal en Caín y decreta que quien matare a Caín, lo pagará siete veces. Pero esta medida resulta ineficaz. Algunas generaciones más tarde, cuando Lamek mata a un hombre y a un muchacho, busca protegerse con una amenaza aún más fuerte: "Caín será vengado siete veces, pero Lamek lo será setenta y siete" (Gn 4,24).

En la base de la violencia está la codicia, que ya es violencia en cuanto que conduce a negar en el otro el sujeto y compañero. A partir de esta fuente oculta, la violencia se

extiende en un proceso que destruye no sólo a las víctimas, sino también a los mismos violentos. La justicia ejercida aquí por Dios para oponerse a su despliegue también puede manifestarse cruelmente impotente frente a una violencia que la desborda.

¿Hacer la travesía de la violencia?

Ante el fracaso de la justicia, Dios recurre a una solución radical: la destrucción de la violencia y de los violentos por el diluvio. Da instrucciones a Noé para la construcción de un arca que ha de salvar del naufragio al justo y los suyos, con una pareja de todo ser viviente. Y Dios explica a Noé que toma el compromiso de hacerle vivir con todo lo que entrará en el arca. Después del diluvio asistimos a la escena desconcertante del arrepentimiento de Dios. Constata que responder a la violencia con la violencia sólo conduce a una peor destrucción y se compromete a no volver a recurrir a este medio radical. Incluso si el corazón del hombre se pone de nuevo a hacer el mal, porque desde su juventud está inclinado a hacerlo.

La solución es entrar en el régimen de la ley que toma nota de la realidad. Si la violencia habita en lo humano, ¿por qué negarla? Dios empieza por cambiar el régimen alimenticio del hombre. Le da a comer la carne del animal y también la hierba, hasta ahora alimento de las bestias, signo de que el hombre cede a la animalidad. Dios concede, pues, lugar a la violencia (Gn 9, 1-3). Facilitando a la violencia un lugar de expresión, Dios abre a los humanos un cierto laboratorio donde experimentar la violencia, observar sus móviles y mecanismos, para enseñar a medir las consecuencias y tomar conciencia de sus posibles desvíos. Pero toda experiencia, verdaderamente instructiva, necesita un reglamento. Así, Dios añade que el espacio ocupado por la violencia ha de ser limitado, a fin de preservar las posibilidades de la vida. (Gn 9, 4-6)

Dios pone una primera restricción: “Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre” (Gn 9,4). La palabra hebrea *nèfesh*, empleada con el sufijo posesivo *nafsh-o* “su vida”, corresponde a nuestro pronombre reflexivo, “sí mismo”. La “sangre” significa, pues, lo más íntimo de la persona, su identidad. Así, permite el uso de la violencia en tanto que respeta al otro en lo que tiene de más personal, de más singular. Ahora bien, lo que empuja a alguien a querer privar al otro de él mismo y eliminarlo totalmente, son sus movimientos interiores, el odio y la envidia. La ley sobre la sangre pretende poner en guardia no tanto contra la violencia como contra lo que incita a la violencia en lo profundo del corazón humano. Curiosa sabiduría divina que en el momento de legislar mira el corazón, como si supiera que frente a un corazón lleno de codicia, de odio, o de rabia, toda ley quedará sin efecto.

Después de esta primera advertencia, Dios restringe la agresión contra el ser humano repitiendo, al principio y al final, que él se propone pedir cuentas al agresor, haciéndose solidario con la víctima (Gn 9, 5). En medio encadena tres casos: una bestia mata a un ser humano, un humano mata a otro, un humano mata a su hermano. La gradación es sorprendente. Con todo, es menos extraño si nos acordamos de Caín y la bestia, agazapada en él, que lo dirigió contra su hermano. Este relato enseña que cuando un humano mata a otro, siempre asesina a un hermano. A manera de conclusión, Dios formula el siguiente principio: “quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida” (Gn 9, 6a).

