

**CB
76**

**Paul Beauchamp
Denis Vasse**

La violencia en la Biblia



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1992

En la iglesia de Souillac (Lot), a la derecha de la fachada principal, se eleva un curioso entrepaño. El lado izquierdo está ocupado por el sacrificio de Abrahán; en el centro, una cenefa de aves de rapiña y de fieras; finalmente, a la derecha, tres parejas que se abrazan. ¿Qué idea guió al escultor de esta obra misteriosa? Las hipótesis no faltan, pero su ingeniosidad no responde verdaderamente a la pregunta. De todas formas, el artista ha querido asociar el sacrificio (la prohibición), la violencia bestial y el amor (¿o la sexualidad?). Y esta asociación da que pensar....

Guerras, asesinatos, personas sacrificadas: esta violencia que se considera típica del Antiguo Testamento, no está ausente del Nuevo, ni de nuestra actualidad de cada día, como demuestran nuestros periódicos. La Biblia ilumina elocuentemente los caminos de la violencia en Israel, esos caminos que convergen hacia el calvario, desde donde Jesús nos llama a otra violencia: la del amor.

Para este largo recorrido a través de toda la Biblia, tenemos la oportunidad de poder seguir a dos guías experimentados: a un exégeta, el padre Paul BEAUCHAMP, del centro Sèvres (París), y a un psicoanalista, el padre Denis VASSE (de Lyon)¹. Jesuitas los dos, animan juntamente sesiones en que la lectura de la Biblia y el psicoanálisis se interpelan y se iluminan mutuamente. En las primeras páginas se nos presentan las cinco partes de su reflexión común. El lector de los *Cuadernos bíblicos* quizás se sienta sorprendido por la tercera, en la que dialogan nuestros dos autores. Le rogamos que confíe en ellos y que no tenga miedo de dejar por algún tiempo la exégesis tradicional; un mejor conocimiento del hombre no puede menos de fecundar nuestra lectura de la Biblia y comprometernos más en ella. El recorrido que aquí se nos propone no es ni rápido ni tradicional: cuestiona y rectifica nuestras ideas ya hechas. Su lectura paciente nos tiene reservados algunos descubrimientos y logrará desplazar bastantes de las cuestiones habituales.

PH. GRUSON

¹ Para situar la reflexión de D. Vasse, recordemos su primer libro: *Le temps du désir*. Seuil, París 1969, y el más reciente: *L'autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*. Seuil, París 1991.

PRESENTACION

La violencia ocupa un gran espacio en la Biblia. Es un tema inmenso; nos afecta a todos, en cada momento de nuestra historia individual y colectiva. Cuanto más se interesa uno por él, más ve cómo aumenta el número de textos bíblicos que se relacionan con él. Por tanto, había que hacer una selección. Y resultó difícil.

De las cinco partes que comprende este cuaderno, las partes I, II y IV tratan del Antiguo Testamento. En efecto, ésta es la parte de la Biblia donde el lector encuentra más obstáculos en su comprensión, ya que se nos muestra en ella crudamente que la cuestión de la violencia va íntimamente mezclada con la cuestión de Dios. Se verá que, por su parte, el evangelio nos orienta constantemente al conocimiento de nosotros mismos y, por ese motivo, vuelve una y otra vez a recurrir al Antiguo Testamento.

PRIMERA PARTE. *La historia primitiva: las semillas de la violencia.* Nos basamos en las primeras páginas del Génesis (supremacía de Adán creado a imagen de Dios, muerte de Abel, diluvio y ley dada a Noé). La cuestión de la violencia es también la cuestión del comienzo: lo sabemos muy bien desde que oímos a los niños discutir para decidir «¿quién empezó?». Existe un género literario de los comienzos (comienzo del Génesis: comienzo también de la Torá), al que quizás se refiera el salmista cuando dice: «Escucha mi *torá*... Abriré la boca para una *parábola*, publicaré los *enigmas* de antaño» (Sal 78, 1s). El «enigma» nos ha movido a presentar algunas claves, es decir, a mostrar cómo las primeras páginas del Libro tienen la función de iluminar toda la historia de la violencia que va a seguir.

SEGUNDA PARTE. Es menos narrativa, más temática; por eso hemos hablado de una *estructura de la violencia*; una estructura oculta: *la violencia en el corazón*. Hemos tomado como centro el decálogo, que se apoya

en los relatos de la Torá. La hipótesis es que la violencia no puede comprenderse fuera de su relación con el conjunto del decálogo y que la Biblia no la separa de este contexto: lo hemos verificado en varias relecturas del decálogo.

TERCERA PARTE. *Reflexiones entre dos.* Todo este cuaderno en su conjunto, y no solamente esta sección, ha sido hecho por dos lectores de la Biblia, uno exégeta y el otro psicoanalista. Se trataba de mostrar cómo es posible entenderse hablando cada uno un lenguaje distinto. La interdisciplinariedad conduce a superar el nivel puramente técnico para desembocar en el acto de interpretación, finalidad común de la exégesis y del psicoanálisis. Está claro que el problema tratado no tiene que ver solamente con una técnica; de ahí el interés por tener que realizar una confrontación con la locura, esa gran miseria humana tan reveladora para cada uno y tan cercana a la violencia. Y el alcance teológico de la violencia hace indispensable una base antropológica.

CUARTA PARTE. *Las conversiones de la violencia.* Mientras que la primera parte ilumina el Libro a partir del comienzo, ésta muestra cómo la luz eterna del Verbo actuaba ya en la primera alianza y por medio de ella, transformando a las generaciones que precedieron a Jesús. Como no se trata de una evolución continua, hemos querido dar una idea de la multiplicidad de los testimonios a partir de situaciones muy diferentes, más bien que hacer un estudio completo de cada caso: se trata de un dossier inicial puesto a disposición del lector para ayudarle a explorar por sí mismo los textos.

QUINTA PARTE. *El Nuevo Testamento.* Esta sección parte del testimonio del apóstol Pablo: primero de su doctrina, que recoge los esquemas recibidos de las Escri-

turas (sobre todo el de una victoria escatológica), y luego de los principios de conducta que inculca. Viene a continuación la confrontación de Jesús con la ley en su enseñanza más didáctica (el «sermón de la montaña»). Volvemos a encontrarnos en ella con el decálogo como lugar privilegiado e hilo conductor de una enseñanza bíblica sobre la violencia. Finalmente, hablaremos de la manera

de ser del mismo Jesús: el misterio de la violencia se revela en plenitud en la violencia que, ante la presencia de Jesús, se despierta contra él hasta matarlo. Y la cruz revela en plenitud la violencia del amor que dirigía sus acciones y sus palabras, tan alejadas de toda manse- dumbre hipócrita.

I

LA HISTORIA PRIMITIVA

LAS SEMILLAS DE LA VIOLENCIA

La historia de la violencia en la Biblia comienza con Caín y Abel. Este *comienzo* tiene sus consecuencias y tiene un fin. Se detiene en el diluvio, que es algo así como la experiencia primera del *fin* del mundo («fin de toda carne»: Gn 6, 13). Se llega hasta él a través de una genealogía, siguiendo una línea que, de padres a hijos, va desde Caín hasta Lamec. Genealogía de seres humanos, pero también inhumanos: «Si la venganza por Caín es de siete veces, la venganza por Lamec será de setenta veces siete». Lamec, descendiente de Caín, aparece con la generación del diluvio; es también el padre de Noé. Enseñanza fundamental: está inscrito en la naturaleza de la violencia que ésta tenga que multiplicarse; prolifera, se acelera, y su producto es una violencia todavía mayor. Y así hasta el «fin de toda carne».

SIMBOLISMO ANIMAL EN Gn 1-3

La violencia de Caín está representada en lenguaje simbólico. La imagen de lo que es inhumano está sacada —como es lógico— del mundo animal. Dios le dijo a Caín: «El pecado acecha a la puerta; y, aunque viene por ti, puedes dominarlo» (Gn 4, 7: la palabra *rôbès*, «acechar», se aplica sólo a las fieras; y se trata de «dominarlo»).

Esto nos sitúa inmediatamente en todo un circuito de

imágenes simbólicas. Hay un parentesco entre la serpiente que escuchó la primera mujer y la fiera que «acecha» a su hijo Caín. Este parentesco nos sugiere que nos remontemos del homicidio de Caín hasta el pecado de la primera pareja: es ahí donde se oculta el secreto del comienzo de la violencia, como el otro comienzo anterior a Gn 4. Desde una bestia acechante hasta una serpiente. En ambos casos se presenta una alternativa: o escuchar al animal o dominarlo. ¿No es el violento un hombre animalizado? ¿Y no es allí donde se juega el destino, no sólo del individuo, sino de toda sociedad y de toda la humanidad («toda carne»)?

Para comprenderlo, dejémosnos llevar por la manera bíblica de hablar, que es la nuestra. Adán dio nombre a los animales. Al hacerlo así, reconocía que ninguno de ellos podía ser su «compañero» (2, 20). Cuando la violencia alcance su punto culminante, Dios mostrará su voluntad de borrar de la tierra, junto con el hombre, a los animales (6, 7). Entonces Noé, el único justo, mostrará que es el segundo Adán salvando también a los animales en el arca. Imposible no captar la insistencia.

Pero no basta con reconocer esta insistencia. Se sienten la tentación de ver aquí un aspecto infantil del relato, que habría que desechar como arcaico. Y es verdad que todos estos pasajes pertenecen a la capa llamada «yahvista», la más antigua. Resulta entonces interesante pre-

guntarse si la llamada capa «sacerdotal», mucho más reciente y posterior a los grandes profetas, ha mantenido esta insistencia. El Adán que pone en escena el yahvista descubriría que no se le parecía ningún animal. Pues bien, el sacerdotal enseña que el hombre se parece tan sólo a Dios, de quien es imagen. Hay una continuidad en la preocupación de ambos. Pero ¿en qué consiste para el hombre, según esta fuente, el hecho de ser *imagen de Dios*?

No debemos responder a esta pregunta a partir de unos recuerdos o de unas ideas recibidas, sino releer simplemente los versículos de Gn 1, 26-28, teniendo en cuenta su composición:

Hagamos a un hombre a nuestra imagen...
que dominen a LOS ANIMALES.
Varón y hembra los creó.
Y les bendijo Dios y les dijo Dios:
creced,
multiplicaos,
llenad la tierra
y sometedla;
dominad a LOS ANIMALES.

El *designio de Dios se anuncia en términos de «dominación»*, y su ejecución se ve coronada por el anuncio de que este plan ha sido ejecutado: el recuadro nos expresa este mensaje por medio del tema animal.

Interpretémoslo: la verdad de la imagen humana de Dios se basa en la diferencia entre el hombre y los animales. *Cuando el hombre domina a los animales, es imagen de Dios. Recibe el poder para ello gracias a la fuerza eficaz de la bendición, fuerza que reside en el «verbo», en la palabra de Dios. No se trata de una función que pueda compararse con las que se derivan de su anatomía (ver, respirar, reproducirse) y que, por otra parte, comparte con los animales (también ellos, por ejemplo, son «macho y hembra»)*. Recibida por la palabra divina, esta fun-

ción de dominación, que es de un orden distinto, se ejercerá —conviene señalarlo— por la palabra humana: todo el mundo sabe que, para mandar a los animales, hay que hablarles.

Y cuando no domine a los animales, ¿serán quizás ellos los que, por desgracia, dominen al hombre? Dejemos de lado, por un momento, esta cuestión. Y no nos olvidemos de los siguientes versículos: «Mirad, os entrego todas las hierbas... y todos los árboles frutales...: os servirán de alimento. Y a todas las fieras de la tierra... la hierba verde les servirá de alimento» (Gn 1, 29s).

¡Qué laconismo para decir que el hombre *mo matará!* Y tampoco matará el animal. Porque el régimen común al hombre y a sus «súbditos» animales es el vegetariano. Un mensaje tan discreto, es verdad, que de ordinario pasa desapercibido. Sin embargo, tenemos ya la cuestión de la violencia presente desde el primer relato de la creación. Se relaciona con un poder de dominar que se especifica como no violento, por medio de la décima de las palabras *creadoras*, lo cual le confiere la misma solemnidad que a las nueve palabras anteriores.

DE Gn 1 A Gn 9: DOS ETAPAS DE LA VIOLENCIA

La indicación que observamos en Gn 1, 29s es tan breve que resulta normal buscarle una confirmación. Recordemos la relación de Adán con los animales, la relación de Caín con la fiera «que acecha», la relación de Noé con toda la fauna creada, reunida en su arca. Un poco más adelante, Gn 10, 9 nos presenta a Nemrod, un mesopotamio, como el primer guerrero (*gibbôr*) de la historia, simbolizando inmediatamente este hecho por su relación con los animales: «fue, según el Señor, un intrépido cazador». Pero es sobre todo en la continuación del texto sacerdotal donde encontramos la confirmación que buscábamos.

Este texto nos narra, después del diluvio, la inauguración de un nuevo comienzo (Gn 9), calcado sobre el

primero (Gn 1). Sobre el fondo de este calco se destacan con gran relieve los cambios producidos por el régimen posdiluviano. Dios bendice al nuevo Adán (Noé) en unos términos parecidos a los de la bendición del primero: se trata, pues, de un nuevo comienzo. Pero esto solamente en parte, ya que se sigue tratando de dominar a los animales, pero en un espíritu y según una práctica totalmente opuesta: «Todos los animales de la tierra os temerán y respetarán» (Gn 9, 2). Este régimen de violencia se traduce inmediatamente en un régimen alimenticio. Régimen en sentido político y régimen en sentido dietético: los dos se corresponden. Gn 9, 3 encierra una alusión intencional a Gn 1, 29 («os entrego todas las hierbas...; os servirán de alimento»), ya que esta vez Dios le da el animal al hombre para que «os sirva de alimento: os lo entrego lo mismo que los vegetales»; es decir, se lo entrega como una presa. Es comprensible entonces el «temor y el respeto» del animal.

Para compensar, para limitar esta concesión hecha a la violencia —ya que se trata de una concesión—, Dios prohíbe comer de la sangre de los animales que mate el hombre. Es éste el origen de una de las principales leyes alimenticias. Esta prescripción limitativa recuerda inmediatamente el tema de la imagen de Dios: el rito alimenticio recuerda el paraíso perdido de la mansedumbre entre los seres vivos. La mansedumbre se ha convertido, en el nuevo «régimen», en regulación de la fuerza por la fuerza, en equilibrio de las violencias. Sin embargo, la imagen de Dios —y esto es importante— no ha llegado a desaparecer, sino que se mantiene bajo una modalidad degradada. ¿Habrà que decir que Dios se muestra bajo otra imagen, que corresponde a lo que es ahora el hombre? ¿Cómo podría el hombre ver a Dios a no ser a través de lo que él es ahora? Esto puede iluminar muchos aspectos de la Biblia con una luz que ofrece la Biblia misma, desde sus primeras páginas.

¡Cuidado! Por muy degradada y muy borrosa que sea la imagen, el nuevo «régimen» —alimenticio y socio-político— es calificado sin embargo, por primera vez, de *alianza*. Pues bien, esta alianza, la primera de la Biblia, se

establece entre Dios mismo y los hombres y los animales (Gn 9, 9s.16).

De esta manera hemos recorrido, al abrir el «relato de la violencia», dos grandes etapas: 1) la armonía original (Gn 1); 2) el régimen de una ley de hierro que vale para toda la sociedad a partir de Noé, de quien descienden todas las siguientes generaciones. Dada la colocación de estos textos, podría dudarse de si se trata de otras tantas claves para entender toda la historia bíblica; de ahí la necesidad de dar una vuelta hacia atrás, para hacer que resuene todo su sentido. Hagamos una pausa para ponderar estos textos, ya que nos parece que pueden actualizarse sin que pierdan nada de su verdadero sentido.

TESTIMONIOS PARALELOS

Ciertamente, la insistencia en la relación hombre-animal puede resultar sorprendente. Se expresa en unos términos que a primera vista resultan «ingenuos». ¿No evocan al hombre acariciando a un león herbívoro o, en la mitología, a Orfeo seduciendo a las fieras y subyugándolas con la música de su lira? Hay otras imágenes menos irreales: la del encantador de serpientes o la de la ciencia maravillosa del domador. Para ejercer su poder, ¿no es menester que el domador se domine a sí mismo? La diferencia entre el hombre y el animal como clave para reflexionar sobre la violencia nos puede llevar muy lejos. He aquí algunas pistas.

La Biblia

Empecemos por algunos testimonios. Y en primer lugar por los de la Biblia misma.

animales y naciones

La Biblia misma se encarga de leer la relación hombre-animal, interpretada simbólicamente, como una clave para el orden político: plantea la equivalencia animalidad-

armamento y la alternativa armamento-alianza de paz: «Aquel día haré para ellos una alianza con las fieras salvajes, con las aves del cielo y los reptiles de la tierra. Arco y espada y armas romperé en el país, y los haré dormir tranquilos» (Os 2, 20). Se trata de una especie de versión descifrada, en términos prácticos, de la alianza con Noé (Gn 9, 9s): se comenta por medio del paralelismo entre la concordia hombre-animal con el desarme.

idolatría

La interferencia del tema animal con el tema de la imagen de Dios recibe una perfecta ilustración por el hecho de que una de las formas de idolatría más frecuentes es la adoración de la imagen animal: «el becerro de oro». El Deuteronomio subraya este tema desarrollando el decálogo: «No os pervirtáis haciéndoos ídolos o figuras esculpidas: imágenes de varón o hembra, imágenes de animales terrestres, imágenes de aves que vuelan por el cielo, imágenes de reptiles del suelo, imágenes de peces del agua bajo la tierra» (Dt 4, 16ss; cf. Ex 20, 4); «toda clase de reptiles y bichos inmundos» (Ez 8, 10; cf. Rom 1, 23).

el sacrificio

Otro punto estratégico del mismo motivo: en el lugar que ocupaba el sacrificio en el Antiguo Testamento (y en las religiones del mundo) volvemos a encontrarnos con el animal como víctima sustitutiva del hombre. La relación entre la sangre animal y la sangre humana en los dispositivos religiosos resulta central en la cuestión de la violencia.

Después de la Biblia

Escuchemos ahora a otros testigos. En los tiempos posbíblicos, algunos testigos del evangelio que, aunque

no sean exégetas, merecen crédito sin embargo por su comprensión viva de la Biblia, sienten esta relación con el animal. Así, el «poverello» de Asís atrae a los pájaros con su palabra (*Florecillas*, c. 16) y convierte al «feroz lobo de Gubbio»; «te mando—le dice— que ya no hagas daño a los hombres hechos a imagen de Dios», y luego Francisco hace con él un «pacto de paz» mediante unas ceremonias jurídicas (*Florecillas*, c. 21). También san Ignacio de Loyola: «Ver todo el compuesto humano entre animales sin razón» (*Ejercicios*, 1.ª meditación). Y santa Teresa de Jesús, en el *Castillo interior*, muestra al alma imagen de Dios amenazada en quedarse metamorfoseada en otra imagen: «Hay almas tan enfermas... que no hay remedio ni parece que puedan entrar dentro de sí, porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas» (*Moradas del castillo interior. Primeras moradas*, c. 1, 6).

INTERPRETACION: LA IMAGEN DIVINA COMO MANSEDUMBRE, EL IDOLO COMO VIOLENCIA

Estos testimonios nos hacen estar atentos a lo que puede proceder de este motivo en nuestras propias experiencias, a todas esas imágenes conscientes o inconscientes por las que se expresa en nosotros el mundo de la violencia.

El animal no habla. Adán le da un «nombre»: esta es la condición y el fundamento de su poder sobre él. El hombre imagen de Dios es un ser que habla, un «ser-hablante», fórmula que invierte Lacan llamándolo un «hablar-ente», para significar que es el hablar lo que le hace ser y no viceversa («être parlant» – «parlêtre»). En el nivel de la palabra creadora de Dios, el hombre manda «con mansedumbre». Por tanto, la violencia afectará necesariamente al hombre en su palabra, bajo la forma de mutismo, de mentira.

El mundo animal es el mundo de la multiplicidad: «cada uno según su especie», es la fórmula que se repite diez veces en el relato de la creación de Gn 1. Dejadas a su arbitrio, las especies se devoran entre sí, forma primitiva de la violencia. El hombre es el guardián, el pastor de los animales; de este modo, se le ha confiado la paz del mundo. Cuando venga el rey anunciado por Isaías, «habitará el lobo con el cordero..., el novillo y el león pacerán juntos: un muchacho pequeño los pastorea...; el león comerá paja con el buey..., la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente» (Is 11, 6-8). El lugar que ocupa aquí el niño subraya que el instrumento de la supremacía es la mansedumbre.

Volviendo de la imagen a la realidad, recordemos que el animal no es violento, ni cruel. No hay violencia más que desde el momento en que interviene el hombre, ya que la violencia y la crueldad son realidades del *espíritu*. El hombre «proyecta» su violencia en el animal.

El mundo animal, por la multiplicidad que lo constituye y lo divide, simboliza esos aspectos disociados del hombre que pueden llegar a reconciliarse entre sí o, por el contrario, a explotar en conflictos. En efecto, cada animal presenta al hombre un aspecto de su ser: fuerza, belleza, rapidez, solidez, fecundidad... Al querer captarse a sí mismo, el hombre no capta más que lo que es captable: no a sí mismo, sino una parte tan sólo de sí mismo.