Más allá de la experiencia de que la violencia engendra violencia y se vuelve, un día u otro, contra el que la ha desatado, la sentencia divina es una primera formulación de la ley del talión: “darás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie

por pie” (Ex 21, 23-24). Al contrario de la idea comúnmente aceptada, el talión no abre la puerta a la ley de la selva, a la venganza. Más bien intenta establecer una cierta justicia y poner un límite a la venganza, regulándola por un principio de proporcionalidad entre el delito y la sanción. Si se comete una falta grave, como el homicidio, no se ha de castigar ligeramente. Una clemencia fuera de lugar sería vender la vida humana en un baratillo y contribuiría a perder el sentido de lo que es el bien y el mal.

La ley del talión queda imperfecta ya que sólo opone la violencia a la violencia y, pretendiendo proteger la vida, la mata. Pero, incluso en su imperfección, hay algo importante: Dios permite que se trate al asesino como a un animal –en lo que se ha convertido– al que está permitido matar. El talión recuerda que el violento fracasa en su realización como ser humano, que es dominar su mundo interior para convertir la fuerza en suavidad, a imagen de Dios. Por esto, el texto termina: “porque a imagen de Dios hizo Dios al hombre” (Gn 9, 6). Permanece, pues, su proyecto sobre el ser humano y quizás invita a la suavidad al que quisiera aplicar el talión matando al asesino.

Esto oculta una paradoja, como indica Paul Beauchamp. Se establece la ley para limitar lo que por otra parte se acepta. Concede la violencia en vistas a poderla “contener”. Como un recipiente contiene un líquido, la ley hace un lugar a la violencia para que no se desborde, intenta frenarla y mira de evitar sus ansias devastadoras. Así la ley tiene algo de violencia, -sin contar que los humanos pueden hacer de ella un uso violento, poniéndola al servicio de su violencia.

La ley no es ideal, ni pretende alcanzar un ideal. Su finalidad no es restaurar la pureza de los orígenes, ni establecer una justicia perfecta. Para esto sería necesario que el corazón del hombre no estuviera inclinado al mal (Gn 8, 21), que renunciara al odio y a la envidia, como Adonai invita a Caín y como lo sugiere su prohibición de la sangre. Pero la ley tampoco viene a legitimar la violencia dándole derecho de ciudadanía. Su finalidad, según Paul Beauchamp, es ponerle sordina para ganar tiempo: tiempo para encontrar otras salidas, otras maneras más humanas de vivir con uno mismo y de coexistir juntos; tiempo, también, para recordar la vocación humana original.

Pero, si Dios cede a la violencia mediante una ley que la contiene, en el doble sentido de la palabra, él mismo adopta una actitud totalmente distinta. Apenas ha puesto un límite a la violencia, sobrepasa este límite para ir más lejos. Si “la ley modera la violencia –escribe todavía Beauchamp–, (...) Dios, por su cuenta, la suprime sin medida”. Así, Dios depone las armas, en el sentido literal de la palabra, y abandona su arco en las nubes, de forma que esta arma de agresión se convierte en signo de alianza. Esto no significa que él cede en su lucha contra la violencia y contra la muerte. Sencillamente opta por combatir la violencia por medios no violentos (Gn 9, 8-17).

Al comprometerse solemnemente a no recurrir más a la violencia, Dios sugiere que, si la ley es necesaria para contener la violencia, también espera que “educe” a los humanos –en el sentido etimológico de conducirlos fuera de la violencia–, hacia el bien y lo justo. Pero bien y justicia sólo se darán donde los humanos, a ejemplo de Dios, tengan la audacia de ir más allá de la ley, para renunciar voluntariamente a la violencia. Este camino lo explicitará el Jesús de Mateo: “Habéis oído que se dijo ‘ojo por ojo y diente por diente’. Pues yo os digo que no resistáis al mal...” Que no adoptéis su lógica de violencia a la que intenta llevaros (Mt 5, 38-39). Así el compromiso unilateral de Dios para con Noé y sus hijos recuerda la vocación original del ser humano, que consiste en sobrepasar su propia animalidad para realizarse a imagen del Dios de la paz y la suavidad.