La violencia del rechazo de Dios, el miedo de no poder captarse a sí mismo, desembocan en un bloqueo desmesurado, en una fijación en la fuerza, en la fecundidad, en la rapidez, en la inteligencia, en la elegancia, en la masa o en la seguridad, en la vida larga..., pero esta fijación se hace por medio de la exclusión de las otras particularidades. Es decir, por medio de la violencia. Y esta violencia se traduce en hechos: adoración de la inteligencia con desprecio de las otras cualidades, o adoración de la fuerza, etc. Y esto se convierte en violencia del «inteligente», en violencia del «fuerte», o en miedo que cada uno de estos dos siente ante el otro. Desprecio, miedo, recelo, opresión. Otra manera de decir esto: la idolatría es el olvido del NO («no es una ayuda semejan-

te»), que había dicho Adán a cada una de las formas animales, al darle un nombre. «(Aarón) hizo trabajar el oro a cincel y fabricó un novillo de fundición. Después les dijo: 'Este es tu Dios'» (Ex 32, 4). Violencia inaudita, contra sí mismo, dar a lo que está por debajo del hombre el nombre de lo que supera infinitamente al hombre. Esta violencia es el reflujo (visible) de la violencia (oculta a nosotros mismos) en el rechazo de Dios. Decir que el hombre está hecho a imagen de Dios cuando manda a los animales es trazar con una precisión dramática su colocación en un peligroso equilibrio difícil de mantener entre la divinidad y la animalidad.

De ahí el vértigo que se expresa en el Sal 8:

«Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que has creado,
¿qué es el hombre...?
Le hiciste poco menos que un dios,
lo coronaste de gloria y dignidad...
todo lo sometiste bajo sus pies.»

Pero, ¿qué es ese *todo* dominado por el hombre? Para este salmo, es *exclusivamente* el mundo animal. A veces se habla de «verticalidad» de la relación del hombre con Dios según la Biblia. Pero no olvidemos que la línea vertical desciende también más abajo, hasta el fondo.

En la imagen de Dios, la violencia humana

Los primeros capítulos del Génesis son una clave para la historia que se contará a continuación. La eficacia de esta clave para abrir la continuación del relato es inagotable. Intentemos dar una idea de la misma. En el orden jerárquico, ponemos al frente la bendición divina en su versión después del diluvio: «Creced, multiplicaos y llenad la tierra. Todos los animales de la tierra os temerán y respetarán» (Gn 9, 1s).

El hombre seguirá siendo imagen de Dios, incluso cuando se le autorice a matar, derramando la sangre de

los animales o haciéndose temer por ellos, lo cual se pone expresamente en conexión con las relaciones del hombre con el hombre (9, 6). En este cambio de registro de lo que se sigue llamando una bendición, en esa distancia declarada que se abre dentro de la noción de imagen, se proyecta una luz sobre el futuro de la historia bíblica y humana.

Por esta reinterpretación atrevida que se debe a la capa más reciente del Pentateuco, nos vemos invitados a proyectar los términos de esta bendición y sus circunstancias posdiluvianas sobre lo que nos choca de esa violencia en la historia bíblica: «Os temerán y os respetarán...»: estas palabras no hacen más que inaugurar una larga serie de mandatos, impuestos por ese mismo Dios.

Veremos varias veces cómo su palabra desencadena guerras y ordena exterminios: «Tus enemigos serán mis enemigos y tus adversarios serán mis adversarios» (Ex 23, 22); «pero en las ciudades de estos pueblos cuya tierra te entrega el Señor, tu Dios, en heredad no dejarás un alma viviente» (Dt 20, 16).

Ese mismo Dios castiga a los que sólo obedecen sus órdenes a medias, al no ejecutar el anatema (*hérêm*). Había exigido la destrucción de Amalec, desde su rey hasta sus niños de pecho y sus ganados (1 Sm 5, 3). Y como Saúl respetara la vida del rey y del ganado, se vio rechazado y se enteró de ello por la revelación que Dios concedió a Samuel. Este último mató a Agag por orden del Señor diciéndole: «Tu espada dejó a muchas madres sin hijos; entre todas quedará sin hijos tu madre» (1 Sm 15, 33).

Más tarde, el pueblo de los gabaonitas obtuvo el derecho de empalar a siete de los hijos de Saúl para compensarse de una deuda de sangre: «Que nos entreguen siete de sus hijos y los colgaremos en honor del Señor... Los colgaron en el monte ante el Señor» (2 Sm 21, 6.9); se lo había concedido David: «de modo que bendigáis la heredad del Señor» (v. 3). Hay algunos matices entre estos relatos y sería demasiado largo señalarlos en particular: así, este último ejemplo no legitima el acto de represalias apoyándose en la ley de Moisés, que por el contrario es la

que se supone que regula el desarrollo de las guerras de conquista (véase más abajo). Se trata más bien de un antiguo derecho clánico, puesto secundariamente bajo la protección de YHWH. En otro lugar, el comportamiento de Eliseo que maldice «en nombre de YHWH» a los chiquillos que se burlaban de él no tiene nada de legal... y no se le condena. Cuando cuarenta y dos de aquellos niños fueron despedazados por las dos osas que salieron de la espesura, esto se atribuye a la eficacia de esta maldición (2 Re 2, 23s).

En todos estos hechos se da ciertamente una opacidad que nuestros buenos sentimientos no son capaces de traspasar. Nos resistimos a leer en ellos nuestra propia historia, que sería sin embargo el mejor camino para comprender toda su riqueza. Una riqueza que se puede decir en dos tiempos:

1. Dios no se presenta ni se puede presentar al hombre más que a través de lo que el hombre es en realidad.

2. Por este camino, Dios se muestra al hombre de verdad. Esto se constata cuando verificamos que a este precio es como lo transforma.

El hombre, a través de ese cristal que son sus propias lentes, ve a un Dios violento. Esto no quiere decir que no vea a Dios. En efecto, Dios no se hurta a esa mirada deformada. Dios acepta pasar por esa visión. Pero es para transformar lo que está deformado. Para transformar esa violencia y convertirla. Esto se produce en la historia, no por efecto de una simple decisión humana. En la vida o en la Biblia llamamos muchas veces violencia a lo que no es más que la revelación de nuestra propia violencia.

La violencia «esencial»

Para examinar más de cerca el problema, hemos de distinguir sin duda entre dos tipos de violencia. Cada vez que se presenta un comportamiento violento del hombre como objeto de una exigencia divina, o cada vez que se

refiere como una buena acción, hemos de pensar en la clave que se nos da en Gn 9: el hombre se había hecho violento y Dios le dio, mediante su nueva versión de su bendición (que inaugura una fase diferente en la historia), un nuevo estatuto de dureza, pero lo hace limitando su violencia. Así, Israel tendrá que exterminar, no a todos los vivientes, sino sólo a los varones (Dt 20, 13) si ha habido guerra, y a todos los vivientes sin excepción si se trata de pueblos autóctonos. Destruirá además sus ciudades, pero sin apropiarse de sus tesoros: «Cuidado, no se os vayan los ojos y cojáis algo de lo consagrado al exterminio» (Jos 6, 18). Y se respetará la alianza pactada con una de las familias de la ciudad (v. 17.25).

Por muy compleja que sea la historia de estos textos, no siempre coherentes entre sí, podemos leer en ellos la voluntad de contrarrestar, mediante la ley, una violencia a la que, por otra parte, se concede curso libre. A través y más allá de esta contradicción, que ciertamente no carece de violencia, se percibe la voluntad de conjurar una amenaza de una naturaleza muy distinta. Consiste no ya en alguna que otra acción violenta, sino en la violencia esencial, que debe comprenderse como la *ausencia de toda ley*. Se trataría entonces, muy en concreto, de esa violencia que había sido la causa del diluvio: «La tierra estaba corrompida ante Dios y llena de crímenes» (Gn 6, 11).

Semejante violencia se describe por medio del desencadenamiento del caos primitivo (*Tehôm, tohû wabohû*) de Gn 1, 2, anterior a la intervención divina. El caos vuelve a reinar en la tierra que la palabra había ido diferenciando. A este caos primitivo, el Apocalipsis le da un nombre: *la bestia*. Esta bestia no es de las que desfilaron ante Adán. Ella no lleva un «nombre» que el hombre le pueda dar. Mezcla en medio de la confusión a todas las especies. A esa violencia se la puede llamar *lo monstruoso*, lo «sin nombre».

Desde el punto de vista del desarrollo del relato bíblico, la cuestión que se plantea desde los orígenes y por ellos mismos es la siguiente: la ley, la violencia contra-

rrestando a la violencia, ¿tendrá la capacidad de vencer a lo monstruoso, a la bestia? Esta cuestión anima el relato que va a proseguir; mantiene al lector en suspenso. Reconocer la dimensión de lo monstruoso es también abrirse a la dimensión de lo divino, de la imagen de Dios. Y al revés, desconocer esta dimensión es correr el riesgo de encerrarse en unas interpretaciones que, por muy religiosas que sean, no tendrán más que la apariencia de la racionalidad, de la seguridad, de la paz. Se las podrá llamar «imaginarias»: «Pretenden curar por encima la fractura de mi pueblo, diciendo: ¡Paz! ¡Paz! Pero no hay paz» (Jr 6, 14).

ALGUNAS CLAVES PARA LA HISTORIA POSTERIOR

Hay otros elementos que recogen el tema de la violencia en un lenguaje bastante distinto, es decir, menos explícito porque proviene de tradiciones más antiguas. Se encuentran a veces recogidos en la tradición «sacerdotal». Por ejemplo:

– La idea de un dominio del hombre sobre la mujer (Gn 3, 16b) no aparece antes del pecado de la primera pareja: es fruto de ese pecado. La idea de una descendencia de la serpiente inspirará otros textos tardíos (3, 15; Ap 12, 9; 20, 2s; cf. Jn 8, 44). La sustitución de un vestido vegetal por otro hecho de cuero supone una relación violenta con el animal: lo interesante es que Dios es el que tiene la iniciativa de ello (Gn 3, 21).

– También es Dios el que pone sobre Caín la señal misteriosa, un mensaje disuasivo, destinado (según el contexto) a desanimar a los agresores por miedo al castigo divino (4, 15). De esta manera se limitará el derramamiento de sangre, aunque sea por el miedo. La tradición no tratará a Caín, ni a sus descendientes los quenitas, como simples criminales (cf. 1 Sm 15, 4-6).

Podría darse cierto parentesco entre «la marca del Señor a Caín, para que si alguien tropezase con él, no lo matara» (Gn 4, 15) y la imagen de Dios en su segunda

versión, la de Gn 9, 6, en donde vuelve a aparecer el tema en un contexto de disuasión.

– Una de las repeticiones más importantes es la del antiguo mito evocado en Gn 6: al juntarse los «hijos de Dios» con las «hijas de los hombres», engendraron a los «caídos» (del cielo) o *nefilim*, llamados también los «valientes» o *gibbórim* (término guerrero), así como «hombres famosos» (lit.: «hombres del nombre» = personajes renombrados). Esto no se le podía escapar a la tradición sacerdotal, que en Gn 1 subraya tan expresamente la *diferenciación de las especies*. Por eso mismo enlaza enseguida con lo siguiente asociando la perversión (o sea, la confusión de lo diferenciado) a la violencia: «La tierra estaba corrompida ante Dios y llena de crímenes. Dios vio la tierra corrompida, porque todos los vivientes se habían corrompido en su proceder» (Gn 6, 11s).

La posteridad de esos *nefilim*, bajo la forma de gigantes prehistóricos, jugará un papel estratégico en la historia de Israel. Es ella la que constituye el antemural de la tierra prometida o la primera que ocupó su suelo. Tienen una talla enorme. Nm 13, 33 relaciona con los *nefilim* a los *anaqim*, cuyo nombre aparece en los relatos de la conquista: Dt 1, 28; 2, 10s.21; 9, 2; Jos 11, 21; 14, 15; 21, 11; cf. Gn 14, 5a. Vale la pena observar que si la guerra de conquista emprendida para entrar en la tierra prometida es sin duda violenta, se emprende sin embargo contra esos gigantes, pintados como los representantes simbólicos de una violencia desmesurada.

– Donde la tradición sacerdotal (Gn 9) introdujo el derecho a derramar (no a consumir) sangre, la tradición anterior había hecho ya suceder al diluvio el relato tan pintoresco del *sacrificio* sangriento ofrecido por Noé y de la complacencia que en ello encontró la divinidad (8, 21). Esto coincide con la alianza (sin nombrarla) establecida por Dios con el cosmos. El autor sacerdotal, por su parte, *insistirá en la sangre, pero callando sobre el sacrificio*, esperando a la legislación mosaica.

– La alianza que inaugura el régimen después del diluvio va seguida, en la tradición más antigua (Gn 9,

18-28), de la maldición de Canaán por parte de Noé. Precede a la bendición de Sem. Vemos entonces evolucionar el tema de la dominación en varios tiempos:

dominación mansa del hombre sobre el animal (Gn 1)
dominación <i>violenta</i> del hombre sobre el animal (Gn 9, 2)
dominación <i>violenta</i> del hombre sobre el HOMBRE (Gn 9, 25ss).

Es ésta la manera, propia de este género de literatura, de calificar de inhumano (= animal) un estatuto. Esto inaugura (pero estaba ya presente en Gn 3, 16b) una serie de bendiciones dotadas de una promesa de supremacía, más o menos severa: Gn 14, 20; 22, 17 para Abrahán; 24, 60 para Rebeca; 27, 29.37 para Jacob. Y en favor de todo el pueblo: Lv 26, 6-8; cf. v. 17.22; Dt 11, 25s; 28, 3-7.

– Una antigua tradición ha retenido que «hubo un tiempo en que la tierra estuvo dividida» (Gn 10, 25). La relectura sacerdotal lo enmarca en una «tabla de los pueblos», «cada uno con tierra y lengua propias, por familias y pueblos» (Gn 10, 5; cf. 10, 20.31).

El lector se acuerda entonces de Gn 1, donde tanto los vegetales como los animales estaban distribuidos «según su especie», mientras que el hombre no era tratado como una «especie». A fortiori, se evitaba tratar a las razas humanas como «especies». Sin modificar ciertamente la posición de Gn 1, el texto (sobre todo cuando se le sitúa en su contexto) deja asomar la posibilidad de que esta diferenciación de la humanidad degenerare en hostilidad y que las naciones (las razas, las lenguas) se traten entre sí como lo hacen unas con otras las especies animales. Se trataría entonces no ya solamente de cada hombre, sino de la humanidad como imagen de Dios o, por el contrario, como negación de esa imagen. De este

modo —en el momento en que va a ser llamado Abrahán— quedan asentados los fundamentos de la historia venidera.

En conclusión, antes de que pueda hablarse de la «no violencia», es la violencia la que se nos presenta como una *no-mansedumbre*. En efecto, en la serie narrativa viene primero la mansedumbre: se le da al hombre como una misión, con la eficacia de la bendición creadora en

Gn 1. Esa mansedumbre fracasa por la violencia, pero no para siempre, dado que la cabeza de la serpiente puede ser aplastada por la descendencia de la mujer, una descendencia que es herida en el talón. Después de que la violencia se ha presentado como no-mansedumbre, es ilusoria toda mansedumbre, ya que sobre ella se ha puesto la marca de la violencia. La mansedumbre se irá abriendo camino a través de la violencia, pero nunca fuera de ella.

II

LA VIOLENCIA EN EL CORAZON

ESTRUCTURA DE LA VIOLENCIA

Empecemos diciendo lo que entendemos por «estructura», luego mostraremos una aplicación de la misma y finalmente señalaremos la utilidad de esta noción.

1. Por estructura entendemos: a) un centro oculto que supera los elementos visibles (ese centro es aquí la idolatría); b) una colección de elementos que dependen unos de otros; c) el carácter «cerrado», es decir, limitado o circunscrito a esa colección (el decálogo es un caso excelente).

2. Aplicación: no se puede comprender de veras la violencia más que en relación con el conjunto del decálogo. Ejemplo: Sant 2, 10s pone la misma regla cuando escribe: «Quien observa entera esa ley, pero falla *en un solo punto*, tiene que responder de la *totalidad*. Un ejemplo: el mismo que dijo 'no cometas adulterio' dijo también 'no mates'. Si tú no cometes adulterio, pero matas, eres ya transgresor de esa ley».

Si Santiago hubiese querido poner en primer plano la violencia («el que dijo 'no mates'»), debería haber invertido la frase y añadir el elemento «no cometerás adulterio». Nuestro lenguaje tiene en cuenta, a su manera, una pluralidad de niveles y de elementos interdependientes: el violento derrama la sangre, pero hay otras violencias: hablamos de que se «viola» una ley; el «violador» es un «violento».

3. En el decálogo, la verdad del hombre se define en

tres ejes: *vida-muerte* (asesinato), *hombre-mujer-hijo* (respeto a los padres / incesto-adulterio), *verdad-mentira* (falso testimonio). Ese triángulo (sangre, sexo, palabra) puede hacerse más complejo. Pero ayuda a captar ya un punto esencial: encontrar la unidad de la ley y volver a ella sin cesar es *la condición para evitar el moralismo*, que se caracteriza siempre por ser una «sectorización» de las transgresiones. Se ha visto, por ejemplo, la «sectorización» del sexo, que dejaba en el olvido su interdependencia de los otros terrenos de la vida moral.

Así, pues, trataremos de la violencia a partir de su «corazón», o centro, que es la idolatría. Luego esbozaremos algunos ejemplos de actuación de la violencia a través de unos cuantos textos bíblicos escogidos.

VIOLENCIA, IDOLO, SACRIFICIO

La relación de la idolatría con la violencia no debe buscarse muy lejos: el objeto típico de la idolatría es el «becerro de oro». Imagen animal y símbolo de la potencia vital no dominada por el hombre-imagen-de-Dios, ese «becerro» es en realidad el toro joven. Imagen muy clara de la violencia, simboliza por su sexo la fuerza masculina de la reproducción y por sus cuernos la fuerza en el combate. El toro joven es el animal de Baal, dios cananeo (conocido sobre todo por los textos ugaríticos de Ras

Shamra); va asociado al trueno, que es a la vez fecundante y terrible.

El episodio del becerro de oro al pie del Sinaí (Ex 32) se inspira en parte en las prácticas de Jeroboán, primer rey del Norte, que hizo dos becerros de oro para cada una de las extremidades de su territorio (1 Re 12, 28). En la interpretación de la historia del reino del Norte, que se da como normativa y que hace que todo se remonte a los pecados cometidos por los reyes, la catástrofe final se explica por la repetición del «pecado de Jeroboán» de siglo en siglo (cf. 2 Re 10, 29; 17, 22).

Existe otra razón (y de las más visibles) para subrayar el vínculo entre el ídolo y la violencia: que con mucha frecuencia se la pone en relación con el tema del sacrificio sangriento. Antes de decir unas palabras sobre ello, reconocemos que esto tiene que ver con la cuestión del sacrificio en el Antiguo Testamento, una cuestión que sigue siendo todavía demasiado embrollada desde un punto de vista teológico.

Por un lado, es bien sabido que la legislación del templo impone sacrificios sangrientos, solemnes, numerosos y casi continuos, ofrecidos al Dios de Israel. Pero por otro lado, también se sabe que en un determinado momento una tradición profética ha tomado sus distancias (es lo menos que puede decirse) respecto a los sacrificios sangrientos. Se observan entonces dos fenómenos correlativos: el culto al verdadero Dios se disocia del sacrificio sangriento, al mismo tiempo que el culto a los ídolos se ve fuertemente asociado a esos mismos sacrificios.

Oseas, por ejemplo, anuncia que Israel, para purificarse, tendrá que quedarse largo tiempo «sin sacrificio» (Os 3, 4); pero resume así los pecados de Israel: «Se alejaban de mí: ofrecían sacrificios a los baales y quemaban ofrendas a los ídolos» (11, 2). «Y ahora continúan pecando: se funden imágenes...; en su honor inmolan corderos, les dan a beber sangre de novillos» (13, 2).

Hay algo que llama la atención: que en los reproches de este tipo YHWH no dice a su pueblo: «¡Es a mí a quien deberíais sacrificar, y no a los ídolos!». Vemos que se

crea una asociación entre «ídolo» y «sacrificio». Ahora bien, ¿cómo no ver en el sacrificio sangriento un muestrario de violencia, en medio mismo de la religión? No nos sorprenderá ya entonces observar que la disociación entre el propio YHWH y las divinidades menos específicamente israelitas se haya ido realizando a través de muchos años.

No se puede echar una ojeada histórica sobre la antigua religión de Israel sin repasar algunos textos como Jue 17-18, en donde se ponen de manifiesto ciertas realidades que la mayor parte de los otros documentos parecen ignorar: es el relato de la fundación, muy arcaico, del santuario de Dan a partir de un viejo «ídolo»: una mujer había consagrado a YHWH cierta cantidad de dinero para fabricarlo (Jue 17, 3). Durante largos períodos no había parecido escandaloso representar a YHWH por medio de «imágenes talladas». De la de Jue 17-18 no sabemos qué forma tenía, pero es muy probable que fuera la de un «becerro» o un novillo.

La inmolación del hijo

Una de las formas más violentas del sacrificio es ciertamente la de los niños, en especial la del hijo mayor, bastante corriente en los ambientes cananeos. Puede relacionarse con ciertos momentos excepcionales. Desesperado de poder resistir un asedio, el rey de Moab «cogió a su hijo primogénito, el que debía sucederle en el trono, y lo ofreció en holocausto sobre la muralla» (2 Re 3, 27).

Hemos de constatar que, sobre este punto concreto, se dieron algunos hechos confusos entre lo que exigían los ídolos y lo que exigía YHWH, unos hechos que sin duda no fueron aislados. La historia tan conocida de Jefté (Jue 11), obligado a inmolar a su hija por haber hecho el voto imprudente de ofrecer a YHWH a la primera persona que saliera a su encuentro si obtenía la victoria, podría muy bien disimular otra versión, en la que su propia hija sería el objeto del voto.

Están bien atestiguados los sacrificios del primogénito

para la fundación de una ciudad. Conocemos incluso un caso en Israel, a propósito de una maldición: Si algún día alguien quisiera reconstruir la ciudad de Jericó contra la voluntad de YHWH, «la vida del primogénito le cuesten los cimientos y la vida del benjamín las puertas» (Jos 6, 26; cf. 1 Re 16, 34).

Muy específicos y confirmados por la arqueología, sobre todo entre los semitas de Cartago, eran los sacrificios de niños ofrecidos al dios Moloc. Relacionada o no con este dios, la práctica de «hacer pasar por el fuego» a los niños se denuncia como una práctica que conoció en Israel algunos periodos de estabilidad. En el reino del Norte, la recriminación de 2 Re 17 cita a Adramélec y a Anamélec (v. 31: nombres derivados de «Moloc») como las divinidades destinatarias de estas ofrendas hechas por los habitantes de Sefarvaín, una población autóctona, pero el v. 17, sin mencionar a ningún dios en particular, extiende la acusación a toda la población. El mismo pecado se le imputa incluso a Jerusalén: dos reyes de esta ciudad, Acaz (el destinatario de la profecía de Isaías sobre el Enmanuel) y Manasés sacrificaron así a sus propios hijos (2 Re 16, 3; 21, 6).

La mirada de Ezequiel

Ezequiel (como siempre) va mucho más lejos: la idolatría de Jerusalén en general es inseparable a sus ojos del sacrificio de los primogénitos: «Cogiste a tus hijos y a tus hijas, los que diste a luz para mí, y se los inmolaste... No bastándote tus fornicaciones, degollaste a mis hijos pasándolos por el fuego en su honor» (Ez 16, 20s). Esta recriminación tan impresionante, escrita durante el destierro, confirma de la manera más precisa dos datos: 1) semejante práctica se remonta a los orígenes propiamente cananeos de Jerusalén (16, 3.44s); 2) la Jerusalén del tiempo de la monarquía no ha logrado desprenderse por completo de estos orígenes.

En otro pasaje, Ezequiel pone de relieve (¡y de qué manera!) la confusión resultante entre este tipo de sacrificios y el culto a YHWH: «Se les han ido los ojos tras los

ídolos de sus padres. ¿Acaso les di yo preceptos no buenos, mandamientos que no les darían la vida? ¿Los contaminé con las ofrendas que hacían inmolando a sus primogénitos? ¿Los horroricé para que así supieran que yo soy YHWH?» (Ez 20, 24-26).

Aun teniendo en cuenta la forma hiperbólica con que siempre se expresa el profeta Ezequiel, el historiador no puede menos de ver aquí confirmado lo que ya había podido presentir. Aunque el autor bíblico prefiere no precisar a quién habían ofrecido los reyes Acaz y Manasés el sacrificio de sus hijos, semejantes ritos fueron cumplidos varias veces por unos hombres que creían estar obedeciendo a YHWH.

«La obediencia es preferible al sacrificio»

En un registro discreto y que sigue siendo psicológico, Miqueas pone en escena a un fiel israelita que, aplastado por el peso de sus culpas, dialoga con YHWH: «¿Le ofreceré (a YHWH) mi primogénito por mi culpa o el fruto de mi vientre por mi pecado?» (Miq 6, 7).

Dos reflexiones y dos teologías diferentes. Miqueas, iluminándola desde dentro, critica una disposición del corazón. Ezequiel lee allí un acto bárbaro, como una aberración imputable a la voluntad de YHWH de extraviar a los grandes pecadores. Hay otros casos de semejante imputación en la Biblia (el faraón: Ex 4, 21, etc.; véase sobre todo Rom 1, 24.26.28). Y ya habíamos visto una imputación por el estilo (aunque menos desconcertante, ya que Ezequiel es realmente único) que hacía ratificar por Dios la incapacidad del hombre después del diluvio para no derramar sangre.

Pues bien, todo esto ilumina, sobre todo (pero no solamente) por contraste, la gran originalidad del relato de la «ligadura» de Isaac: «Coge a tu hijo único, a tu querido Isaac, vete al país de Moria y ofrécemelo allí en sacrificio» (Gn 22, 2).

Hay una analogía, ya que Dios se hace presente en el origen de la misma acción; y hay un contraste, no sólo porque la interrumpe en el último momento y acaba re-

chazándola, sino porque interpreta por medio de una intención de salvación la parte que Dios había ocupado en todo aquello. El sentido del episodio no es solamente que Dios no quiere o ha dejado ya de querer estos ritos sangrientos, sino que, cuando el hombre los quería, Dios estaba presente en aquella voluntad: de lo contrario, ¿cómo la habría transformado?

Así, en este mismo episodio, la violencia es asumida y queda convertida a la vez, no sin quedar significada a lo largo del tiempo por el sacrificio del carnero. Asistimos, pues, a la fase de claroscuro en la que, a los ojos de Abrahán, Dios no se distingue por completo del ídolo; pero ese claroscuro no es tiniebla absoluta, ya que la palabra misma de Dios vino por algún tiempo su modalidad. Pero es fácil de comprender que la Biblia haya presentado versiones diferentes de un estado tan misterioso.

Es interesante releer sobre este fondo la crítica que formularon sobre todo los profetas de ciertas formas de culto. Afecta no sólo a los sacrificios sangrientos, sino a toda una serie de prácticas emparentadas con él, como por ejemplo las mutilaciones y hasta a veces el ayuno. Lo mismo que el ídolo evoca con frecuencia, como hemos visto, la violencia «sacrificial», también estas prácticas van destinadas a YHWH, pero él declina ese honor.

Los sacrificios en los que YHWH no reconoce lo que había pedido se describen con frecuencia como *satisfacción de sí mismo*. Nos interesan en cuanto que son denunciados como una *violencia ejercida contra uno mismo*. En esta serie de textos, las prestaciones que el hombre se impone a sí mismo se designan por el adjetivo posesivo:

vuestros sacrificios..., *vuestras neomenias* (Is 1, 11.14);

vuestras víctimas..., *vuestros diezmos* (Am 4, 4);

vuestras fiestas..., *vuestras solemnidades* (Am 5, 21).

Este posesivo se ha comentado varias veces y siempre en el mismo sentido. Se constituyó en un momento dado como una doctrina: «¿Quién os ha pedido esto?»

(Is 1, 12); «Les gustan los sacrificios; ¡que sacrifiquen!» (Os 8, 13); «Ofreced..., porque eso es lo que os gusta» (Am 4, 5); «La obediencia es preferible al sacrificio» (1 Sm 15, 22). Todo esto hace eco a la idea que recogerá el evangelio: «Quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6, 6). La insistencia final en el conocimiento de YHWH es una indicación preciosa: creer que YHWH quiere esto es no acabar de distinguirlo de los dioses paganos, de los ídolos.

Concluamos este conjunto de observaciones:

La Biblia nos ayuda a comprender la violencia. Comprender quiere decir discernir una estructura. Esta estructura de la violencia se compone de tres elementos distintos e inseparables:

– violencia *contra sí mismo* (prácticas anteriormente descritas, formas diversas de odio contra uno mismo) o contra un sustituto (sacrificio del hijo);

– violencia *contra otro*;

– error sobre Dios, más o menos confundido con el ídolo. Este elemento no es adicional. Quizás fuera más exacto hablar de una *violencia contra Dios*, que consiste en imputarle nuestra propia violencia, bien para rechazarle, bien para obedecerle después de haberlo hecho tal como a nosotros nos gusta.

Construcción por nosotros mismos, fuera de nosotros mismos, de un enemigo de nosotros mismos: eso es la idolatría. Punto central que se escapa de toda mirada, la idolatría es el ojo del huracán de la violencia, el embudo por donde desaparece en la nada. El hombre que tiene el fundamento de su verdad en otro distinto no puede escaparse de él más que transformando esta diferencia que le hace vivir en un corte dentro de sí mismo, que le hace morir. Esta implosión, esencia de la idolatría, es la fuente de toda violencia.

LA «LEY DE SANTIDAD»

El cuadro adjunto presenta de forma abreviada y esquemática los tres capítulos principales de la ley de santidad (Lv 17-26). Este texto se benefició de todas las trans-

formaciones espirituales producidas por el destierro, período en que se compusieron sus principales elementos, aunque aunque también otras partes más arcaicas.

¿Por qué este texto? Veamos tres razones.

1. No sería un buen método para estudiar la «violencia» (o cualquier otro tema) limitarse a citar simplemente los versículos bíblicos en que se habla de ella.

2. *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*: este precepto está contenido en la ley de santidad. Es verdad que oímos muchos discursos sobre el amor que muestran un conocimiento muy superficial de su contrario, lo cual los hace tan insistentes y repetitivos como ineficaces. No es ésa la manera bíblica de proceder. En este texto del Antiguo Testamento sobre la ley del amor hay mucho que descubrir sobre la violencia. Aquí basta con señalar que, después de haber detallado las diversas formas de perjudicar o de odiar al otro, es cuando el texto llega al *Amarás*.

3. El libro del Levítico está muy cerca de la llamada fuente sacerdotal, la que nos habla de la imagen de Dios y de la mansedumbre con todos los seres vivos (Gn 1), la que formula —para templar la autorización de derramar sangre tras el diluvio— la prohibición de consumirla con la carne (Gn 9). En el c. 17, que es la introducción de toda la ley de santidad, precisamente antes del texto que hemos destacado (Lv 17, 12-14), se recuerda de nuevo solemnemente la prohibición de consumir la sangre.

Otra pregunta: ¿cómo utilizar este cuadro?

Si estos tres capítulos están poco explotados en la catequesis y en las homilías, a pesar de que contienen el «gran mandamiento», «parecido al primero», es porque resultan desconcertantes. Se encuentran en él mezcladas unas leyes más elementales que las del decálogo (contra el incesto con los parientes más cercanos) con preceptos puramente rituales y de costumbres, tabúes alimenticios o de vestido (algunos nos chocan actualmente, como la «impureza» de la mujer durante sus reglas: 18, 19). En este conjunto es donde brilla el «gran mandamiento» y otros de la misma naturaleza.

Sin más intención que la de hacer la lectura provechosa, el cuadro presenta un resumen en tres capítulos. No se trata de hacer visibles las etapas de la redacción ni tampoco de destacar los procedimientos de la composición. El cuadro permite percibir mejor un mensaje, escogiendo algunos temas por el criterio de su *masa*, de su *repetición* y de su *coherencia*. Una vez percibida esta coherencia, se invita al lector a experimentar el mismo texto bíblico: podrá entonces reconciliarse con su aspecto apretado y con sus detalles extraños. El texto revela la estructura de una cultura que tiene su propia consistencia, que puede reconocerse en otras partes de la Biblia (tradicción sacerdotal, Ezequiel).

Ya de entrada, en el c. 17, nos pone alerta el gran espacio que se concede a ese signo visible de la violencia que es la sangre y el recuerdo de Gn 9, 1-5. Es que se trata a la vez de la violencia y de su presentación simbólica, a nivel de los ritos. Encontramos aquí la «clave» (en el sentido musical de la palabra) de todo el conjunto: todo se inscribe en el registro corporal. El cuerpo individual y el cuerpo social: la misma sociedad rechaza los mismos alimentos, excluye juntamente ciertas maneras de vestirse o de cortarse los cabellos y la barba (19, 27). Aprendemos entonces que lo contrario de la violencia no es inmediatamente el amor, a pesar de que se le sitúa en un buen lugar; pero lo que figura en primer plano es el *respeto*.

Es verdad que el rito tiene sus inconvenientes y sus perversiones, pero si hay alguna participación en los mismos signos y en los mismos símbolos, el remedio a la violencia se buscará solamente en el pensamiento y en la voluntad: actuará poco. La presencia en un mundo simbólico común, en una cultura, permite además evitar el moralismo y superarlo. Esta superación es precisamente la que se expresa en el término *santo*, una de las palabras principales del texto. Esto quiere decir que se trata de algo distinto de la «virtud». Observemos también el aire casi litúrgico del texto, debido a las repeticiones de la fórmula «Yo soy YHWH» (muy frecuente). Aceptar escucharle es oponerse ya a la idolatría. El respeto al cuerpo y el respeto al nombre de Dios son una sola cosa.

LEY DE SANTIDAD

Lv 18

No obréis como en Canaán,
no obréis como Egipto.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

(doce casos de incesto)

**NO SACRIFICARAS NIÑOS
A MOLOC...**

Si no, la misma tierra que vomitó a
los cananeos, os vomitará a vosotros
también

Lv 19

**SED SANTOS
PORQUE YO, YHWH
VUESTRO DIOS,
SOY SANTO**

**HONRAR MADRE Y PADRE,
GUARDAR MIS SABADOS,
NO IDOLOS**

Cuidar del pobre y del extranjero
No lo explotarás
No lo despojarás
No maldecirás a un mudo
No serás parcial con el pobre
No serás parcial con el rico
No difamarás
No harás derramar sangre
No odiarás
(No andarás con cuentos)
No te vengarás
No tendrás rencor

**AMARAS A TU PROJIMO
COMO A TI MISMO**

(Preceptos diversos, rituales)

**AL EXTRANJERO
RESIDENTE... LO
AMARAS COMO A
TI MISMO**

Lv 20

**NO SACRIFICARAS NIÑOS
A MOLOC**

**QUIEN MALDIGA A SU PADRE Y
A SU MADRE TENDRA QUE
MORIR**

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10

(diez delitos sexuales)

Si no, la misma tierra que vomitó a
los cananeos, os vomitará a vosotros
también.

**SED SANTOS PARA MI,
PORQUE YO, YHWH,
SOY SANTO**

Porque lo que se respeta es la *vida*. El desprecio de la vida es el árbol central de la violencia. La vida: a la vez algo que se recibe y algo que se da. Por tanto, se puede rechazar el recibir y se puede rechazar el dar. La violencia se vuelve contra los progenitores con el incesto (las doce leyes sobre el incesto comienzan por el incesto «ascendente»); es simétrica a la violencia del padre que inmola a su hijo a Moloc. Uno de los rasgos destacados de este conjunto es que se manifiesta en él, sin que se comente, una cierta correspondencia entre estos dos delitos: crimen del hijo, crimen del padre.

A propósito de este último pecado, el texto nos sorprende denunciando una complicidad de la sociedad entera: «Si las gentes del país quieren cerrar los ojos ante ese hombre, cuando entregue a uno de sus hijos a Moloc, y no lo matan..., yo mismo me enfrentaré con ellas» (Lv 20, 4). Esto no solamente nos informa sobre la difusión de este comportamiento, sino que de manera más profunda nos hace pensar que un acto semejante no fue nunca simplemente obra de una persona aislada.

El texto nos ilumina además por la manera como distribuye con imparcialidad los dos terrenos que podrían llamarse de la «moral social» y de la «moral sexual». Una perversión del amor: la promiscuidad sexual; un rechazo del amor: el odio. Pero el odio toma el disfraz de las más diversas formas de perversión: demagogia, solidaridad en el mal (19, 15) y hasta omisión del deber de gratitud (19, 17). Esto supone una observación muy concreta de los comportamientos humanos: se empieza por amar y luego, a fuerza de callarse y no hacer ningún reproche, se acaba odiando. Nuestro pasaje recomienda el itinerario contrario: no odiar, corregir, amar.

El terreno de la «moral social» desemboca en las recomendaciones que se refieren al «prójimo». Pues bien, no sólo la pregunta del escriba del evangelio, sino también la respuesta de Jesús están preparadas ya aquí de antemano. El amor va más allá de la sociedad de los compatriotas: *Amarás*, si no a todo extranjero, al menos al residente extranjero; también a él *como a ti mismo* (19, 34), recordando tu estancia en Egipto.

El punto más avanzado en materia de universalismo se alcanza con la advertencia de 18, 25.28 y 20, 22 (columnas 1 y 3 del cuadro: cita no literal):

1) Los crímenes que aquí se condenan no son obra de un grupo humano particular. *Fueron* cometidos por los cananeos, pero *pueden ser* también cometidos por Israel.

2) Es el mismo elemento, la tierra, verdadero «lugar común» entre Israel y las naciones, el que se rebelará contra los pecadores, los «vomitará». Hay aquí una concepción por así decir ecológica del castigo: es la misma creación la que castiga a los hombres por su violencia. Estamos en el camino de una interpretación de esta violencia imputada a los castigos divinos cuando caen sobre la violencia humana. La ley de santidad coincide muy probablemente aquí con el tipo de lectura del diluvio que ya había llevado a cabo la fuente sacerdotal.

Para concluir, volvamos sobre una de las enseñanzas principales del texto: es tan sólo la trascendencia de la *santidad* la que puede oponerse con eficacia a la anti-trascendencia de la idolatría, principio último de toda violencia. Fijémonos también en el lugar que se le atribuye al sábado en lo que es una especie de reducción del decálogo (19, 1-4: comienzo de la segunda columna). Para la escuela sacerdotal, el sábado, en cuanto conmemoración de la creación, es el homenaje que el hombre rinde a su origen (Ex 20, 11). Este mismo tema será recogido y ampliado en la continuación de la ley de santidad.

EZEQUIEL

Los puntos de convergencia entre Ezequiel, la ley de santidad y la tradición sacerdotal son bien conocidos y pueden verificarse en este caso de manera impresionante. Ya lo hemos recordado: se acusa a Jerusalén de haber inmolidado a sus hijos en sacrificio al ídolo. Pues bien, Ezequiel ve el primer origen de este crimen en el pasado cananeo de la ciudad, pero más particularmente en el hecho de que su madre cananea no la ha amado: «Hija

eres de tu madre, que aborreció marido e hijos» (Ez 16, 45).

En el estilo simbólico y concreto del Levítico, Ezequiel recoge esta misma idea a través del tema de la sangre: «El día en que naciste, pasando yo a tu lado, te vi chapoteando en tu propia sangre, y te dije mientras yacías en tu sangre: 'Sigue viviendo y crece'» (16, 5s).

Tan apegado al sábado como el documento sacerdotal, Ezequiel hace converger en su profanación la triple mancha condenada por la ley de santidad: la mancha de la sangre derramada, la mancha de los crímenes sexuales, la mancha de la idolatría, y continuando esta línea hasta el extremo añade que estas tres manchas tienen por lugar la casa misma de YHWH. Pocos pasajes hay en Ezequiel que muestren lo que es la estructura de la violencia como esta denuncia de Jerusalén y de Samaría: «Porque cometieron adulterio y hay sangre en sus manos, cometieron adulterio con sus ídolos; y hasta a sus propios hijos, los que dieron a luz para mí, se los inmolaron, para que comieran. Algo más me hicieron: profanaron mi santuario y violaron mis sábados. Después de degollar a sus hijos en honor de sus ídolos, entraron en mi santuario profanándolo. Ahí tienes lo que hicieron dentro de mi casa» (23, 37-39)

En conclusión, la idolatría de Moloc conduce a sacrificar la imagen viva recibida (el hijo) a la imagen muerte fabricada. A la idolatría como parodia de la creación se opone el sábado como su celebración mediante el no-trabajo.

LA SABIDURIA DE SALOMON

Varios siglos después de Ezequiel, no se ha perdido todavía la tradición de ver en la violencia una de las

ramas solidarias del árbol rechazado por el decálogo y que tiene su raíz en la idolatría:

«Celebrando iniciaciones infanticidas o misterios secretos... ya no conservan pura ni la vida ni el matrimonio, sino que unos a otros se acechan para eliminarse o se hacen sufrir con sus adulterios. Todo lo domina un caos de sangre y crimen, robo y fraude... Porque el culto a los inominables ídolos es principio, causa y fin de todos los males» (Sab 14, 23-27).

La Sabiduría de Salomón, en la época helenista y con su propio estilo, no hace más que desarrollar el tema antiguo: los que fabrican ídolos «muertos» se castigan a sí mismos con esa misma «muerte», la violencia última. Para dar una definición del pecado como complicidad con la muerte, la Sabiduría escoge la fórmula más impresionante: «Los impíos la llaman (a la muerte) a voces y con gestos, se consumen por ella creyéndola su amiga; hacen pacto con ella, pues merecen ser de su partido» (1, 16).

Este motivo nos afecta mucho más radicalmente que el «pacto con el demonio» de los viejos cuentos. La terrible contradicción que consiste en amar al tirano que nos odia –amar la muerte– es lo que se encuentra en el corazón de todo pecado, si se trata realmente de un pecado. El texto describe a continuación esa actitud como un «pacto con la desesperación». Se nos dice: «Como el abismo habrá de tragarnos, hasta que nos trague dediquémonos a tragar ahora nosotros». «¡Venga! ¡A disfrutar de los bienes presentes!... ¡Que no se nos escape la flor primaveral!». Que la muerte está ahí, que la muerte es la que, bajo la máscara de las apariencias, está «tragando» al pecador, lo veremos cuando del «gocemos» el proyecto se convierta, como hemos visto, en «condenemos (al justo) a una muerte ignominiosa» (2, 20).

III

REFLEXIONES A DOS VOCES SOBRE LA VIOLENCIA

Un exégeta – Un psicoanalista

Todo lo que aprendemos a conocer sobre el hombre nos ayuda a comprender mejor la Biblia. Durante el siglo XX, los descubrimientos de Freud han hecho dar un paso decisivo a este conocimiento del hombre, a la antropología. ¿Cómo conciernen estos descubrimientos a la *violencia*? ¿Por qué caminos pueden iluminarnos sobre la Biblia? Respondamos en pocas palabras a estas dos cuestiones, para que se comprenda mejor la conversación que vamos a reproducir.