Ecos en el Antiguo Testamento: la Torá y los Profetas

Los discursos de Dios, encuadrando la narración del diluvio ponen en juego una dinámica que opone la ley y la justicia a la violencia, al tiempo que sugiere que no serán suficientes, porque son impotentes frente a sus raíces profundas. Sin subestimar ley y justicia, conviene ir más allá para tocar este lugar del corazón, inaccesible a la ley, donde la violencia encuentra un regazo eficaz.

El derecho y la violencia

Cuando Israel, liberado de Egipto, se convierte en un pueblo entra en el régimen de la ley. Antes del Sinaí, en Mará (Ex 15, 25) Adonai le fija decretos y usos. Es otra manera de hacerles salir de Egipto, aquel país donde el deseo del Faraón constituía la ley, ley de violencia para aquella gente abocada a la esclavitud, la opresión y el genocidio (cfr. Ex 1, 8-22). Antes de que este sistema legislativo tome la forma de códigos, se desarrolla una institución judicial (Ex 18, 13-26). Los israelitas buscan resolver sus litigios recurriendo a la autoridad de Moisés (Ex 18, 16). Al ver a Moisés que se mata con el trabajo, su yerno Jetró le aconseja establecer jueces, distintos de la instancia legislativa (Ex 18, 19-23). Entonces escoge “hombres capaces, temerosos de Dios, hombres fieles e incorruptibles” (Ex 18, 23).

La ley toma cuerpo en el contexto de la Alianza en el Sinaí, empezando por los diez Mandamientos, que indican el sentido de todas las leyes posteriores (Ex 20, 2-17). No me entretendré sobre la prohibición de la idolatría, de la que Paul Beauchamp ha mostrado los lazos íntimos con la violencia. En cuanto al precepto del sábado (Ex 20, 8-10) también tiene relación con ella. En efecto, previene la violencia que uno se inflige a sí mismo cuando se hace esclavo del trabajo, de la producción y del lucro: contempla así, indirectamente, la violencia que hace a sus hijos, a sus servidores e incluso a los extranjeros.

La última serie de mandamientos resulta todavía más clara (Ex 20, 13-17). Prohíbe los actos violentos que amenazan gravemente la vida del conjunto del pueblo: homicidio, adulterio, robo, acusación falsa. Las últimas palabras prohíben, por dos veces, la codicia, cosa que, por lo menos, es extraña en un código de leyes. Pero la organización del discurso sugiere que ésta es la fuente de las violencias visibles mencionadas, y que todas pueden estar alimentadas por la codicia. Esta ley está en lo justo yendo más allá de sus competencias, porque la ambición es la primera violencia contra el prójimo, que no permite considerarlo un sujeto y compañero. A los ojos del que ambiciona, el otro es un objeto de embargo, un rival a eliminar. Por lo demás, la ambición no se lleva bien con la verdad, porque ya es una mentira inconsciente consigo mismo. Hay aquí otra violencia que consiste en pervertir la palabra que nos hace humanos.

Algunas narraciones ilustran cómo la justicia puede ser eficaz cuando se trata de denunciar la violencia. Menciono brevemente dos ejemplos. Es conocida la historia de David que para cubrir su adulterio con Bersabé, hace eliminar al esposo. Adonai envía entonces a su profeta. Natán, quien consigue que David pronuncie su propia condenación y que un rey, cuidadoso de la justicia, condene al rey violento en el que se ha convertido (2 S 11-12). La otra historia, el juicio de Salomón, también es famosa.

Enfrentado a dos prostitutas que dicen lo mismo a propósito de un niño muerto y otro vivo, el joven rey pone fin al litigio imitando la violencia que las mujeres ejercen sobre el niño vivo al disputárselo. Consigue así descubrir cuál de las dos dice la verdad y cuál miente, por envidia y celos (1 R 3, 16-28). Estos dos ejemplos ilustran cómo la violencia está unida a la ambición y a la mentira, y también cómo la ley necesita de una sabiduría, –la de Natán y Salomón–, para desbaratar los engaños de la ambición.

Al lado de estos ejemplos positivos, el Antiguo Testamento testimonia también que la violencia, con frecuencia, reina en vez del derecho. No solamente castiga ocupando el lugar de la justicia –lo que es bastante común–, sino que llega a pervertir el espíritu de las leyes y el ejercicio de la justicia. Varias veces, en efecto, busca promover la equidad de los procesos legislando tanto para los testimonios (Ex 23, 1-3.6-7) como para los jueces (Ex 23,9; Lv 19, 15; Dt 16, 19). “Justificar al malo y condenar al justo, ambas cosas abomina Yahvéh ” (Pr 17, 15). Este proverbio encuentra su perfecta ilustración en el episodio de la viña de Nabot (1 R 21), una historia que subraya además la implicación de los profetas en la denuncia de la violencia que invade la esfera del derecho.

Con frecuencia estos hombres de Dios reaccionan frente a los abusos de las instituciones judiciales y la corrupción de los jueces (Is 1,23; Jr 22,3; Os 10, 4; Am 5, 7.12; Sal 82). Toman partido a favor de los inocentes humillados, de los que algunos salmos expresan su extrema desgracia (Sal 58, 2-3). Por dos veces el profeta Amós denuncia a los que venden o compran pobres e inocentes “por un par de sandalias” (Am 2, 6; 8, 6). Esta curiosa expresión podría referirse a una antigua costumbre, atestiguada en el libro de Ruth (Rt 4, 7), según la cual el que concluye un trato da simbólicamente su sandalia a la otra parte. Se trataría, por tanto, de dar al fraude apariencia de derecho o –peor– usar procedimientos legales para hacer jurídicamente justa la injusticia.

¿Más allá de la justicia?

Si la violencia es suficientemente fuerte para doblegar el derecho en su provecho, se comprende que la ley y la justicia son, con frecuencia, impotentes para dominarla. De ahí la necesidad de un más allá de la justicia del que ya da testimonio el Antiguo Testamento. No desarrollaré el tema de la misericordia divina, que daría lugar a interesantes consideraciones. Me ceñiré a una figura emblemática de una sabiduría capaz de encontrar salidas frente a la violencia. José encarna una nueva actitud en la línea de lo que Dios propone cuando escoge renunciar a la violencia como medio de luchar contra la misma.

La historia de José empieza por una violencia larvada, pero omnipresente, en el clan de Jacob. Herencia de antiguas traiciones por parte de su suegro Labán, de preferencias comprensibles, pero no menos injustas de Jacob y de los celos feroces de sus dos esposas. Al ostentar su preferencia por el más pequeño, Jacob hace violencia a los demás hijos. José, fanfarroneando de sus sueños, adopta un comportamiento que hiera a sus hermanos. Éstos, dejando tomar cuerpo en ellos al odio y la envidia, preparan igualmente la violencia (Gn 37, 1-11), que no tardará en manifestarse. Jacob envía a José donde sus hermanos quienes lo reciben con agresividad. Incluso lo hubieran matado si Rubén no se hubiera interpuesto con intención de salvarlo. Una vez José vendido y conducido a Egipto, lo único que llegará a Jacob será la túnica ensangrentada y la palabra de los hermanos invitándole a reconocerla, una manera de hacer sufrir a su padre, de pagarle con la misma moneda (Gn 37, 11-36). ¿Será posible

salir de esta violencia familiar en la que cada uno de los agresores es al mismo tiempo víctima? En la historia que sigue, José, en el crisol de la prueba y de cierta forma de muerte, se ha convertido en un hombre justo y sabio (Gn 39, 7-20).