1. Parece ser que el sexo y no la violencia es el centro de interés del freudismo. Pero el relato mítico que adopta el psicoanálisis como fórmula del desquiciamiento humano es el de Edipo. Y Edipo es inseparablemente *incestuoso* (sexo) y *asesino* (violencia) de su padre: estas dos transgresiones marcan su relación con el *origen*. Sófocles lo describe de este modo: «Habita con unos hijos, de los que es hermano y padre; es hijo y esposo de su madre; es el asesino de su padre con cuya esposa se ha casado» (*Edipo rey*). Leemos aquí los dos niveles de la violencia que antes mencionábamos: la sangre derramada y la subversión radical de toda ley.

2. Las lecturas de las obras de Freud, particularmente la de Jacques Lacan (1899-1981), han mostrado que la originalidad principal del freudismo, el eje verdadero de

su teoría es el lugar que concede a la *palabra*. Porque Freud abordó y trató desde el principio la locura dentro del orden de la palabra, oponiéndose a otros manejos más manipuladores. En otros términos: tratar al paciente es escuchar e interpretar. Al hablar, el sujeto recuerda, descubre la verdad de lo que habla dentro de él. Porque, a la luz del psicoanálisis, la sexualidad humana es inseparable del registro de la significación. La perturbación de los *signos* representa un papel esencial en esta violencia inscrita en el corazón del psiquismo.

Trabajando precisamente en esta dirección, Lacan ha marcado el psicoanálisis con su propia teoría de los significantes, que se presta a ciertas coincidencias con la obra de Saussure y de Lévi-Strauss; por ejemplo, Lacan plantea concretamente la alteridad como condición de posibilidad de lo «simbólico», que en su terminología se opone a lo imaginario que, en vez de pertenecer a la alteridad, sigue estando en la continuidad (la «mismidad» de Dolto), en la semejanza («espejularidad»), lo cual causa al mismo tiempo un desdoblamiento y un desgarró.

Los descubrimientos del psicoanálisis freudiano, lacaniano o de otro tipo, no obligan a plantear la cuestión última de la verdad, pero permiten al deseo del hombre dejarse prender por él. Todo se lleva a cabo en un lugar

medio entre el cuerpo y el espíritu; ese lugar es la palabra. Todo esto despierta ecos en un lector de la Biblia. Porque, en la antropología bíblica, la noción de *palabra* ocupa, desde el Génesis hasta el prólogo de Juan, una posición central. ¿Qué Dios habla tanto como el Dios bíblico, y habla en el hombre hablante?

P.B. ¿No será que, a través del término de «locura furiosa», se presiente que el psicoanálisis se encuentra frente a la violencia?

D.V. Freud habla de un «impulso de destrucción» al que pertenece la *negación*, que expulsa. (Según él, la *afirmación*, que reúne, tiene que ver con el Eros). En algunos de sus pacientes observa el *placer generalizado de la negación* (él lo llama el *negativismo de tantos psicóticos*). Se trata del placer de negarse a sí mismo negando la palabra que fundamenta en el origen la relación entre la carne y el *Espíritu*.

P.B. Volveremos luego sobre estas nociones. Pero desde ahora observo que hablar de «negación», como lo hace Freud, es situarse en el terreno del espíritu y de la palabra. Puesto que usted habla de «carne y espíritu», es decir, del cuerpo, le propongo una palabra bíblica: «¿Habéis olvidado que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si uno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él, porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (1 Cor 3, 16s).

Si se superponen estos versículos de Pablo al primer relato bíblico de la creación, se percibe que la creación se hizo en contra de unas fuerzas oscuras: el abismo (*tehôm*), el *tohu wabohu*, las tinieblas. Allí es precisamente donde el Espíritu se manifiesta (bajo la forma del «soplo de Elohim») y el lector divisa un horizonte no revelado todavía en donde ese Espíritu residirá en un templo que es el cuerpo en su verdad y el lugar de la asamblea del pueblo, las dos cosas a la vez. Se diría que, para Pablo, un espíritu opuesto —el violento— se dirige precisamente hacia ese cuerpo y lo toma por blanco de sus tiros.

D.V. La violencia es una fuerza de la noche. Es ciega y ciega a los demás. La violencia es ciega porque quiere reducirlo todo a ella misma por la fuerza. Niega la palabra original que «establece la diferencia». Su leitmotiv inconsciente es: «No hay Otro» o «No hay diferencia».

P.B. Los psicoanalistas posteriores a Freud, sobre todo lacanianos, hablan a menudo del «Otro».

D.V. De momento nos basta con decir que «el Otro» es lo que designa a un tercero no representable —no tiene imagen—, pero sin el cual toda relación se transforma en violencia. «El Otro» fundamenta la identidad del hombre en la diferencia del «yo» y del «tú» respecto a un «él». El violento reduce el otro al mismo. Ve en el otro la imagen que tiene que someter porque le pertenece. Esto es al mismo tiempo escaparse de la vida del Espíritu y negarse a nacer a la palabra. En cuanto sujeto, el hombre no existe sin embargo más que en la palabra. La palabra es la que lo especifica hasta en su diferencia carnal.

En el intento de vivir fuera de ella, fuera de la diferencia subjetiva que tiene en el sexo su metáfora viva, no es extraño oír y ver al violento identificándose imaginariamente con el animal y/o con el ángel. En los dos casos (y es constante el paso de una de estas dos posiciones a la otra) se trata de la negación del cuerpo humano como lugar del sujeto —como lugar del Espíritu—. Negar el cuerpo como templo del Espíritu equivale a rechazar la diferencia subjetiva que nace de la referencia a la palabra como tercero. La violencia manifiesta un encuentro imposible de vivir. Concibe ese encuentro en el registro de una diferencia objetiva que hay que reducir para restablecer la unidad.

P.B. ¿O como un repliegue sobre la objetividad a fin de disimular un rechazo? Pero quizás estoy anticipando ideas demasiado aprisa.

D.V. A mí me gustaría sobre todo subrayar una contradicción: la paradoja de un encuentro vivido bajo una forma imaginaria como negación de uno de los términos, bien en la *fusión* o bien en la *exclusión*. La fusión, experi-

mentada como confiscación intolerable en el aprisionamiento del doble. La exclusión, como abandono en un aislamiento sin vida.

P.B. Ha hablado usted y habla con frecuencia de lo *imaginario*. Para un lector de la Biblia (como usted es), esta palabra remite inmediatamente a la tradición de Israel, tan consciente del peligro de las imágenes. Aparentemente, no se trata solamente de idolatría.

D.V. Me parece que la mala relación con las imágenes que denuncia la Biblia consiste precisamente en esto: da la palabra a una imagen, en vez de hacer que las imágenes dependan de la palabra, que es la que da la vida en la carne.

P.B. ¿Una violencia por atentar contra la vida en su lugar de carne? ¡Pero esa violencia no parte de la carne!

D.V. El grado más alto de violencia en la carne se entiende como un deseo de escaparse de la vida del espíritu sustituyéndola por la proyección imaginaria del yo y el redoblamiento que resulta de ello. Entonces aparece la tentativa —¿habrá que decir «tentación»?— constante de reducir el desnivel entre el yo y la imagen del yo, entre el yo y el otro considerado como el yo idealizado, tomando esta reducción como si fuera la unidad del espíritu. Se trata entonces de un proceso de idealización, que funciona tanto en el sentido del bien como en el sentido del mal.

P.B. Quizás sea éste el momento de observar, una vez más, que el tema fundamental de la idolatría nos deja fríos, poco capaces de encontrar una actualización del mismo. Sin embargo, aun en nuestro lenguaje, pasamos fácilmente de «idealizar» a alguien a «idolstrarlo», y acabamos por no saber ya en qué lado de este matiz nos encontramos.

D.V. Se trata del mismo camino: la idealización en el sentido del bien o en el sentido del mal lleva a la perversión a través de la seducción: la una y la otra se refieren constantemente a una idea que me hago de mí mismo en

el otro o, lo que equivale a lo mismo, del otro en mí. En nombre del bien o del mal, de lo bueno o de lo malo, de la idea que tengo de la vida y de la muerte, permiten escaparse de la palabra de vida que diferencia a los hombres en la inter-subjetividad. Al confundirse con el amor, la idealización del otro es el resorte más poderoso del narcisismo ciego.

P.B. «Ideal» o «ídolo»: las dos palabras proceden de una raíz griega que significa «apariencia» o forma visible. Con Narciso estamos todavía más cerca de los griegos...; pero sigamos con la violencia.

D.V. Narciso se identifica en el fondo con su imagen. La idealización del otro oculta la más mortal de las desobediencias a la «verdad que habla en nosotros». Hace que reinen la algarabía y el atasco de un pretendido reconocimiento en donde realmente la relación intersubjetiva está ya a punto de quedarse vacía y en donde el mutismo del puro conocimiento lógico y frío se encuentra en plena actuación. El sujeto se pierde en el deseo de obrar bien (o mal) modelando el mundo a su imagen.

P.B. Nos cuesta trabajo concretar la noción de idolatría. Sin embargo, se relaciona necesariamente con la proyección de nuestra imagen sobre otro, con la violencia que esta imposición intenta disimular y con los estragos que de ahí se siguen...

D.V. Con ella, ya no hay otro en el cara a cara. Así lo dice un hombre de cuarenta años: «Hay una imagen de mí mismo que me agrada, que yo intento atrapar... y desprecio al otro, el rostro del otro y lo sustituyo por mi imagen... Todo lo que puedo hacer ante otro..., en lugar de escucharle y de verle..., y todo lo que hago..., todo eso despierta la violencia y la destrucción total que tengo en mí mismo y la proyecto sobre el otro... y todo ello me arrastra a un juego totalmente loco..., en mi cabeza..., más bien que estar con él».

En el registro del fantasma surgen entonces unas representaciones de explosión que sólo dejan ruinas en

lo que era antes la casa del cuerpo, que dejan un agujero en donde estaba antes el rostro del otro, que siembran la muerte de todos —excepto la del soñador— en donde habita un mundo vivo. En el fondo, la violencia es el patrimonio de la locura. «Crisis de locura», se dice a veces de ese furor que se apodera de los alienados. Esa misma «crisis» se apodera también de los que, no queriendo saber nada, la han ido reprimiendo hasta que salta la tapa bajo el efecto de la presión.

P.B. Por tanto, el «no querer saber nada» de la violencia no es un arrinconamiento de la violencia humana, ni siquiera un suplemento de la misma, sino que sería más bien su núcleo vital. En definitiva, la violencia miente sobre sí misma. Es lógico: como la violencia es una realidad del espíritu, es preciso que sea al mismo tiempo una negativa de la verdad y un desquiciamiento de la fuerza. Y la verdad de la que se trata es la de la relación. Nos encontramos con este nivel de realidad en uno de los testigos bíblicos de la violencia más impresionante —el profeta Jeremías—, que es también uno de los que con mayor frecuencia utiliza la palabra *mentira*.

D.V. La fuerza que lo dobliga todo ante ella violenta a la palabra y la vacía de la intersubjetividad que es su verdad. En lugar de lo «vivo del sujeto», no hay más que un pensamiento vacío, un abismo del pensamiento en donde el placer de decir —o de no decir— precipita en la no-existencia al cuerpo que habla. Discurso desligado del que habla, sin ningún lazo, alienado, que objetiviza al sujeto hasta tener «la sensación de un cuerpo de plomo»: «Mi cuerpo es como si fuera de plomo... Lo que pasa por el fondo de mi cabeza es como una destrucción total... Si usted dice que yo no le toco, es una destrucción de sí mismo...; todo da vueltas...; todo esto tiene que ver con la mentira y con la fachada...».

La mentira anula al sujeto reduciéndolo a la apariencia; el hombre se hace un energúmeno. Cito a Lacan: «En la locura, sea cual fuere su naturaleza, hay que reconocer por una parte la libertad negativa de una palabra que ha renunciado a hacerse reconocer..., y, por otra parte, la

formación singular de un delirio que objetiviza al sujeto en un lenguaje sin dialéctica» (*Écrits*. Seuil, París 1966, 279).

P.B. Así, pues, es necesario hacer un empalme entre la violencia que se ejerce en el asesinato y la que se ejerce contra la verdad. Esto me lleva a hablar de lo que se llama «moralismo». En efecto, puede parecer más cómodo o más pedagógico tratar por separado de cada tipo de pecado. Cómodo, pero peligroso. ¿No es ahí precisamente por donde comienza el moralismo? En efecto, se constata que de ordinario es selectivo y apunta los tiros de su reprobación hacia un solo registro. En contra de eso, el decálogo propone una lista de pecados que se pueden considerar como articulados entre sí, siendo su raíz común esos largos versículos que se refieren a la idolatría (Ex 20, 3-6, comentado por Dt 4, 15-19). Probablemente, la idea de base es que la idolatría por excelencia, oculta detrás de cada ídolo y oculta por una mentira —ya que si se manifestara, dejaría de ser adorada—, es la idolatría de la muerte.

D.V. La violencia niega el don. El violento no *siente* que exista más que en el placer de negar la vida en el mismo acto en que la recibe. Para sentir más que existe, se ve conducido a tratar con la muerte. La intensidad del sentimiento provocado por el miedo al aproximarse el peligro se convierte —sin que él lo sepa— en la garantía de que vive. Lo que especifica su vida no es ya el deseo del Otro, que autoriza el intercambio con el otro. Es la intensidad de una sensación desesperadamente abocada a la repetición. En efecto, si no se repitiera, la sensación de existir bajo la sombra de la muerte dejaría sitio al «vacío». Denunciadas por el *decálogo* o identificables a partir de él, las diversas transgresiones pueden leerse bajo esta luz.

En el asesinato, la violencia niega el principio según el cual todo ser viviente tiene derecho a la vida por la sencilla razón de que se le ha dado. El asesino, en efecto, denuncia el desorden que la presencia del otro representa *a sus ojos* y restablece el orden *imaginario* anulando el don.

En la violación, la violencia niega el principio de un goce de la vida en la alegría del encuentro. El violador tiene que gozar solo. Más aún, goza entregando al otro a un goce vacío, sin encuentro y sin gozo. Se hace cómplice de un goce arrancado o arrebatado a la fuerza sobre el cuerpo, sin haberlo pedido y sin estar de acuerdo, sin compartir. La violación se repite apoyándose en el fantasma de un goce triunfante, de un placer que sería la finalidad de sí mismo en el aniquilamiento de la intersubjetividad.

En el terrorismo, la violencia niega el principio según el cual la diferencia –de comportamiento, de ideología o de religión– tiene que encontrar un reconocimiento de derecho en la medida en que no va contra el espíritu de la ley que rige a la sociedad. El terrorista pretende hacer la ley. Se convierte en un tirano cuando se sirve de la ley para realizar la idea que tiene del hombre, de la humanidad tal como él se la *imagina*.

De este modo, en cualquier lugar en que se encuentra, la violencia se basa en un mundo imaginario que, para asegurar su primacía sobre lo real, no puede menos de repetirse. Conceder la primacía a lo imaginario es, para hablar en términos de estructura psíquica, hacer del YO el dueño de la casa. Y esto no es posible más que en la violencia de un espíritu que se vuelve contra sí mismo negando la relación con el Otro que constituye al sujeto humano.

Volvemos por este camino a la fuente: sin esta referencia al Otro, el sentido o la dirección del espíritu se encuentra desviado, entregado a lo que se imagina: el amor se convierte en violencia. Y la violencia es ciega, porque intenta reducirlo todo al poder de lo mismo. Todo el que no se deja desposeer de su imagen o de lo que él se imagina en cuanto objeto de deseo, está ciego. Y se trata de la ceguera peor que puede haber: *la del espíritu que se ignora a sí mismo al no reconocer en su acto el don del Otro, la apertura al origen*.

Es implacable la lógica de la envidia asesina, es implacable la del violador, es implacable la de un dios que

no diera la vida más que por el placer de volver a tomarla o de castigar: la violencia ejercida bajo estas diversas formas encuentra su coherencia reductiva en la elaboración del discurso totalitario, en la exaltación de una idea única, y hasta en el temor a un dios implacable.

P.B. Creo que sería interesante que repitiera aquí las cosas que me dijo a propósito del *Apocalipsis*. Se trataba de una relación fulgurante que se establecía en algunos versículos entre la destrucción de la vida que nace, la adoración de la imagen, la palabra falsa...

D.V. «Todo lo que no está hecho a mi imagen, no existe», dice el violento. Pues bien, precisamente en el Apocalipsis el dragón se dispone a devorar al hijo de la mujer recién nacido (Ap 12, 4). Transmite a la bestia su poder y sus palabras orgullosas (Ap 13). Luego, al servicio de la bestia, otra bestia *engañosas*, ya que, «teniendo dos cuernos como un cordero, habla como un dragón» (13, 11), extravía a los habitantes de la tierra diciéndoles que «levanten una estatua en honor de esa bestia que había sobrevivido a la herida de la espada» (13, 14). «Se le concedió incluso dar vida a la estatua de la bestia, de modo que la estatua de la bestia pudiera hablar e hiciera dar muerte al que no venerase la estatua de la bestia» (13, 15). «¡Aquí del talento!», continúa el Apocalipsis (13, 18). Se necesita ese talento para no caer en las maniobras que hacen dar la muerte a los que no adoren la imagen animal como a aquella de la que reciben la vida.

P.B. Hace algún tiempo, lo que impresiona cada vez más en este texto es que pone en escena la posibilidad de dar doble vida a ese simulacro que es toda imagen, haciendo creer que está dotada de pronto de lo que más le falta: la palabra. La creemos tanto más cuanto que dice exactamente lo que nosotros le hacemos decir. Es todo lo opuesto del acto de creer, y esto parece algo así como la vieja historia de aquella serpiente que hablaba. Siempre tenemos que volver, de forma casi invencible, a la relación entre la violencia y la mentira.

D.V. Leo esto mismo en san Juan: «Quien habla de

estar en la luz mientras odia a su hermano, no ha salido de las tinieblas. Quien ama a su hermano, está en la luz y en sí no encuentra tropiezo. En cambio, quien odia a su hermano, está en tinieblas y camina en tinieblas sin saber adónde va, porque las tinieblas le han cegado los ojos» (1 Jn 2, 9-11).

P.B. Por detrás de estos versículos, vemos la imagen de Caín y Abel, que muy pronto la misma carta va a evocar expresamente (1 Jn 3, 12). Enlazo aquí con un tema que, de una forma que puede parecer inesperada, con frecuencia relaciona usted con la violencia: la *burla*. Si escojo este episodio del primer asesinato, es debido a las palabras de Caín a Dios cuando tiene que responder de lo que ha hecho. Dios le dice: «¿Dónde está Abel, tu hermano?». Y Caín responde: «No sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano?» (Gn 4, 9). Es algo muy distinto de una mentira vulgar («... no he sido yo», «yo estaba en otro sitio»). Es el discurso del tipo «no me importa»; no sólo no me importa mi hermano, sino tampoco la cuestión, el problema. Me parece que es eso lo que usted llama la burla. Y resulta extraordinario ver cómo se manifiesta en el momento del primer derramamiento de sangre. Caín ni siquiera espera que se le crea; no concede importancia a lo que él mismo dice: esa es su excusa, su careta perfectamente sutil. Mi palabra no vale nada; por tanto, tampoco vale mi acto.

D.V. La burla es un signo de desafío. Hace poco hablaba de ese desafío a la muerte que se repite en cada acto de violencia. Ese desafío tiene necesidad de la burla, una señal de represión y hasta de «forclusión» de la palabra.

P.B. «Forclusión»: Lacan ha utilizado un término extraño para decir algo que, aunque no sea raro, raras veces se percibe. A diferencia de EXclusión (hacer salir), la FORclusión es una negativa a dejar entrar, un rechazo inicial y primario, inicial – un rechazo de antemano. Se trata, por tanto, de una forma original de la violencia. Por este motivo, sin duda tiene algo de disimulo y es perfectamente compatible con un exterior afable que cultiva la

mundanidad. Una burla elegante e inatacable: «No sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano?».

A través de lo que usted dice, me parece percibir un vínculo entre la «risa del loco», una retirada desesperada, y una retirada mucho más difusa, como el establecimiento de una pantalla entre los seres, que tiene por objeto impedir eso que el evangelio llama amor. La violencia de mantenerse fuera del alcance.

D.V. La burla –en el corazón de la locura– es violencia última. Confisca la apertura a la palabra encerrando el pensamiento en la duda o en la objetividad del discurso. Destruye la especificidad del hombre en cuanto que, desde el origen, es un ser que habla, un «hablar-ente» (véase *supra*, p. 10). Habla, es decir, obedece a la palabra que lo crea como sujeto...

P.B. Por tanto, hay autodestrucción; si yo niego mi propia palabra para negar mi acto, me niego a mí mismo. Lo que se percibe a través de todos estos cambios de posición, necesarios para iluminar la violencia, es que no rechazo ni la vida de otro, ni la mía, sino la vida simplemente.

D.V. La dualidad mortífera que supone la violencia (Caín y Abel) sólo se sostiene gracias al *rechazo* de la palabra intercambiada, que es la dimensión necesaria para la irrupción de la Palabra Original. El paso al acto del asesinato y/o del suicidio agazapado en el inconsciente del envidioso está siempre provocado por el *rechazo* obstinado de la palabra que rompería las tenazas de la dualidad imaginaria y haría salir de la alienación, de la cárcel de su propia imagen. Que el hombre rechace (fr. *re-fuse*) hasta el asesinato el don de la vida hecho a su hermano es algo que le ciega hasta negarse a creer que la vida corre (fr. *fuse*) también por él. Al desear lo que corre en el otro y al querer reducirlo a una mera imagen de sí mismo, no acepta recibir que la vida corra por él. Rechaza lo que se le da y que él no ve. «Nadie puede recibir nada si no se le ha dado del cielo», escribe san Juan (3, 27).

P.B. Habla usted de un rechazo situado muy cerca del origen y que todos hemos olvidado.

D.V. En la desobediencia adámica, Eva y su silencioso cómplice obedecen al animal que no habla, a la bestia: *obedecer a la imagen que uno se ha hecho de sí mismo es desobedecer a la verdad que habla*. El mentiroso no lee en la carne de su hermano ningún signo del Espíritu que le haga vivir con él. No ve más que una imagen suya *animada-con-la-vida-de-su-amor-propio*.

P.B. Es lo que usted llamó la «espiral de la violencia» o «perdersé en el vacío de un espejo abismal»; es lo que estamos tocando en esa vinculación entre el asesinato y el suicidio.

D.V. Si el «tercero» del que le hablé al principio es el Otro en el que la diferencia es el lugar mismo de la unión, si ese tercero es el Espíritu...

P.B. ... Es verdad que el Espíritu es aquel a quien, en Dios, situamos como tercero: el Padre, el Hijo y el Espíritu.

D.V. ... entonces la última violencia en nosotros afecta a nuestra presencia ante el Espíritu de Dios. Ella reside en un acto que niega todo acto. Proclama que el acto no tiene lugar, no tiene cuerpo. Se niega el espíritu, tomando para ello el camino de negar el cuerpo. La violencia destruye al mundo, mata la carne, aborta la palabra. La violencia es esencialmente suicida.

P.B. Siempre he pensado que, para hablar de la violencia, era preciso reconocer su esencia, casi podríamos decir su esencia teológica.

D.V. Se comprende entonces que la violencia sea el residuo de un acto del rechazo del amor trinitario que es el don del UNO de forma que el UNO no sería más que en el OTRO. *No sería* de verdad más que en el acto de darse. No sería más que no siendo en sí mismo y menos aún en una imagen que se hiciera de sí mismo.

P.B. En el momento en que sentimos que se nos

acercan los temas más específicamente teológicos, no puedo menos de hacer una observación y una pausa.

Entre los profesores (incluidos los exégetas) se ha hablado mucho de «interdisciplinariedad». Pero esa interdisciplinariedad no es posible desearla más que con la condición de que pueda causar sorpresas y de que es posible que se desplacen las fronteras. Si nos remontamos al pasado, me parece bastante claro el caso de Freud: o bien el psicoanalista no habla ni mucho menos de religión, o bien —como Freud— se aplica directamente, en un libro, al caso de Moisés o a las religiones primitivas. Con Lacan, la cosa es muy diferente. Mantiene una relación silenciosa o «sobrentendida» con la Biblia o incluso con la teología clásica, pero esa relación no se le escapa a una persona avispada. Señalemos que no se trata en él ni mucho menos de una adhesión, sino de un deseo de encontrar una fuente de inspiración, un lenguaje. Esto me parece especialmente visible (y es a lo que quería llegar) en lo que Lacan ha escrito de la *palabra*. No podía ignorar todo lo que había de bíblico en su certeza de un vínculo inquebrantable entre verdad y palabra: «Pero para que sepáis dónde estoy, os indicaré con qué signo podréis reconocerme. Escuchadme, hombres; os voy a revelar el secreto. ¡Yo, la verdad, hablo! ¿Convendrá recordar que vosotros no lo sabíais hasta ahora?» (*La chose freudienne*, en *Écrits*, 409).

Digo esto porque veo aquí una invitación que se hace a los teólogos, no ya ciertamente para que «recojan lo que es suyo», sino para que se reconozcan en ello. Una palabra más. Para «entender» bien esta enseñanza sobre la palabra, no hay que cosificarla viendo en ella lo contrario del silencio.

D.V. Lo contrario de la violencia es poder permanecer en el silencio y dejarse penetrar por él con la desaparición de las representaciones que tenemos de nosotros mismos. Es soportar la diferencia. Es soportar la diferencia entre lo que nos imaginamos de nosotros mismos (nuestros «yo») y lo que realmente somos, aunque no lo separamos. Lo que no sabemos es el «sujeto» inconsciente que

responde en nosotros a la verdad que habla. Tanto si se la disimula como si se la confiesa, la violencia lo reduce todo a lo mismo, es decir, a la nada. Con ella se asientan, como si fueran sus síntomas, lo negro, el frío, el mutismo.

La palabra que nace del silencio, en donde no podemos concebirnos a imagen de nosotros mismos sin caer en las tinieblas —lo negro—, sin que nos abandone el calor de la vida —el frío—, sin quedar sordos a la voz que nos toca el corazón —el mutismo—, esa palabra caliente nuestros miembros, es la fuente de todos nuestros discursos. Es la violencia del Espíritu. Cuando se hace oír, rompe el corazón de piedra y restaura el corazón de carne, la sangre vuelve a circular por el cuerpo. El Espíritu violenta a la violencia. Es mansedumbre. Hace morir a la muerte. Es vida.

P.B. Antes de llegar a esa violencia del Espíritu, me gustaría subrayar lo que dice usted de la palabra, que no es negación del silencio. De forma parecida, descartar lo «imaginario» no es negarse a verlo.

D.V. La palabra de vida rompe la costra en que quiere encerrarla la mirada. Pero viene desde dentro de ella, de ese punto ciego en que hay que situarse para ver. La dureza de la violencia se rompe con la *aparición de un rostro*. Este rostro no se opone como una imagen a otra imagen en un desdoblamiento que nos deje ciegos y no cese de precipitar al sujeto naciente en el abismo de la especularidad. No, un rostro se da a contemplar cuando cae, como una careta, la imagen. Entonces da a ver lo invisible del espíritu, el nombre. «Entrando en el mundo del lenguaje es como la vista capta lo invisible», escribe François Marty en *Bénédiction de Babel, Vérité et communication* (Cerf, París 1990, 114).

P.B. Por mi parte, he expresado todo esto al oponer «figura» y «rostro». La figura es lo que pasa, lo que cae cuando aparece el rostro. «Figura» es el vocabulario tradicional en la interpretación del Antiguo Testamento. En la «figura» queda sitio para el «o..., o...»: la figura puede limitarse a ser estatua idolatrada, o bien conducir al ros-

tro. En la figura hay una relación intrínseca con la historia por causa de esta opción inevitable. Pero ¿tendremos tiempo para hablar de ella?

D.V. Sí, si hablamos de la *ley*. La ley educa. Indica que gozar de la vida en el no-respeto de las diferencias cierra el acceso al estatuto de ciudadano entre los demás (cf. *Un parmi d'autres*. Seuil, París 1978), que es el verdadero estatuto de la singularidad subjetiva. El violento, por su lado, forma parte de una «banda» —el «bandido»—, no de un pueblo. Se adhiere a una «secta», no a la Iglesia. El violento desea verse metido en la masa, que le garantiza la posesión de los privilegios de todos. Vivir en el recinto de un «se es» indiferenciado.

P.B. La ley parece ser necesariamente el lugar de una violencia entre el padre y el hijo.

D.V. Llegará el momento en que la ley sirva a la autojustificación de aquel mismo que la esgrime como un arma: pero entonces está vacía del contenido de la promesa de vida de la que es condición y anuncio. El padre es el lugarteniente de la ley tan sólo en función de la promesa de vida. El amor gratuito de un padre se mide por la forma con que hace don de esa ley a la que él mismo está sometido en cuanto hombre.

P.B. La ley desempeña necesariamente un papel en la historia, ya que es ella la que asegura el orden frente a la violencia, es ella la que van diciendo los «padres» de generación en generación (tal como lo vemos en el Deuteronomio). Un pasaje del libro del Exodo asocia el tema de la ley al tema de la curación (Ex 15, 25; cf. Eclo 38, 5). Pero la ley no puede representar este papel medicinal hasta el fondo: no logra extirpar la violencia.

D.V. Antes de la ley, hay un «cuerpo original»...

P.B. ... es decir, el nacimiento de la humanidad, un nacimiento no observable, tal como lo traducen los relatos del origen en la Biblia y en otros lugares. Este cuerpo es receptor de un don y portador de un deseo...

D.V. ... Y la ley indica los lugares por donde, en la historia, el deseo corre el riesgo de verse revolucionado por el impulso y pervertido por la mentira. Pero la realización del deseo no se confunde con el cumplimiento de la ley. Si así fuera, estaríamos bajo el tormento de un perfeccionismo mortal: allí la salvación depende de la moral. Pero el cumplimiento del deseo tampoco supone la abolición de la ley, la amoralidad. Exige su cumplimiento, o sea, la revelación del espíritu del deseo *que existía antes de ella*, un deseo original. Ella tiene desde el comienzo y sigue teniendo, hasta el fin, la función de revelarlo.

La ley mantiene abierto el lugar del origen, contra todos los intentos del hombre por tapanlo. La ley asienta la vida del hombre y el mundo *en un origen que tiene su lugar en la palabra que lo impregna*. Lacan habla de un «agujero», que es también el de la boca. De ese agujero sale la palabra. La palabra es dada con la vida. La ley indica ese orden del don original.

P.B. San Juan dice que en el origen era la palabra, que la palabra era la vida y que la vida era luz. Volvemos ahora a esa idea; es extraño que haya sido necesario tanto tiempo para admitir que lo que Juan dice no sólo es verdad en teología, sino también en antropología. Sin embargo, si no fuera ése el caso, sería absurdo. Y el mismo Juan sitúa también muy cerca del origen, ya que lo llama «padre», al violento por excelencia, violento contra la vida y violento contra la palabra; lo llama «homicida desde el principio y padre de la mentira» (Jn 8, 44).

D.V. Esto, en cuanto al comienzo. Y al final, el rechazo del enviado de Dios se expresa en términos de desobediencia y de negación de la ley: «Elías vino ya y, en vez de reconocerlo, lo trataron a su antojo» (Mt 17, 12; Mc 9, 13).

La loca pretensión de ser el único va muchas veces acompañada del fantasma de la muerte de todos los demás. Llega siempre hasta la exaltación del fantasma de la omnipotencia. Se vincula a la identificación del hijo con la imagen de la madre en la exclusión de toda palabra

tercera. Se trata entonces del *incesto* cuya prohibición es una ley en el género humano. Les asigna a los hombres un lugar y un nombre en la generación.

La desobediencia a la prohibición del incesto sumerge al hombre en la asfixia del desorden y despedaza su cuerpo en órganos que tienen el estatuto de lo que Freud llama «objetos parciales» de los impulsos. Esto aparece siempre en los sueños o en los cuentos. A diferencia de la simbolización, es la «diabolización» la que disocia. En lugar del símbolo, de la alianza original, la violencia proyecta al «diablo» (*diabolos*), la separación de los comienzos.

Dios y el hombre no tendrían entonces nada en común. En vez de: Dios creó al hombre «hombre y mujer», en la palabra, el diablo hace leer «hombre o mujer», en la carne. Rechazo a priori del otro o de la palabra: un paciente no podía mirarse en el espejo, a no ser con la condición de que fuera suyo. Si se veía en una vitrina, por la calle, no soportaba su cuerpo y tenía que volverse a casa para tranquilizarse; esto puede llegar hasta no poder tolerar la voz del otro o la suya propia y caer en el mutismo, manifestado a menudo por una fatiga grande al emitir sonidos.

P.B. Yo veo el símbolo como ligado muy íntimamente al recuerdo vivo, opuesto a esa repetición de la que usted dice que consiste en disimular la muerte, y que es por tanto síntoma de muerte, fruto de la muerte. El cuerpo vivo es «símbolo» porque no es esclavo del pasado, se renueva por el origen, es apto para el encuentro. En este sentido, una de las maneras de no dejar que se esclerotice el tema de la ley es dejarse impresionar por el momento en que el padre *escucha* al hijo. En hebreo, «obedecer» se dice «escuchar la voz»; pero no olvidemos que el padre escucha. Finalmente, en la «palabra» está la boca, pero también está indisolublemente el oído. El oído del padre... ¿y por qué no también el oído del psicoanalista?

D.V. Para los hijos de los hombres venir al mundo es venir a la voz. Su sonrisa, su mirada y sus gritos pueden

interpretarse y han de ser interpretados. No hacerlo así, sería ejercer sobre ellos la mayor violencia, rechazarlos fuera del mundo humano. En el peor de los casos, a ese rechazo del mundo humano responderá el rechazo *a priori* a formar parte de él.

Pero, en el mejor de los casos, la interpretación da vida al sujeto que no se ve en lo que ve ni se oye en su propio grito. Bautizar a un niño es interpretar lo que se ve y lo que se oye de él, a luz de la revelación de Jesucristo. Bautizar a un niño es interpretarlo como hijo de Dios, nacido de una humanidad que consiente en que «sea hecho según la palabra» de Dios, desde su *insurrección* en el pecado hasta su *resurrección* en la gracia. La *sur-rección* en el pecado es surgimiento del sujeto en la *división* realizada por la mentira que pervierte la palabra y de la que el inconsciente es el cobijo en la carne. La aportación de Lacan al psicoanálisis autoriza una formulación antropológica de tal categoría que, sin tomar partido sobre el concepto de *pecado*, no lo niega necesariamente, situando la división en el acto de una palabra que *divide al hombre entre el sujeto que es en una relación con el Otro por un lado, y el yo de su representación imaginaria por otro.*

La interpretación libera de la tiranía de la mirada y aplaca la violencia del grito. De esta manera se va modelando desde la concepción, e incluso antes, todo el registro de lo simbólico en el que la palabra original repercute infinitamente, en medio de risas y de lágrimas, en el lenguaje de la carne. En este juego, la vida del sujeto humano se ofrece a ser descifrado de generación en generación.

P.B. Acaba de hacer usted como una especie de plano de la génesis de la violencia en un individuo humano o, por el contrario, sobre el proceso de su curación.

D.V. Son los efectos mortales de la sordera: nadie oye o se cree que oye la voz del sujeto en el grito de la carne. Entonces el niño queda perdido en el desgarramiento de un grito sin voz; se cierra en un alarido silencioso o en un

mutismo sin silencio que vuelve a la carne *extraña* a las palabras del lenguaje. Los sonidos que vienen a herir sus tímpanos lo avasallan, lo asaltan o lo aprisionan, como una música que le hace callar o que intenta calmarle para no oírle. Anulación o ahogo de la palabra. Entonces se refugia en una protección irrisoria: rechazo *a priori* a nacer a la palabra. Transgresión de toda ley, ya que cualquier ley no puede menos de sentirse como hostil. Así es la violencia del psicótico.

Los efectos de vida del escuchar tienen su fuente en ese mismo lugar. Alguien ha oído una voz en el grito. Entonces, las palabras no llenan ya como cosas. «El lenguaje es bueno, el lenguaje es verdaderamente humano porque permite al hombre llegar al silencio de la mirada, al desinterés», escribe Eric Weil (*Logique de la philosophie*, Vrin, París 1950).

P.B. En lugar de «el uno o el otro» que excluye, la palabra que es apertura al origen ¿introduce el y que relaciona?

D.V. Sí; en la violencia de los celos que excluyen o que absorben, el hombre y la mujer no se presentan ya en una relación con la palabra que se encarna en ellos, de generación en generación, con ese *hijo* que es el fruto carnal de la palabra que los establece en su diferencia original, la del Espíritu. Entonces, la verdad y la mentira se confunden. La vida y la muerte no se sienten ya como la consecuencia o el fruto de la verdad que habla en el espíritu o de la mentira de la imagen a la que se hace hablar en la proyección. De este modo, la violencia transforma la diferencia sexual en *oposición* de los sexos. No es ya el hombre y la mujer, sino el hombre *o* la mujer. No es ya la verdad y la mentira en un discernimiento que es el acto del espíritu, sino la reducción de la verdad o de la mentira al estatuto de unas opiniones equivalentes: «¡A cada uno su verdad!».

Entonces, en un mismo movimiento, son la palabra, el cuerpo y el hijo los que se hunden en el abismo, en provecho de la proyección de una idea de lo mismo (idola-

tría) que, en un arrebató y en una reivindicación aplastante, conduce a la destrucción del cuerpo y a la negación de la encarnación de la palabra, rechazando la unidad del espíritu. Esa es la violencia de una vitalidad que se opone obstinadamente al don de la vida: quiere saberlo todo, decirlo todo, serlo todo, vivir por sí misma. La violencia del espíritu atraviesa y cura la violencia de esta vitalidad.

P.B. Estaba esperando cada vez más esas palabras: «la violencia del Espíritu». A la violencia como exceso se opone el exceso del Espíritu. Me refiero al exceso respec-

to a la ley. Pienso en lo que dice san Pablo cuando alaba a la ley como «santa», «justa», «buena», pero que habla también de la «astenia» de la ley (Rom 8, 3; Gál 4, 9; cf. Heb 7, 18).

Contra lo monstruoso y su exceso, tan sólo el exceso del Espíritu logrará prevalecer: es lo que llamamos la violencia del Espíritu. Porque no es el equilibrio de la ley, sino la sinrazón del amor, quien tendrá la última palabra sobre la violencia del monstruo. Sólo esa sinrazón responderá a la cuestión de toda la historia humana.

IV

LAS CONVERSIONES DE LA VIOLENCIA

Las guerras de Israel y sus transformaciones

No acabaríamos nunca de trazar toda la historia de esos momentos colectivos de violencia que fueron las guerras en el pueblo de Israel. Casi ininterrumpidas desde Josué hasta los últimos reyes de Jerusalén, volvieron a presentarse en tiempos de los macabeos. Nos limitaremos por tanto a centrar nuestra atención en algunos textos de especial interés, que muestran cómo se fue introduciendo en la experiencia de la violencia guerrera la experiencia de su contrario, hasta que llegó a dibujarse la imagen de una victoria alcanzada sobre la violencia por la mansedumbre.

Aunque la exégesis (R. de Vaux, G. von Rad) ha adoptado en varias ocasiones el término de «guerra santa» para designar a las que se atribuyeron a un mandamiento de YHWH, este término está ausente de la Biblia. El mismo R. de Vaux, por otra parte, no vacila en subrayar (una puntualización preciosa para el lector de hoy) que las «guerras santas» de Israel no tienen nada que ver con las guerras de religión.

Ni siquiera los macabeos (véase el recuadro adjunto) combaten únicamente por su religión. Combaten —dicen ellos mismos— «por nuestra vida y por nuestras leyes» (1 Mac 2, 40; 3, 21). Si la Biblia no habla de «guerra santa», el término de «guerras de YHWH», por el contrario, le resulta familiar (1 Sm 18, 17; 25, 28; se habla incluso de un antiguo *Libro de las guerras de YHWH* en Nm 21, 14). El mismo YHWH es un «guerrero» (Ex 15, 3; 1 Sm 17, 47). Los ejércitos de Israel son los «ejércitos de YHWH» y

sus enemigos los «enemigos de YHWH» (Ex 17, 16; Nm 10, 35s; Jue 5, 21; 1 Sm 30, 26).

Los historiadores se han esforzado por señalar las etapas de la institución y de la práctica de las guerras de YHWH (véase recuadro siguiente).

LA GUERRA SANTA

«En todos los pueblos antiguos, la guerra estaba asociada con actos religiosos: se emprendía por orden de los dioses, o por lo menos con su aprobación significada por los presagios, iba acompañada de sacrificios, se llevaba a cabo con la ayuda de los dioses, que otorgaban la victoria y a los que se daba gracias mediante la ofrenda de una parte del botín. Así, toda guerra antigua es santa, por lo menos en sentido lato. Los griegos llamaron más propiamente «guerras santas» (*hieroi polemoi*) a las que la anficiónía de Delfos hizo contra aquellos de sus miembros que habían violado los sagrados derechos de Apolo».

«... Todas las instituciones de Israel revestían cierto carácter sacral... Esto, no obstante, no significa que la guerra sea una guerra de religión, aspecto que no aparecerá sino más tarde, bajo los macabeos» (R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1964, 346).

El punto de vista que vamos a adoptar para tratar de la violencia a través de las «guerras de YHWH» consistirá en considerar los textos como relecturas de experiencias acumuladas. Arraigados en el pasado (que no siempre es remoto: cf. 1 y 2 Mac), estos textos, precisamente por ser

esquemáticos, atestiguan finalmente todos ellos una visión de futuro. Nos parece que su presentación, con algunos comentarios, bastará para mostrarlo. Hemos escogido un ejemplo en cada una de las categorías siguientes:

EXEGESIS RECIENTES

Lo esencial de los resultados obtenidos hasta una fecha reciente se encuentra clasificado y evaluado en R. de Pury, *La guerre sainte israélite: Études théologiques et religieuses* 56 (1981) n. 1, 5-38 (El volumen entero está dedicado a la «guerra santa»).

La obra de base es la de G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Gotinga 1969: «La investigación no ha dejado de dejarse estimular por (su) hipótesis» (R. de Pury).

La colección de datos factuales se nos ofrece en la obra antes citada de R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1964, 346-357, con una presentación de las etapas de esta institución.

Más recientemente, en la obra colectiva *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. Friburgo-Basilea-Viena 1983, cf. la aportación de N. Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg* (p. 51-111). El autor insiste muy particularmente en el ideal no-violento de la fuente sacerdotal (de la que veremos más adelante que coincide al menos con un pasaje del cronista, para quien la figura de David está ensombrecida por sus guerras: 1 Cr 22, 8). Observa (p. 87-90) la pertenencia de Gn 9, 2 («Os temerán y os respetarán todos los animales») a las tradiciones literarias de la guerra santa y las consecuencias que hay que sacar de su contraste explícito con Gn 1, 26.28 para la interpretación. Finalmente, N. Lohfink establece un vínculo entre el nuevo régimen posdiluviano y la práctica sacrificial de la que es una condición de

posibilidad. Señala entonces un paralelismo con la problemática de René Girard.