Cuando la esposa de su dueño le hostiga con sus intenciones adúlteras, José la rechaza con madurez y gran respeto del prójimo. Decepcionada, la mujer lanza contra él sus acusaciones calumniosas. Él calla. No entra en el juego de la acusación y en esto atestigua su rechazo del mal. Acusar es una manera de añadir mal al mal. El sabio sabe que el malo es un desgraciado. Acusar al violento equivale a no reconocer que se trata de alguien que se siente herido. Por esto el sabio prefiere situarse en su verdad, con la esperanza de que un día esta verdad será reconocida. El silencio de José es el de un justo que prefiere detener el mal en sí, antes que ofrecerle un relevo que lo amplificaría.

Años más tarde, el hambre conduce sus hermanos hasta él en búsqueda de víveres. Fingiéndose extranjero habla con dureza a sus hermanos que no le reconocen ni por su aspecto ni por su voz (Gn 42, 6-8). ¿Qué sucedería si se diera a conocer? Podemos imaginar dos casos. O José toma venganza de sus hermanos; en cuyo caso es injusto y violento porque les carga con la culpa, haciéndose pasar por el inocente que no es. O José perdona, en una actitud sin duda "cristiana", pero desprovista de justicia y sabiduría. Porque si los hermanos se alejaron de él, hasta negarle la condición de hermano, José no puede hacer el camino de acercamiento privándoles de su iniciativa y de su libertad. Decide retomar las cosas donde habían quedado, sin negar la violencia con la que estaban marcadas las relaciones. El camino ciertamente es más largo, pero da tiempo al tiempo. Y es más justo, en cuanto permitirá depurar pacientemente lo que ha causado la desgracia en la familia.

Empieza por colocar a los hermanos en una posición en la que van a experimentar lo que su víctima conoció veinte años antes. Los mete en la cárcel tres días y les deja en la angustia de no saber qué les sucederá. Después los envía a su casa, como hicieron antes: con un hermano menos, y obligándoles a afrontar el dolor y las sospechas de su padre, tanto más que deberán reclamarle a Benjamín. Con esto los hermanos se avienen a reconocer unos a otros la falta que cometieron contra su hermano (Gn 42, 17-24). Si José cree lo que le han dicho de su padre y de su hermano pequeño está claro que Jacob ha puesto sobre Benjamín la predilección que tenía por José. Esta preferencia es la que había desencadenado la envidia de los otros, víctimas a sus ojos de una injusticia. La resistencia que el anciano padre opone a sus hijos para que vuelvan a Egipto muestra que José ha acertado. Es necesario que Jacob renuncie a esta forma de codicia y de violencia para que sean posibles otras relaciones en el seno de la familia (Gn 42, 29-38).

Ante la insistencia de Judá, Jacob deja partir a Benjamín con los otros (Gn 43, 1-8). Después de un primer encuentro tranquilizador (Gn 43, 15-34), José pone en juego una estrategia y Benjamín es acusado de robar su copa. Así lo separa de los demás hermanos, dándoles la posibilidad de deshacerse del segundo hijo de Raquel. Les ofrece la oportunidad de hacer al preferido de su padre lo que le hicieron en otra ocasión sin que, esta vez, tengan que reprocharse nada. Pero los hermanos no abandonan a Benjamín. Vuelven con él delante de José (Gn 44, 1-14), y Judá se ofrece a quedarse como esclavo en vez de su hermano. Está dispuesto a sacrificarse para salvar el amor preferencial de su padre, un amor que en otra ocasión le había alimentado la envidia y el odio hasta el punto de querer matar a su hermano y venderlo efectivamente (Gn 44, 18-34). Viendo que el mal está curado en su raíz, José se da a conocer y les invita a venir a vivir junto a él para gustar el fruto de superar la violencia: la vida (Gn 45, 1-11).

Todavía aquí no podemos hablar de perdón. Los hermanos siguen heridos por la culpa que saldrá a luz a la muerte de Jacob. La figura del padre juega un rol importante en la reconciliación. Envían un mensaje a José, reconocen indirectamente su culpa y la califican de “rebelión”, “ofensa” y “mal”. En nombre de su padre, por dos veces, le piden que les perdone el mal que le hicieron y vienen a postrarse a sus pies para recibir el castigo: la esclavitud. Pero José lo rechaza. No perdonar, dice, sería oponerse a Dios que del mal ha sacado un bien: la victoria de la vida. Así el perdón concedido por la víctima viene a curar las secuelas que la violencia había dejado en sus autores (Gn 50, 15-21).