A. van der Lingen, *Les guerres de YHWH*. Cerf, París 1990, atribuye a una época mucho más reciente las fuentes de las que G. von Rad había sacado los motivos para describir esta institución como arcaica.

Concluamos con dos observaciones:

1) La primera está sacada de R. de Pury: «No habría nada tan infiel al espíritu del Antiguo Testamento como admitir, para el tema de la guerra santa, una lectura en primer grado, una lectura triunfalista... Lo fundamental es descubrir el desnivel existente entre el modelo o el ideal que resaltan los autores bíblicos en un período determinado y la realidad histórica del momento» (o. c., 37-38).

2) La segunda se refiere al conjunto de estudios mencionados. Aun en el caso de G. von Rad, el interés por la realidad histórica de una institución (si no de la guerra tal como se hizo —lo cual es algo distinto—) prevalece sobre el estudio del «modelo» o del «ideal». Al menos esto es lo que se deduce de la brevedad de los estudios dedicados ordinariamente a los textos tardíos más alejados de la institución. La aportación de N. Lohfink (que señala en von Rad esta laguna relativa al sacerdotal) debería estimular a los autores a corregir esta tendencia.

- 1) textos preceptivos o *normativos*;
- 2) textos de forma *arquetípica* (buscando los rasgos más antiguos para comprender mejor todo lo que sigue);
- 3) textos *utópicos* que, a pesar de releer ellos también la historia, la remodelan más conscientemente, según un ideal voluntario y muy prolongado;
- 4) textos *escatológicos* en donde se busca iluminar las guerras del fin de los tiempos;
- 5) textos que anuncian ya el género *apocalíptico*, cuando resulta claro que la victoria sobre la violencia sólo se alcanzará a través del fin del mundo viejo.

VERSION NORMATIVA DE LAS GUERRAS DE YHWH: DEUTERONOMIO 20

• *Dt 10, 1-9*

- 1) La prueba: asusta ver armas más poderosas y un pueblo más numeroso.
- 2) La palabra de Dios en labios del sacerdote:
- 3) «No tengas miedo... YHWH lucha por vosotros».
- 4) Eliminación de los ineptos.

La exclusión de los ineptos alega consideraciones humanitarias: evitar una prueba demasiado cruel al que acaba de habitar una casa nueva, de plantar una viña, de casarse... o que está demasiado asustado. Pero se trata primitivamente de antiguas prohibiciones, que trataban a los guerreros como a hombres «consagrados».

• *Dt 20, 10-20*

- 5) Distinto trato que se impone a las ciudades: en los países lejanos, el asedio irá precedido de negociaciones y sólo se exterminará a los varones; en el país cananeo, por el contrario, YHWH exige un exterminio total, para evitar a Israel que pueda ser contaminado por la idolatría.

Muchos exégetas atribuyen este texto a una época de restauración (¿últimos años de la monarquía?), así como

los relatos de conquistas de antaño que se relacionan con ello: como el Israel de entonces no conquistaba ya tierras para instalarse en ellas, no hay práctica alguna que corresponda a las últimas prescripciones. Se trata sobre todo de mostrar que, según esta fuente, Israel no debería haber respetado la vida de los cananeos en la época de la conquista, tal como lo hizo (así lo atestiguan numerosos textos). En el momento en que se escribieron estos textos, los mejores de Israel pueden percibir en ellos que el seguimiento de los dioses cananeos está radicalmente condenado, más bien que ver allí una llamada a derramar la sangre de sus adoradores.

VERSION ARQUETIPICA DE LAS GUERRAS DE YHWH: EXODO 14

El episodio de la travesía del mar Rojo no se presenta, a primera vista, como el relato de una «guerra de YHWH». Los egipcios son un ejército, e Israel no es más que un pueblo. Pero esto no impide que el *Cántico de Moisés* celebre el acontecimiento como una victoria, obtenida por YHWH calificado de «guerrero» (literalmente: *hombre (!) de guerra*: Ex 15, 3).

- 1) «Los israelitas alzaron la vista y vieron a los egipcios que avanzaban detrás de ellos, y se llenaron de miedo».

- 2) «Gritaron a YHWH» (y reprocharon la conducta de Moisés).

- 3) *Palabra de Moisés*: «No tengáis miedo; estad firmes y esperad la victoria que el Señor os va a conceder hoy; esos egipcios que estáis viendo hoy, no los volveréis a ver jamás. El Señor peleará por vosotros; vosotros esperad en silencio».

(*Palabra de YHWH. Descripción de la travesía*. Luego «los egipcios dijeron: ¡Huyamos de los israelitas!»).

- 4) «Aquel día libró el Señor a los israelitas de los egipcios, y los israelitas vieron los cadáveres de los egipcios a la orilla del mar. Los israelitas vieron la mano de

Dios magnífica y lo que hizo a los egipcios, temieron al Señor y se fiaron del Señor».

La palabra de Moisés ocupa un gran espacio. Como aquel acontecimiento era central en la historia del pueblo, verdadero modelo de salvación, arquetipo para las generaciones venideras, había que ofrecer su sentido por medio de un discurso especialmente articulado, que es una especie de doctrina de las victorias de YHWH. Observemos la insistencia en el «no-hacer». En cuanto al relato, su principal característica es quizá la insistencia en el *ver*, ocasión esencial del miedo.

VERSION UTOPICA DE LAS GUERRAS DE YHWH: 2 CRONICAS 20

No se trata ya del relato de un pasado inaccesible, sino que estamos en una época histórica (reinado de Josafat en Judá: primera mitad del siglo IX), documentada por los archivos. Sin embargo, el autor ha querido remodelar los datos factuales a la luz de las normas del *Deuteronomio*, al mismo tiempo que del arquetipo del Exodo.

1) Ante el anuncio de que se acerca un gran ejército, Josafat se pone a temblar.

2) Le reza a YHWH: «Nuestros antepasados dijeron... Gritaremos hacia ti... Mira...».

3) *Palabras de un levita*, cercano al ambiente de los salmistas («uno de los hijos de Asaf»): «No os asustéis ni os acobardéis ante esa inmensa multitud, porque la batalla no es cosa vuestra, sino de Dios. Mañana bajaréis contra ellos... No tendréis necesidad de combatir; estad quietos y firmes contemplando cómo os salva el Señor. Judá y Jerusalén, no os asustéis ni acobardéis. Salid mañana a su encuentro, que el Señor estará con vosotros».

3 bis) *Palabras del rey*: «... Confíad en el Señor, vuestro Dios, y subsistiréis; confíad en sus profetas y venceréis».

4) El ejército va precedido de una *procesión litúrgica*, cantando himnos de alabanza y de acción de gracias por el estilo de los salmos.

5) En ese preciso momento, YHWH siembra la discordia en las filas enemigas.

6) Al entrar en contacto con ellos, Israel no ve más que cadáveres...

7) y se apodera de sus ricos despojos: «el botín fue tan copioso que tardaron tres días en recogerlo».

La originalidad de este relato —sin duda el más perfecto del género— es la parte que se le concede al cántico litúrgico y al personal del templo, en donde por otra parte termina el episodio. (Se habrá observado la misma atmósfera en la toma de Jericó). También hay que advertir, y sobre todo, que la abstención de la violencia llega hasta el fondo: el ejército de Israel no tiene que acabar con los vencidos, porque ya están muertos. YHWH no los ha herido directamente, sino que se han matado entre ellos. Antes, castigando él mismo a los enemigos, YHWH tomaba sobre sí la violencia de la que descargaba a Israel. Aquí, la violencia mata al violento.

Hemos llamado a este relato «versión utópica» porque en él se expresa muy claramente la esperanza de que las guerras que en adelante emprenda Israel por su liberación serán de este tipo.

No olvidemos que estamos ante la obra del Cronista, que hace de la vida de David una lectura muy particular: según él, YHWH explica a este rey por qué no quiere que sea él el que construya el templo de Jerusalén: «Has derramado mucha sangre y has combatido en grandes batallas. No edificarás un templo en mi honor porque has derramado mucha sangre en mi presencia» (1 Cr 22, 8).

Esta atención que se pone en la violencia, esta manera de captarla en sus signos físicos («derramar por tierra») nos recuerdan que el Cronista está muy cerca de la fuente «sacerdotal», aunque es más reciente que ella. Con este relato y con una lectura semejante de la biografía de David, se nos ha llevado muy lejos en la «conversión de la violencia».

UNA VERSION ESCATOLOGICA DE LAS GUERRAS DE YHWH: LA SABIDURIA DE SALOMON

¿En qué medida la Sabiduría de Salomón (que es el texto más reciente, y con mucho, de todo el Antiguo Testamento) nos ofrece una versión de las guerras de YHWH? Es verdad que, en sus primeros capítulos, el drama que expone este libro es el del justo oprimido e incluso injusticia. Anuncia el desenlace de este drama bajo una forma *escatológica*, es decir, para el final de los tiempos. Pues bien, hay varios rasgos esenciales del esquema «guerra de YHWH» que le sirven para describirlo.

1) Aquellos días, el Dios que triunfará de la iniquidad será ciertamente un YHWH guerrero. Sab 5, 17-23 nos habla de su *armadura*, de su *coraza*, de su *casco*, de su *escudo*, de su *espada*; los enemigos serán alcanzados por la *lanza*, por los disparos de un *arco* o los proyectiles de una *ballesta*. Una vez más, hemos de tomar nota de ese fenómeno típicamente bíblico: si ha habido alguna vez alguna conversión de la violencia, se ha producido siempre en medio de esa violencia.

2) La metáfora guerrera que se despliega en esta panoplia sufre una transformación sistemática; vamos percibiendo poco a poco que las armas del Dios guerrero se las ofrecen los elementos del mismo cosmos. Dios alcanza *indirectamente* a los enemigos del justo, a través del cosmos. Podría decirse, en otro lenguaje: *el cosmos castiga a los injustos*. Como, en la ley de santidad, es la misma tierra la que se encarga de «vomitar» a los criminales, la creación aquí se rebela contra el mal.

Disponiendo de los recursos culturales propios de la época helenística, el autor tiene la capacidad de transponer lo que consideramos demasiado aprisa como una simple imagen poética, teórica en principio: «Armará a la creación para vengarse de sus enemigos» (Sab 5, 17). «El universo peleará a su lado contra los insensatos» (Sab 5, 20).

Es ésta, para nuestro autor, una de las claves de la historia de la salvación. Lo mismo que nuestra versión

«utópica» se apoyaba en la «versión arquetípica», así lo hace también la «versión escatológica»: todo el relato de la liberación de Israel en los días del éxodo se vuelve a leer aquí con esta clave. Se percibe entonces que semejante lectura del texto de base no es ni gratuita ni fantástica: en cada una de las plagas de Egipto, YHWH moviliza a la creación hasta hacer que el mar se trague al Faraón.

Pero el autor de la Sabiduría deja presentir con fuerza una verdad profunda en unas cuantas fórmulas precisas, más bien que en un discurso teórico desarrollado. El ejercicio directo de un castigo por parte de Dios va en contra de su trascendencia y lo compromete con la violencia; al contrario, como la violencia destruye el orden de las cosas creadas, sufre ella misma sus consecuencias violentas. No se trata entonces, propiamente hablando, de una sanción decretada desde fuera. Ya en tiempos del diluvio era la violencia de la naturaleza la que sancionaba la violencia de los hombres. Es verdad que esta idea no acaba con todos los obstáculos en una respuesta teórica satisfactoria a la cuestión de los castigos de Dios. Pero al menos se indica una dirección. Y, por otra parte, el autor va más lejos.

3) Al axioma bíblico: «El mal mata al malvado» (Sal 34, 22; cf. Prov 1, 31; 5, 22; cf. Sal 7, 15s; 57, 7), se le da ahora la formulación que todos conocen: «En el pecado está el castigo» (Sab 11, 16). A partir de ahí se insiste en las formas de ese castigo: se trata siempre de una parte del cosmos. El río de *sangre* corresponde a la *sangre* derramada por los egipcios (11, 5); los *animales* que los atormentan corresponden a los *animales* que adoran (11, 15; 12, 27; 16, 1). De este modo nos hace admirar la exactitud y la justicia del castigo: se trata ante todo de castigar la *idolatría*; por eso ha de ser la creación la que ejecute el castigo, ya que la idolatría es esencialmente desconocimiento y distorsión de la obra del creador.

4) En otros pasajes, al violento se le deja a solas con su violencia. Esta concepción de la sanción que respeta la trascendencia divina se expresa por medio del tema antiguo del pánico: «La maldad de por sí es cobarde y se condena a sí misma» (17, 11). «Sobre ellos solos se cernía una noche agobiante, imagen de las tinieblas que

iban a acogerlos. Para sí mismos eran más agobiantes que las tinieblas» (17, 20).

Evidentemente, esta concepción del castigo cierra la puerta a toda venganza y al mismo tiempo sigue siendo realista. Lo mismo que la idea del castigo por medio de los elementos se basa en el postulado de una ley interna a la creación, así también la idea de que la violencia se destruye a sí misma no hace más que apelar al desarrollo natural de ésta. Muere de ser tan sólo ella misma.

5) Estas descripciones de la derrota del mal no hacen más que acompañar al tema inicial del libro: el *justo mártir* (Sab 1-5). La descripción de sus enemigos obedece con una fidelidad impresionante a la estructura que ya hemos observado. Si no se conoce esta estructura, puede resultar extraño ver al autor pasar sin transición alguna del tema del placer (2, 6-9) al tema de la violencia y la persecución: «¡Venga! ¡A disfrutar de los bienes presentes... Atropelemos al justo..., que sea nuestra fuerza la norma del derecho» (2, 6.10s).

El día del juicio, el autor no pone ninguna condenación en labios de Dios: los homicidas se condenan a ellos mismos al ver al justo que han asesinado: «Nos malgastamos en nuestra maldad» (5, 13). Por medio de los v. 17-23 (los elementos como armas cósmicas de YHWH guerrero), el autor relaciona el martirio del justo y su glorificación con la victoria arquetípica del éxodo, que será el tema de sus últimos capítulos (10, 15-19, 22). Una relación impresionante, cuando se piensa en el extraño parecido de su descripción de la muerte del justo con el relato (especialmente mateano) del calvario:

De este modo, en este libro, el epicentro de la violencia es aquel que la sufre sin haber participado en ella para nada. A los que exigen «ver» más que creer, Dios les niega todo signo visible de su victoria antes de la hora del juicio. El autor establece una relación acertada entre este tema y la manifestación de YHWH como «hombre de guerra» (Ex 15, 3) en tiempos del éxodo.

ENTRE LA HISTORIA Y EL APOCALIPSIS: LAS GUERRAS DE LOS MACABEOS

El contraste entre los dos libros de los Macabeos (2 Mac: último cuarto del siglo II; 1 Mac: 25 años más tarde) da una idea de las tensiones sufridas por su época tardía: 2 Mac relata unos prodigios inauditos, como la aparición de ejércitos celestiales; al mismo tiempo, 1 y 2 Mac se interesan muy de cerca por la estrategia realista y registran los fracasos de las causas justas.

He aquí un modelo: La batalla de Emaús (1 Mac 3, 46-4, 25):

- 1) Anuncio de la llegada de un gran ejército (3, 38-42).
- 2) Lamentaciones en Mispá y ritos diversos (3, 46-54).
- 3) Se excluye a los ineptos, según el modelo de Dt 20 (3, 56).
- 4) Palabras de Judas macabeo: estar *dispuestos a morir* (3, 58).

Mt 27

40. Si eres Hijo de Dios, baja...
42. Que baje y creeremos.
43. Que lo libre Dios, si lo ama; pues ha dicho: «Soy Hijo de Dios»

Sab 2

16. Se gloria de tener por padre a Dios.
17. Veamos si es verdad lo que dice.
18. Si el justo es hijo de Dios, él lo auxiliará.
19. Probémoslo y sabremos....
20. Condenémoslo a una muerte ignominiosa.

5) Los judíos, mal equipados, se encuentran con un enemigo poderoso (4, 6s).

6) Palabras de Judas macabeo: «No tengáis miedo; nuestros padres se salvaron en el mar Rojo» (4, 8s).

7) Después de la victoria: «Contened vuestros deseos de botín (4, 17), porque van a venir refuerzos enemigos». Tras la derrota de éstos, tiene lugar el saqueo.

8) Cánticos e himnos (la misma fórmula que en 2 Cr 20, 21: véase más arriba).

De este esquema vale la pena destacar algunos rasgos que se encuentran en ambos libros, como característicos de un espíritu nuevo:

– La comparación explícita con las hazañas de antaño: el mar Rojo (1 Mac 4, 9), Fineés (1 Mac 2, 26), Jericó (2 Mac 12, 15), David y Goliat (1 Mac 4, 30), Senaquerib (2 Mac 8, 19s). Igualmente, la aplicación casi «escolar» de las reglas de Dt 20: 1 Mac 3, 56.

– La aceptación de la muerte por una causa justa. Por muy habituados que estemos a este tema «moderno», está ausente del esquema clásico de las guerras de YHWH, cuyos héroes no morían; es muy raro que llame la atención el cálculo de las pérdidas en el campo de batalla. Aquí ocurre todo lo contrario.

Desde el principio, «antes morir» que ceder (1 Mac 3, 59; cf. 4, 35); se piensa en la eventualidad de una derrota, que no se reprochará al cielo: «Si él quiere, se apiadará...» (1 Mac 4, 10). Por otra parte, los que optan por no combatir el día de sábado mueren sin haber visto el socorro de Dios (1 Mac 2, 38).

De hecho, los tres hermanos macabeos mueren o son asesinados uno tras otro. Se elogia a Eleazar que muere aplastado bajo el elefante del rey después de haberlo matado (1 Mac 6, 46), pero sin haber podido impedir que el enemigo subiera hasta Jerusalén. De diversas formas se muestra interés por la suerte de los soldados caídos: se decreta un sacrificio de expiación por aquellos que

llevaban pequeños ídolos entre sus objetos personales (2 Mac 12, 40-46). Es éste el primer comportamiento de este género que se nos refiere.

– Sería ceder a una visión ideológica ingenua (demasiado extendida en materia de historia bíblica) atribuir una menor violencia a esta época tardía. La violencia está de parte de la guerra justa: para vengar a Juan macabeo, sus partidarios mataron a todos los asistentes a una boda (1 Mac 9, 37-42); el estanque vecino de una ciudad vencida «aparecía lleno de la sangre que fluía a él» (2 Mac 12, 16). Lo que impresiona es más bien la contigüidad entre unos rasgos semejantes y el relato del martirio de los siete hermanos y luego de su madre (2 Mac 6, 18-7, 41). En medio de toda esta violencia, lo cierto es que los verdaderos héroes del libro no son los vencedores, sino los que sufren violencia, y esto sin que Dios intervenga en su favor. Es ésta una etapa decisiva en la historia bíblica de la violencia.

– Etapa decisiva, pero no última: los siete hermanos mártires están lejos de orar por sus verdugos y de perdonarles. Si merecen el nombre de mártires, es porque mueren sin armas y con toda libertad, habiendo tenido que escoger entre la vida y renegar de la ley de Moisés. Muy lejos de la profundidad del poema del siervo doliente, el relato de su muerte deja sin embargo un sitio para su muerte expiatoria, al menos en favor de Israel (2 Mac 7, 38).

En conclusión: los libros de los Macabeos conjugan el límite de lo maravilloso con su oposición radical; este contraste abre paso a los Apocalipsis en donde los justos son matados colectivamente, mientras que la tierra, el cielo y el mar se llenan de prodigios: «Mientras yo seguía mirando, aquel cuerno luchó contra los santos y los derrotó» (Dn 7, 21).

El texto que acabamos de citar proviene de la explicación que recibe Daniel para descifrarle su visión del Hijo del hombre, del que dirá Jesús –según atestiguan los evangelistas– que estaba escrito ~~no tenía que sufrir~~.

Un testimonio profético: Isaías 7

El tema de la guerra asoma frecuentemente en la colección de Isaías, al menos en Is 1-39. Evocamos por separado estos textos, ya que no se trata de relatos de batalla.

No busquemos en ellos un esquematismo, por mucho que revelen una fe normativa, sino más bien un testimonio. En efecto, pertenece a la esencia del profetismo dejar un testimonio directo y personal sobre los acontecimientos. Nadie ignora actualmente que los oráculos han sufrido los retoques que exigía su transmisión, a veces por largos períodos. La crítica, no obstante, no renuncia al esfuerzo de escuchar el eco del profeta mismo.

Pues bien, lo que da un gran valor a estos oráculos es que, a pesar de la gran distancia que los separa del esquematismo de los relatos de batalla, encontramos en la fuente directa del profetismo las mismas palabras de la misma fe que los inspira. Palpamos más de cerca la vida de Israel con los acontecimientos del siglo VIII: Jerusalén se ve amenazada por la alianza que Damasco acaba de imponer a Samaría.

1) Anuncio de una amenaza: «Aram ha penetrado en Efraim» (7, 1).

2) Miedo: «Entonces el corazón del rey y el corazón del pueblo se pusieron a temblar como tiemblan los árboles del bosque bajo el viento» (v. 2).

3) Palabra del profeta: «No temas, no te acobardes» (v. 4)... «Si no creéis, no subsistiréis» (v. 9).

Es imposible traducir toda la fuerza del oráculo: «creer» y «subsistir» son de la misma raíz (*ʿaman*), de donde provienen también «fidelidad» y «amén». Creer es ya subsistir, mantenerse firme. Notemos además que el «si» del v. 9 es insólito: es ya muy pronunciada la pendiente del no creer.