La actitud de José, en esta historia, permite caer en la cuenta de que la estricta justicia queda, a veces, demasiado corta porque, cuando castiga a un violento, éste no se siente reconocido como víctima, cuando, la mayor parte de las veces, también lo es. La justicia rara vez tiene los medios para modificar las causas profundas de la violencia. En tanto que los substratos no han salido a la luz y se han convertido, subsiste el riesgo de la violencia. Cuando José renuncia a la venganza para detener la espiral del mal, va más allá de la justicia: reconduce a sus hermanos su responsabilidad, mueve a su padre a renunciar a su amor celoso y sobreprotector y a sus hermanos a olvidar sus celos rencorosos. En definitiva hace una obra de reconciliación. Más allá de la justicia la sabiduría triunfa de la violencia y de sus raíces ocultas.

Antes de concluir quisiera evocar brevemente otra figura capital del Antiguo Testamento, relacionada con José. El Siervo del que habla Isaías (Is 52, 13 – 53, 12) En él se desvela con fuerza, más allá de la justicia humana, a veces débil, a veces violenta, una justicia propia de Dios que toca el corazón del violento para transformarlo.

Frente a la violencia injusta, el Siervo escoge resistir “haciendo no-violencia” y rechazando la mentira (Is 53, 8-9). También se calla (Is 53, 7), como si supiera que una acusación sería mentirosa en aquello que cargaría a los agresores, sin duda ellos mismos víctimas de un mal más profundo, más solapado. Piensan sinceramente hacer obra de justicia frente a aquel que contemplan como un pecador, porque su sufrimiento indica que ha sido herido por Dios (Is 53, 3). Ahora bien, si sufre es porque toma el mal sobre él (Is 53, 4-5); y se interpone a favor de los pecadores (Is 53, 12) para contener la progresión del mal (Is 53, 5b-6). Creyéndose justos, los violentos eliminan a un inocente. El silencio del Siervo tiene valor de acción profética.

Se calla hasta la muerte. En su silencio resuena la voz de Adonai que toma su defensa y declara el triunfo de su vida al mismo tiempo que su exaltación (Is 52, 13-15). Los que lo oyen quedan estupefactos (Is 53, 1). Si el Siervo es justo, ellos son violentos ya que lo han despreciado, excluido, aniquilado (Is 53, 5). Y sin embargo, Dios no los acusa ni los condena. Exaltando al inocente denuncia la injusticia de la que ha sido víctima, permitiendo así a los violentos descubrir su ignorante violencia. Si aceptan la ocasión que se les ofrece de renunciar a su violencia y escoger la paz, entonces el mal y la muerte han dejado el sitio al bien y a la vida (Is 53, 10b)

Conclusión

De esta manera en el Antiguo Testamento se han esbozado los caminos para intentar vencer a la violencia, más allá de la justicia, con una justicia más justa y más sabia. No busca actuar sobre la misma violencia. Sino en este lugar del corazón humano susceptible de ceder a los encantos mentirosos de la serpiente cuya lógica es mentira, violencia y muerte. Se trata, en primer lugar, de curar la ceguera interior, que

consiste en no ver la cara escondida de la propia violencia o de la que se hace cómplice. Se trata de aprender a ver estas “dulces” violencias que no tienen los trazos de la violencia declarada, pero que, lenta y ciertamente, desatan un proceso que engendrará, un día u otro, violencias más visibles. Se trata también de ver de qué frustraciones, de qué heridas internas, de qué angustias no confesadas nacen estas violencias ignoradas. Se trata de imitar al Dios que hace alianza con Noé y aprender de él y con él a odiar lo que destruye para arriesgarse a confiar en el ser humano y descubrir caminos de paz con todos los seres de buena voluntad.

Tradujo y condensó: **CARLES PORTABELLA S.J.**