4) Se invita al rey a pedir un signo. Se le da bajo la forma de un anuncio de nacimiento mezclado con muchas amenazas. Se trata del nacimiento del *Enmanuel*. Este último oráculo es menos extraño de lo que parece respecto

al contexto de la sección y respecto al de la guerra de YHWH.

– Parece lógico ver en los v. 9b y 14b una alusión al oráculo dinástico de 2 Sm 7:

• v. 16: «tu casa y tu realeza subsistirán»; e Is 7, 9b: «vosotros no subsistiréis»;

• v. 19b: «YHWH está contigo» y «Enmanuel» (que quiere decir: «Dios está con nosotros»). Pues bien, esta fórmula o su equivalente desempeña una función central en la tradición de las guerras de YHWH (Dt 20, 4; 31, 6.8.23; véase sobre todo Jue 6, 12s).

– Hay dos relatos arcaicos que deben relacionarse con el texto de Isaías: Gedeón ve que se le aparece un ángel y le pide un signo (Jue 6, 17); el contexto es claramente bélico. El destino no menos belicoso de Sansón comienza con la visita de un ángel a su madre: una anunciación.

– Tomada en su forma acabada y definitiva, la colección mantiene una línea continua en el tema real hasta el c. 11. La tradición no ha podido menos de recoger lo que relaciona al Enmanuel de Is 7, anunciado en un contexto de guerra en donde la única salvación vendrá del «creer», con la profecía davidica de Is 11 (*el tronco de Jesé*), coronada en el estado actual del texto por la visión del niño que apacienta a fieras apaciguadas (v. 6-9) y con el otro texto mucho más tardío del árbol de Jesé, señal para las naciones (v. 10).

– Los dos himnos de Lucas son de inspiración mesiánica y están impregnados de una atmósfera que podría llamarse de «guerra de YHWH convertida».

Complemento. Consultando los comentarios para establecer el origen y la época de estos textos, se podrán estudiar los textos isaianos que oponen a la violencia la actitud recomendada en Ex 14, 14 (esperar «en silencio»), primero en la «sección del Enmanuel» (Is 6-12) y luego en Is 22, 8-11; 26, 20s; 28, 14-16; 30, 15; 31, 4-8; 37, 33-35.

David, personaje «tipo».

Entre violencia y no-violencia

Parece ser que, durante mucho tiempo, David fue considerado como un modelo de equilibrio frente a los impulsos de la violencia. Equilibrio que no deja de encajar algunas ambigüedades, muy ricas de enseñanza. David está lejos de haber tenido por regla el evangelio...; sin embargo, ayuda a comprender a aquel «tipo» de hombre al que se dirigirá Jesús.

David es un «tipo» según las diversas acepciones de este término. Según la interpretación cristiana tradicional de la Biblia, un «tipo» es una figura que abre hacia el futuro, que inaugura una promesa cuyo fruto más perfecto será Cristo, su descendiente. Según la acepción común, David es un «tipo» porque cristalizó en su persona un conjunto de rasgos en los que a cualquier hombre de su pueblo le hubiera gustado poder reconocerse. Por tanto, un personaje al mismo tiempo simpático, evidentemente, idealizado sin duda, pero no exageradamente. Algunos comentaristas modernos trazan de él una figura taimada y denuncian como hipocresía la ambigüedad ciertamente real de su «equilibrio». Exageran ciertamente. Hay más de verdad en la mirada que le dirige el narrador bíblico, en la medida en que es una mirada de simpatía y hasta de amor.

Porque es rey y porque Israel había querido buscar un caudillo guerrero («Nuestro rey nos juzgará, saldrá al frente de nosotros y luchará nuestros combates»: 1 Sm 8, 20), David tendrá una actitud «típica» ante la violencia. Es éste precisamente un hilo conductor de la enseñanza que el narrador principal de su historia ha querido inculcar.

Aquí nos proponemos poner de relieve los hechos principales que comportan una respuesta de David a la violencia. Forman una línea continua: se los encuentra en el camino de su llegada al trono (por tanto, generalmente en el terreno de la «política interior»). En esto guardan relación directa con el *designio de Dios*: elección, protec-

ción, glorificación del «ungido», de su mesías. El narrador interviene frecuentemente para interpretar este «equilibrio», por sí mismo o por boca de sus actores; se observa en él una lectura muy homogénea de la respuesta «típica» a la violencia.

– *La lanza*. La serie se abre con una simple imagen: el rey Saúl está lleno de amor-odio a David, en quien presiente un rival. Por dos veces, arroja su lanza para traspasarlo, y por dos veces la evita David (1 Sm 18, 11; 19, 10). Hay aquí un símbolo de una respuesta que será constante: *escapar* de la violencia ante ella.

– *Engadí*. Saúl y sus tropas persiguen a David. Este sorprende a su enemigo, que ha entrado a hacer sus necesidades en una cueva. Le corta un trozo del manto que había dejado en un rincón, en vez de matarlo. «Si uno encuentra a su enemigo, ¿lo deja marchar por las buenas?», dice Saúl, impresionado por aquel hecho. Le hace jurar entonces que no suprimirá a su descendencia. A pesar de que con ello pelagra su propia dinastía futura, David se lo promete. Se verá que en cada episodio el narrador saca una lección o una «teoría» del acontecimiento, en boca de uno de los actores del relato.

• *Lección del acontecimiento*: «Como dice el viejo refrán: 'La maldad sale de los malos'», dice David (24, 14). Verdad de perogrullo, en cuyo trasfondo está el consejo de que hay que dejar al enemigo su maldad. También La Fontaine, un sabio de los «viejos tiempos», cita dentro de este mismo espíritu: «Ya decía Merlín que el que intenta engañar a los otros, a menudo se engaña a sí mismo».

– *Nabal y Abigaíl*. Enfrentándose con algunos de los ricos propietarios a quienes «protegia», por motivo del pago de sus aportaciones, David intenta suprimir a Nabal, que cree que no tiene nada que pagar a su «protector».

Su esposa Abigail consigue disuadir a David. Los hechos le darán la razón. Nabal sufre una crisis cardíaca y David puede casarse con su viuda Abigail, dechado de sabiduría (1 Sm 2).

• *Lección.* Abigail: «Mi señor no tenga que sentir remordimientos ni desánimo por haber hecho justicia por su mano» (25, 31). David: «¡Bendita tú, que me has impedido hoy derramar sangre y hacerme justicia por mi mano!» (v. 33).

– *El desierto de Zif.* Reedición del episodio de Engadí. Aquí David se niega a seguir el consejo de un «hijo de Seruyá»; ésta es una hermana de David; por consiguiente, en esta serie narrativa la violencia está representada por una descendencia muy próxima a la dinastía davídica. Al mismo tiempo que la vida de Saúl, David respetará la de su general Abner (1 Sm 26). Más claramente aún que el anterior, este relato subraya que, por esta opción, David merece ciertamente ser el ungido de YHWH.

– *Muerte de Saúl.* El escudero de Saúl mata a su amo que, después de la derrota, le pidió que lo matara. Saúl, por así decirlo, se mató a sí mismo. David ordena inmediatamente la muerte del escudero por el sacrilegio que había cometido y compone un cántico para llorar al rey y al heredero del trono (2 Sm 1). La preocupación política por su propia legitimación se mezcla con una teoría de la violencia cuya fuente es más profunda todavía.

– *Muerte de Abner,* general de Saúl. Abner es una amenaza: hace coronar a un nieto del rey difunto, el cojo Isboset (Isbaal). Desafío entre doce guerreros por Abner y su rey y otros doce por Joab y David: «Cada uno agarró por la cabeza a su contrario, hundió la espada en las costillas del otro y cayeron todos a una» (2 Sm 2, 16).

¿Puede haber una imagen más perfecta de los efectos de la violencia? Los hijos de Seruyá provocan luego a Abner a una nueva violencia para asesinarle finalmente, cuando iba a aliarse con David. De esta forma mantienen a su lado el papel de consejeros. David compone el cántico fúnebre de Abner, su antiguo adversario.

• *Lección.* David: «Esa gente, los hijos de Seruyá, han sido más duros que yo. Que el Señor pague al malhechor su merecido» (2 Sm 3, 39). La influencia de los «más duros» que el rey hará pesar sobre él. Pero que no nos escandalice el hecho de que el narrador cargue a cuenta de los consejeros toda la violencia del reino: el rey tiene también mucho que ver con ella.

– *Asesinato del pretendiente rival.* Isboset, nieto de Saúl, es asesinado por unos bandoleros que esperan el agradecimiento de David. David los ajusticia ostensiblemente (2 Sm 4).

– *David violento:* adúltero, mentiroso, homicida. De-seando eliminar a Urías para quedarse con su mujer, David sabe a quién dirigirse: encarga a Joab, hijo de Seruyá, que ponga a Urías en primera fila contra el enemigo y que retroceda a continuación (2 Sm 12).

• *Lección.* Natán: «Has asesinado a Urías, el hitita... Pues bien, no se apartará jamás la espada de tu casa» (2 Sm 12, 9s).

– *David no-violento:* insultado, no responde. Expulsado por la rebelión de su hijo Absalón y con muy pocos recursos, el rey huye humillado. Semeí, cercano al clan de Saúl, persigue al fugitivo con sus injurias: «¡Hombre de sangre!» Una vez más, el consejo violento viene de un hijo de Seruyá: «¡Déjame ir allá y le corto la cabeza!» (2 Sm 16, 9). David responde: «Dejadle que me maldiga, porque se lo ha dicho el Señor» (2 Sm 16, 11).

• *Lección.* David: «Quizás el Señor se fije en mi humillación y me pague con bendiciones estas maldiciones de hoy» (2 Sm 16, 12). El rey se sitúa en la línea de la bendición que le había inspirado antes del asesinato de Urías.

– *Muerte de Absalón,* hijo y enemigo de David, que ha dado el orden de respetar su vida. Una vez más, se impone el espíritu de los hijos de Seruyá: Joab se encarga de herir con una flecha a Absalón, pendiente de un árbol; se encarga luego de obtener que David detenga el duelo y que celebre con él y con todo el ejército el final de la revuelta. El rey acepta (2 Sm 18-19).

– *La suerte de Semeí*. El partidario de Saúl que había maldecido a David cuando huía le pide perdón al rey que ha recuperado su trono. Un hijo de Seruyá desea que lo castiguen con la muerte. El rey esta vez no se deja convencer: «No te metas en mis asuntos, hijo de Seruyá» (2 Sm 19, 23).

– *Suplementos*. Vienen luego dos relatos que proceden de fuentes independientes, preciosos porque no están tan manipulados. 2 Sm 20 cuenta dos actos de violencia de Joab: en el primero de ellos parece implicar indirectamente a David. 2 Sm 21 refiere un conflicto entre el juramento hecho por David de respetar a la posteridad de Saúl y una petición de venganza presentada contra ella por los gabaonitas, que se considera legítima. Tiene lugar un compromiso: serán exterminados siete descendientes.

– *Testamento político de David* (1 Re 2). Hay una cierta lógica en uno de los últimos deseos que el rey moribundo confía a su hijo Salomón a propósito de su general Joab: «No dejes que sus canas vayan en paz al otro mundo» (1 Re 2, 6). En efecto, se trata del «mal genio» de toda la historia. El rey enumera los nombres de las víctimas de Joab: «Los asesinó vengando en plena paz sangre vertida en la guerra, una sangre que manchó mi uniforme y mis sandalias».

Lo que menos se espera es ver cómo David reserva también la misma suerte a Semeí. Esto nos hace medir en qué límites se sitúa la victoria alcanzada por David sobre la violencia. La venganza sigue siendo un asunto genealógico, que prosigue de padres a hijos. ¿Opina David que, una vez acabado su destino de rey, no puede ya ser un obstáculo para él un hecho sangriento? Y que, al vengar a su padre, Salomón ¿no es culpable, como lo sería si se vengase por su propia cuenta? En todo caso, Salomón actuará con «sabiduría», haciéndoles ver a esos dos hombres su error antes de castigarlos.

Ya hemos dicho –y los historiadores no permiten que lo olvidemos– que los motivos de David andan mezclados. Así, se respeta la vida de Saúl a la vez para evitar una venganza y porque su persona real es sagrada, así

como (es lo que destacan sobre todo los historiadores), porque un acto sangriento pondría en entredicho la sucesión. Pero toda esta mescolanza no impide que David sea para la posteridad un modelo, un «tipo».

Se tuvo ciertamente conciencia del parentesco entre este modelo y un esquema de victoria del justo, tal como lo trazan los salmos, 73 de los cuales (según el texto hebreo) acabaron un día por atribuirse a David. Dos observaciones a este propósito:

1) De los trece salmos que mencionan un acontecimiento de la vida del rey, un gran número lo representan amenazado por sus enemigos, sobre todo por Saúl (Sal 3; 18; 34; 52; 54; 56; 57; 59; 63).

2) «La violencia víctima de sí misma» es un esquema bien representado. El malvado cae en la trampa que ha urdido, se enreda en sus lazos, se hiere con su espada (Sal 7, 16; 9, 16; 34, 22; 37, 15; 64, 9; 94, 23; 109, 17; 141, 10).

• *Conclusión*

Por todo el mundo y a través de las tradiciones espirituales de las diversas culturas, así como a través de sus actualizaciones, no faltan teorías de la no-violencia. Por tanto, es importante situar la línea bíblica con la mayor precisión posible. Si hubiera que hacer una comparación, deberíamos conceder tanta importancia a los puntos en común como a las diferencias. Semejante inventario no puede hacerse aquí. Pero al menos intentaremos destacar brevemente lo que nos parece más precioso en la tradición de Israel y, probablemente, lo más raro.

No es dejando el teatro de la violencia como se manifestará la mansedumbre, sino, al contrario, en ese mismo teatro. La mansedumbre se presenta como una victoria sobre dos tensiones contrarias, la violencia agresiva y el miedo que aconseja huir. Sin embargo, esta victoria interior no se ofrece nunca como el último acto del drama. El justo que la obtiene se convierte por eso mismo en vencedor de su enemigo. Esto exige varias explicaciones y precisiones:

1. Se mantiene así la exigencia de la justicia, que quiere la derrota del malvado. El combate no se reduce a un asunto entre el justo y él mismo, en la que bastaría con ser fiel a un ideal. La victoria del no-violento sobre sí mismo, a los ojos del hombre bíblico, no sería más que un acto aislado de virtud o de ascetismo, si no pensase que, frente a él y fuera de él, el violento se destruye por su violencia.

2. La perdición del enemigo y la victoria del justo se esquematizan en más de una ocasión en algunos relatos que siguen estando marcados por la mitología. Aun cuando no sea ése el caso, no podemos considerarlos como manifestaciones cabales de la justicia de Dios.

3. Se abre un cambio decisivo cuando se reconoce que la no-violencia del justo lo conduce hasta la muerte; esto había estado velado hasta entonces en los relatos de las victorias de Israel. Es entonces cuando la exigencia de Dios se revela como exigiendo una victoria que destruya a la muerte misma.

4. Esta radicalización abre un camino (que todavía habría que seguir recorriendo por mucho tiempo, incluso

en el nuestro) hacia un cambio de lugar y hacia otra designación del enemigo. Puesto que la muerte es la gran enemiga de todo el género humano, éste se encontrará más pronto o más tarde reunido en el mismo combate contra ella.

5. Dado que la violencia se muestra como una complicidad con la muerte (Sab 1, 16), la justicia no puede quedar satisfecha con la muerte del enemigo. Sólo se verá satisfecha cuando la mansedumbre del justo cure al enemigo de su violencia y lo arranque así de su pacto con la muerte. Es éste el camino que abrió el oráculo del siervo doliente (Is 52, 13-53, 12): «Con sus cardenales hemos sido curados... El se humilló y no abrió la boca. Como un cordero era llevado al degüello; y como una oveja que está muda ante los que la trasquilan, tampoco él abrió la boca... Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos...».

Como vemos, el mártir «curará» a las turbas hostiles, pero esta curación se expresa sin embargo en términos de victoria sobre los que él cura.

El final de las guerras

Por unos caminos que no conocemos muy bien, pero cuyas principales etapas podemos adivinar, esta representación de la victoria de un justo, central en el plan de Dios, llegará a coincidir con las representaciones del combate final que verá la derrota del mal en su totalidad y el nacimiento de un mundo nuevo. Existe toda una familia de textos para los que la derrota del mal será precisamente la derrota de la guerra.

Para comprenderlos, hay que remontarse sin duda a una serie más antigua, en la que se denuncia la confianza que el pueblo ponía en su armamento: «Unos los carros,

otros los caballos, nosotros invocamos el nombre de YHWH, nuestro Dios» (Sal 20, 8).

Es una serie abundante (Sal 33, 16; 147, 10-12; Is 30, 15s; 31, 1-3; pero compárese con Prov 21, 31). Bajo una forma narrativa, es esta fórmula la que proclama David antes de enfrentarse con Goliat (1 Sm 17, 45). Mirando más de cerca las cosas, además del nombre de YHWH, David cuenta con su honda, un arma que no es sólo de pastores; también los soldados se servían de ella. La victoria sobre Ay (Jos 8, 1-25) y la derrota de los madianitas (Jue 7) se deben a la astucia, el arma de los más

débiles. Otra serie, compatible con el radicalismo de los profetas, pero muy distinta de él.

Los textos relacionan el «poner su confianza en las armas» y el «poner su confianza en los ídolos»: la fuerza del caldeo se compara con su «red». Pues bien, esta fuerza es su ídolo: «Por eso sacrifica a su red e incienso a su traína» (Hab 1, 15).

La relación violencia-idolatría se confirma por la frecuencia de la asociación armamento-ídolo: «No montaremos ya a caballo y no diremos más 'Dios nuestro' a la obra de nuestras manos» (Os 14, 4). «Se llenó su tierra de caballos y no tienen límite sus carros; se llenó su tierra de ídolos» (Is 2, 7s). En Is 31, 7s: «Aquel día, repudiará cada uno las divinidades de plata y las divinidades de oro», y el enemigo «será devorado por espada no humana». Miq 5, 9-12 construye una enumeración desde «caballos y carros» hasta «cipsos sagrados e ídolos». La visión escatológica de Is 11, 1-9 describe la paz en el reino animal dirigido por el niño: si termina con el tema del *conocimiento de YHWH* (11, 9), es que éste se presenta de ordinario como lo opuesto a la idolatría.

Como para subrayar la relación entre idolatría y fabricación (en varias ocasiones se habla del ídolo como «obra de vuestras/nuestras manos»), el día de la conversión, la práctica de la idolatría tendrá que ceder, no ya a una obra cualquiera, sino a una refundición donde se reutilice el material de los ídolos para fabricar lo que sirva a la vida: «De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas» (Is 2, 4). «De los arados forjad espadas; de las podaderas, lanzas» (Jl 4, 10). Para Ez 39, 9, la madera de los arcos y de las lanzas servirá para hacer fuego.

Pero hay una transformación que no puede esperarse del hombre: la que volverá a hacer la creación tal como Dios la había hecho, es decir, la curará de la violencia que opone al hombre y al animal y, por una consecuencia necesaria, al hombre contra los demás hombres, bajo la forma de lucha entre las naciones. Entonces es cuando podrá hablarse de un futuro escatológico, es decir, de un extremo, de un término finalmente alcanzado. Así se des-

cubre y se confirma la intención que guiaba al redactor de Gn 1, 29s.

«Aquel día haré para ellos una alianza con las fieras salvajes, con las aves del cielo y los reptiles de la tierra. Arco y espada romperé en el país y los haré dormir tranquilos» (Os 2, 20). El tema se repite en Is 11, 1-9 bajo otra forma: basta con la mansedumbre de un niño para apacentar a los animales reconciliados por haberse hecho todos herbívoros: sólo ese niño realizará la misión dada a un hombre en Gn 1, la de mandar a los animales. Para Ez 34, 23-31, según los términos de la *alianza venidera*, Dios *hará desaparecer del país a las bestias feroces*; este profeta, muy cercano a la fuente sacerdotal, precisa el paralelismo: «No serán ya un botín para las naciones, y las fieras del país no los devorarán» (34, 28). Simétricamente, los pastores de Israel dejarán de infundir miedo y terror a su rebaño (Jr 23, 4; cf. Gn 9, 2).

En esta familia de textos, no son ya los hombres los que destruyen sus armamentos, sino el mismo YHWH, el único capaz de vencer al monstruo de la violencia: «Pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos» (Sal 46, 10; cf. Sal 76, 4). «Aquel día romperé el arco de Israel en el valle de Yezrael» (Os 1, 5). «Aquel día aniquilaré vuestra caballería y destruiré vuestros carros» (Miq 5, 9).

Lo mismo que la escena final, en Is 11, se organiza en torno a un niño, también Zac 9, 9s organiza en torno al rey del porvenir la victoria de la paz: «Mira a tu rey que está llegando..., humilde, cabalgando un asno... Yo destruiré los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén; destruiré los arcos de guerra y dictaré paz a las naciones; dominará de mar a mar».

Sustituyendo *Yo destruiré por él (el rey) destruirá*, los Setenta transfirieron al mesías la capacidad de hacer lo que sólo Dios podrá hacer por el mundo entero. Encontrando en el contexto de los oráculos del mismo Zacarías motivos con los que iluminar la pasión de Jesús, el Nuevo Testamento siguió hasta el fin esta esperanza y reveló con toda claridad su camino.

V

EL NUEVO TESTAMENTO

Hay mansedumbre en el Antiguo Testamento.

Y hay violencia en el Nuevo Testamento.

Hablar de la violencia del Nuevo Testamento de manera demasiado estrecha, contentándose con inventariar los lugares y las expresiones con que se habla de ella, sería alterar su mensaje. Lo que hay que hacer es interpretarlo, mostrar su relación con la verdadera mansedumbre. Por otra parte, hablar de la mansedumbre en el Nuevo Testamento, ¿no será salirse de nuestro tema?

Hay una cosa segura: no podemos ocultar esa violencia. Por otro lado, los únicos en ignorarlo serían los que no han abierto nunca un evangelio. Una sola vez en el relato de su vida, y solamente en el cuarto evangelio, Jesús se sirve de un azote de cordeles para obtener lo que quería (Jn 2, 15). Pero sus palabras fueron violentas en más de una ocasión: «¡Ay de ti, Corozain! ¡Ay de ti,

Betsaida!» (Mt 11, 21). La conclusión de la parábola de los «talentos» (en Lucas) choca con nuestra sensibilidad. El rey dirá: «A esos enemigos míos que no me querían por rey traedlos acá y degolladlos en mi presencia» (Lc 19, 27; cf. en Mt 21, 41 el castigo de los viñadores homicidas). ¿Habrà que recordar la cólera del Cordero (Ap 6, 16s) y la sangre de los pecadores que, en el Apocalipsis de Juan (14, 20), corre con una sobreabundancia que ningún otro libro de la Biblia había mostrado hasta entonces?

Es un buen método partir de lo más cierto. Y en este caso lo más cierto es que en el centro de todo se hace ver el espectáculo de la *violencia sufrida*. El centro de todo es la cruz. En ella, una violencia se transforma en otra violencia: la violencia del odio se convierte en violencia del amor. Es la obra de la violencia del Espíritu.

Un testigo: san Pablo

LA VICTORIA SOBRE LA MUERTE: UNA DOCTRINA

La obra de Pablo es insustituible por su antigüedad y por su carácter directo. No escuchamos al mismo Jesús más que a través de los evangelios, pero al menos en sus primeras cartas, las llamadas «auténticas», el apóstol nos transmite su mensaje. Observamos en él dos rasgos bien definidos:

- 1) Pablo no vacila en enunciar en términos de victoria guerrera la salvación traída por Jesús.
- 2) Para ello recurre con frecuencia a ciertas reminiscencias del Antiguo Testamento.

Los enemigos

Así, la primera carta a los Corintios nos hace repasar una parte del camino recorrido en estas páginas, ya que se remonta desde las guerras de YHWH hasta el Génesis: «Entregará el reinado a Dios Padre y aniquilará toda soberanía, autoridad y poder. Porque su reinado tiene que durar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies; como último enemigo, aniquilará a la muerte, pues todo lo ha sometido bajo sus pies» (1 Cor 15, 24-27).

La victoria sobre los enemigos es claramente la del rey mesías, según el Sal 110, 1. Se la ha dado Dios («hasta que [él] ponga a todos sus enemigos...»), pero la segunda reminiscencia remite al Sal 8, es decir, a Dios que creó al hombre, al «hijo de Adán», poniendo «todas las cosas bajo sus pies, los rebaños de bueyes y ovejas..., los peces que trazan sendas por el mar» (Sal 8, 7s). Pues bien, lo que interesa a los autores del Nuevo Testamento en el Sal 8 es que el «hijo de Adán» se confunde

con el «hijo del hombre», designación que se atribuye Jesús muchas veces. Victoria sobre los enemigos, dominio sobre los animales alcanzado en su muerte en la cruz, habiéndose hecho aquí esos animales algo así como «la bestia»... ¿No recordará el mismo Pablo que él mismo, en Efeso, luchó *contra las fieras* (1 Cor 15, 32)?

La resurrección de Cristo es una victoria, y el arma de esa victoria es la cruz, mientras que el enemigo es la muerte... «Fue tragada la muerte para siempre. Muerte, ¿dónde está tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?» (1 Cor 15, 54s).

Es lícito encontrar tras esta doble reminiscencia muy libre (cf. Is 25, 8; Os 13, 14) la imagen de los jinetes del faraón «tragados» por el mar Rojo: el verbo griego que se utiliza aquí es el mismo que en Is 25, 8 y que en Ex 15, 4 (Setenta; cf. Ap 12, 15, donde vuelven a aparecer los símbolos del éxodo). Así, pues, la cruz de Jesús se inscribe para Pablo en la victoria arquetípica del éxodo.

Hablar de «arquetipos» es hablar de las grandes imágenes fundamentales. El mar es, en la literatura bíblica, un símbolo de la muerte: es ella, por excelencia, la que «traga», la que «absorbe». Hablar con una palabra sacada del éxodo de los enemigos «tragados» o «absorbidos» es evocar la derrota que tiene como único agente a YHWH y como único instrumento al cosmos. Pero cuando el enemigo es la muerte y este enemigo es tragado por el mar que es símbolo de la muerte, volvemos a encontrarlos con el tema de la violencia que se destruye a sí misma: es la violencia mortal que se ve sumergida, con la cabeza baja, en su propia nada. Esa es la violencia de la cruz, al mismo tiempo cósmica y no violenta, calcada sobre el antiguo esquema del éxodo.

Finalmente, con el tema del enemigo tragado coincide, en 1 Cor 15, 55, el de su desaparición: «¿dónde

está?». Cf. Ex 14, 13: «No volveréis a verlos». Y el Salmo: «Vi a un malvado que se jactaba, que prosperaba como cedro frondoso; volvió a pasar y ya no estaba; lo busqué, y no lo encontré» (Sal 37, 35s).

Las potencias cósmicas y la ley

La carta a los Efesios reproduce estos temas guerreros, utilizando siempre la misma cita del Sal 8: «puso a todos sus enemigos bajo sus pies» (v. 7, citado en Ef 1, 22). Pero el enemigo del que se trata esta vez no es ya directamente la muerte. Sigue tratándose de una realidad que se opone a la salvación, pero que es mucho más compleja. Sentado a la derecha de Dios, Cristo está situado... «por encima de toda soberanía y autoridad y poder y dominio» (1, 21).

Ante todo este conjunto, Cristo está siempre en situación de triunfador: «Subió a lo alto llevando cautivos, dio dones a los hombres» (Ef 4, 8). Sigue las características de nuestra serie. Este lenguaje no habla más lenguaje que el de la guerra; para ello acude a un texto del Antiguo Testamento (Sal 68, 19). Y apela a él para enunciar no sólo la resurrección, sino el rebajamiento y la cruz de Cristo: «Este 'subió' supone necesariamente que había bajado antes a lo profundo de la tierra» (Ef 4, 9).

Podemos hablar de serie, porque estos textos paulinos se completan unos a otros, formando una especie de «bien común» de uno de los ambientes que, en los comienzos del cristianismo, dio una formulación coherente al «misterio» recién revelado. La carta a los Colosenses formula en términos más incisivos la relación de guerra que opone a Jesús a esas mismas «autoridades» y «poderes»...: «Destituyendo a las soberanías y autoridades, las ofreció en espectáculo público, después de triunfar de ellas por medio del mesías» (Col 2, 15).

Estos textos pertenecen a las cartas de la cautividad, pero la temática de una victoria cósmica estaba ya subya-

cente en las cartas más antiguas de Pablo. Lo hemos visto con 1 Cor 15, 24. Un texto bastante difícil de Rom 10 habla de la muerte y de la resurrección de Cristo como de una travesía de todas las dimensiones del cosmos: «No te preguntes: ¿quién subirá al cielo?... ni tampoco: ¿quién bajará al abismo?» (Rom 10, 6), porque Cristo ha recorrido ya ese camino. Por tanto, no es extraño que podamos decir: «Ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes, ni alturas, ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios» (Rom 8, 38s).

Todos estos textos que describen a las potencias subyugadas por Cristo, vencidas y encadenadas por su cruz y su resurrección, tienen un punto en común: los adversarios de Cristo figuran *asociados a la ley*.

Es éste un punto focal en la teología de Pablo, aunque a nuestros teólogos les ha costado mucho integrarlo por completo a ella. Este punto focal reviste además la mayor importancia para una teología y una antropología de la violencia. Se puede incluso, pensando en nuestro siglo XX, hablar de una urgencia que da a esta doctrina una oportunidad para ser comprendida mucho mejor que como lo había sido hasta ahora. Por eso, a pesar de su dificultad, no podemos dispensarnos de su estudio. Tranquilicémonos. Lo que importa no es dominar una vez para siempre cada una de las nociones ni la coherencia total de estas ideas paulinas; en ciertos aspectos, dependen de las representaciones de una época superada. Pero es necesario confiar en su intuición principal.

Ley y violencia

La teoría de Pablo enlaza con las ideas de los primeros capítulos del Génesis (y ha inspirado —¿será necesario decirlo?— la interpretación que de ellos dábamos más arriba). He aquí estas ideas: durante una época intermedia entre la masedumbre original y la salvación en Jesucristo, la ley reprimió la violencia, no sin caer ella misma

en la violencia. Un dique violento, una barrera levantada para contener el caos mortal, separó a un pueblo de los demás pueblos (Lv 20, 26), no sin retrasar la unidad humana que estaba preparando al mismo tiempo con este retraso. Con Jesús entró en la historia el momento irreversible de la victoria del amor sobre la violencia, el momento irreversible de la violencia del Espíritu. Se abrió la puerta de la reconciliación entre judíos y paganos. Nada será ya como antes.

«Irreversible» no significa que el mundo haya cambiado de estatuto. Reconocemos que este estado imperfecto y provisional del mundo se lee con mayor claridad en las primeras cartas de Pablo (llamadas «auténticas») que en las de la cautividad. Así, Pablo concreta a los Corintios el punto en que estamos, cuando escribe: «Cuando todas las cosas se le hayan sometido» (1 Cor 15, 28; cf. Heb 2, 8: «No vemos aún que se le haya sometido todo»). Según Rom 8, 22, la creación no se ha liberado por completo de la violencia, puesto que sigue «gimiendo».

Pero hay que ir más lejos. Decir que «nada será ya como antes» no excluye que el bien y el mal sigan aumentando al mismo tiempo; hay que estar preparados para lo peor. La hora de Cristo ha puesto a la humanidad en estado de juicio. Llegarán los días del fin: «Entonces aparecerá el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el aliento de su boca y aniquilará con el esplendor de su venida» (2 Tes 2, 8; cf. Is 11, 4). Como se ve, el tono del Apocalipsis de Juan se hace ya oír, antes de que se escribiera este libro, en uno de los primeros escritos de Pablo. Una vez más, se recurre al Antiguo Testamento para anunciar la victoria final del mesías.

Podemos observar que el «impío» o la «muerte» serán el uno destruido o aniquilado y la otra tragada. No es ésa la suerte de las «potencias», «dominaciones», etc., asociadas a la ley: éstas quedarán solamente sometidas, exhibidas en el cortejo del crucificado vencedor. La posición de Pablo respecto a la ley es necesariamente muy sutil: «La ley es santa y el mandamiento es santo, justo y

bueno» (Rom 7, 12); la ley es espiritual (v. 14). Pero el pecado se ha aprovechado de la ley (Rom 7, 5.8.11), cuyas prácticas siguen estando unidas con los elementos del mundo (prescripciones rituales, alimenticias, etc., calificadas de «elementos sin eficacia ni contenido» en Gál 4, 9). En el pasaje en que celebra que la muerte ha sido tragada, Pablo se pone a hablar enseguida de la ley: «la fuerza del pecado es la ley» (1 Cor 15, 56). Si a Pablo le agrada acudir a la imagen de las «potencias» que quedan cautivas, es porque esas potencias eran en realidad «impotentes»: la verdad contenida en la ley misma ha sido cautivada por las fuerzas que «mantienen a la verdad cautiva de la injusticia» (Rom 1, 18): idolatría en unos, orgullo de la práctica legal sin el Espíritu en otros.

¿Dos violencias, o más bien una sola?

La relación entre la ley y la violencia no consiste en que la mansedumbre se haya instalado en la tierra, una vez que la cruz de Cristo «abolió la ley y sus mandamientos con sus observancias» (Ef 2, 15). Cabe preguntarse si el momento que entonces se inauguró no será más bien aquel en que quedó liberada la violencia del Espíritu de amor, frente a la violencia del odio: «mató al odio» (Ef 2, 16).

Esta fórmula nos invita a medir lo que se mantuvo en lo que fue destruido. Se mantuvo la palabra. ¿Por qué utilizar un término de violencia, *matar*, para señalar el final de la violencia? El empleo de una misma palabra sugiere vigorosamente que se trata de una inversión de sentido impuesta a la violencia del odio para que se convierta en violencia del amor. El empleo de una palabra cierra la puerta a una mansedumbre que consistiría sólo en la imagen o la representación que uno se hiciera para contemplarse en ella. Hay aquí un preventivo contra la invasión de la mansedumbre falsa, mucho más peligrosa y mortal que todos esos vapores insignificantes que logran sin embargo cubrir el cielo y horadar la capa de ozono... Falsa mansedumbre: desfile aparatoso del odio vencido

que cubre y retrasa su derrota. Esta diversión, sin embargo, tiene quizás cierto poder para contaminar el mundo.

Porque en definitiva no hay más que una violencia, la del Espíritu de amor, de la que el odio no es más que una perversión. Para curar la violencia del odio no hay más camino que la liberación de la violencia del amor. Porque en el fondo no hay más que una sola violencia y una sola vida, o bien pervertida o bien convertida. Esta es, a mi juicio, la enseñanza principal del Nuevo Testamento. Y es la que da cuenta de las tensiones que se siguen observando en él.

UNA LINEA DE CONDUCTA

En san Pablo, la enseñanza doctrinal no está nunca separada de las normas prácticas. Volvemos a encontrarlos, bajo la forma del imperativo, con el tema guerrero de la violencia: «No te dejes vencer por el mal; vence al mal a fuerza de bien» (Rom 12, 21). Esta frase concluye y resume toda una exposición. Después de haber rechazado la falsa mansedumbre (que el amor sea sin hipocresía: *anypokritos*: 12, 9), Pablo traza un modelo de amor mutuo que presenta varios rasgos de no-violencia cercanos al sermón de la montaña, pero también a otras fuentes más antiguas: «Benedicid a los que os persiguen (v. 14)... No devolváis a nadie mal por mal (v. 17)... No os toméis la venganza» (v. 19).

Sin embargo, esta última norma no se presenta aislada del contexto del Antiguo Testamento, al que Pablo hace presente por medio de una reminiscencia explícita. He aquí cómo la desarrolla:

«No os toméis la venganza, dejad lugar al castigo, porque dice el Señor en la Escritura: 'Mía es la venganza, yo daré lo merecido'. En vez de eso, 'si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; así amontonarás ascuas sobre su cabeza'. No te dejes vencer por el mal, vence al mal a fuerza de bien» (Rom 12, 19-21).

AMOR Y VIOLENCIA

Tomamos de Gaston Fessard, *Pax nostra. Examen de conscience international*. Grasset, París 1936, este esquema de la victoria del amor sobre la violencia:

«El mal, que tiene ancho campo para afirmarse, se niega, mientras que el bien que por amor ha llegado a suprimir hasta su aparente oposición al mal, ese bien se instala en el corazón del egoísta y le hace restaurar, libremente, por amor, eso que ni la fuerza ni la justicia habrían obtenido de él... El yo del injusto, animado por las llamas del yo caritativo, no puede ya soportar su injusticia y no puede descansar hasta que no solamente haya reparado la injusticia cometida —eso no es nada para él, ni siquiera un acto de justicia—, sino que haya adoptado él mismo una actitud de caridad para con ese yo, víctima suya. Para con él y para con todos los demás... Así, el fruto de la caridad no solamente consiste en dejar de nuevo las cosas como estaban, sino además... en intentar propagar en la humanidad entera el fuego que acaba de encender» (p. 139-140).

Podemos comprobar aquí hasta qué punto Pablo que (con algunos matices y variaciones) juzga que el cristiano se ha liberado de la ley antigua, no deja de arraigarse vigorosamente en ella. Lo mismo que *la derrota del enemigo sigue siendo indispensable* para el que combate las guerras de YHWH, también el cristiano necesita ver derrotado a su enemigo: de todas formas, la justicia debe tener la última palabra. Pero el enemigo puede ser vencido de dos maneras: o por su propia maldad, único instrumento de la «venganza del Señor», o por el amor («por el bien»): las *ascuas* están allí esperando, destinadas a convertirse en amor o en odio.

La no-violencia según Cristo, fiel a la que estaba preferida en el Antiguo Testamento, no puede renunciar a

un esquema de victoria. No hay que extrañarse por tanto de que, para equipar al cristiano en la lucha contra «toda soberanía y autoridad y poder y dominio», contra «los jefes que dominan en estas tinieblas, contra las fuerzas espirituales del mal», la carta a los Efesios recomiende las *armas*, el *cinturón*, la *coraza...*, el *escudo*, el *casco* y la *espada* (Ef 6, 12-17). Equipamiento metafórico, ciertamente, pero lo instructivo es que la no-violencia no puede renunciar a la metáfora guerrera.

El evangelio no nos deja refugiarnos en el idealismo. La carta a los Romanos nos prueba de la forma más decisiva que Pablo no confunde la resurrección de Jesús con la llegada consumada del amor. No sólo reconoce al emperador romano el empleo de la violencia para castigar los crímenes: «Si no eres honesto, teme, que por algo lleva la espada: es agente de Dios, ejecutor de su reprobación contra el delincuente» (Rom 13, 4), sino que también los cristianos, como tales, tienen que *respetarle* (13, 7). Entonces, es que una parte de su ser sigue estando adherida al orden antiguo, al orden en que la violencia

seguía estando reprimida por la violencia, desde Noé, con unas modalidades que, por su misma naturaleza (ya que se trata de un compromiso), no pueden menos de ir cambiando a través de las edades de la historia. Esas modalidades han cambiado y seguirán cambiando.

Si leemos a san Pablo y a los demás autores del Nuevo Testamento, no nos extrañará ver que nunca soñaron con retirar de sus escritos ni de labios de sus personajes, cuyas acciones refieren, ciertas palabras idénticas a las que pronuncian los salmistas contra sus enemigos (Hch 13, 11; Rom 11, 9s; 2 Tes 1, 6; 2 Tim 4, 14s). A veces las recogen al pie de la letra (Mt 7, 23; Lc 13, 28; Mc 12, 36; Hch 1, 20). Por tanto, es natural que la Iglesia haya mantenido estas palabras en su oración pública (cf. Sal 70, 13s; 68, 22-24; etc.), impidiéndonos así olvidar todo lo que, en nosotros mismos, es preciso convertir y permitiéndonos asumir de este modo por un momento la oración de los pobres que, en el Apocalipsis, aguardan a que «llegue tu cólera..., el momento de destruir a los que destruyen la tierra» (Ap 11, 18) ¹.

El sermón de la montaña

Hemos visto el papel que ocupaba la ley en la doctrina paulina de una victoria sobre la violencia. Es interesante observar cómo las frases de Jesús conocidas en todo el mundo sobre este tema («presentar la otra mejilla», etc.) han sido incluidas por Mateo en una confrontación con la ley de Moisés.

Respecto a la ley, está: 1) la violencia radical o «esencial» («anomía») que rechaza toda ley; 2) la violencia contenida por la violencia de la ley: compromiso o «paz armada»; 3) la liberación de la violencia del Espíritu, o la violencia del amor. La perspectiva de Mateo es distinta de la de Pablo. Cuando Pablo dice: «No estáis bajo la ley,

sino bajo la gracia» (Rom 6, 14), piensa en la superación de la segunda etapa por la tercera, una superación al mismo tiempo realizada y por realizar. Cuando el Jesús de Mateo dice: «No he venido a abolir la ley, sino a cumplirla» (Mt 5, 17), describe la tercera etapa como siendo la perfección de la ley. Lo que él denuncia no es la ley, sino la *justicia de los escribas y fariseos* (5, 20); es ésta y no la ley la que es incapaz para hacer entrar en el

¹ Cf P Beauchamp, *Violence et Bible* La prière contre les ennemis dans les Psaumes Documents Episcopat n 11 (junio 1986)

reino. De la legislación mosaica sobre el divorcio o sobre el talión, sólo queda abolido lo que impida llegar más lejos de ella.

LAS BIENAVENTURANZAS

El tema de la violencia aparece en las bienaventuranzas² bajo la forma de *violencia sufrida* y también bajo la forma de *mansedumbre*. En los dos casos es explícita la vinculación con el Antiguo Testamento. Sufrir la violencia (8.^a y 9.^a bienaventuranzas: Mt 5, 10s) es asemejarse a los profetas, a los que Jesús llama «vuestros predecesores» (Mt 5, 12).

La 2.^a bienaventuranza merece más explicaciones: «Dichosos los mansos, porque éstos tomarán posesión de la tierra». Tan sólo la primera palabra no proviene de un salmo; todo lo demás está sacado del Sal 37, 11, uno de los textos más explícitos del Antiguo Testamento sobre la no-violencia.

Aunque algunos manuscritos invierten la 2.^a y la 3.^a bienaventuranza, las dos primeras parecen indisolubles. En efecto, «manso» (*praeis*) se añade a «pobres» (*ptókhoi*): en cuanto término paralelo, aporta un comentario adicional que hay que atribuir a Mateo. Las dos palabras griegas traducen en más de una ocasión la misma palabra hebrea (*anawim*). El tema de la posesión de la tierra sitúa muy bien la relación entre «mansos» y «pobres». Se trata de «compartir» o de «tomar posesión»: *kléronomein* en los Setenta no se reduce a la adquisición por derecho de sucesión («heredar»), ni mucho menos (cf. sobre todo 1 Re 21, 15-19, pero también Dt 1, 8; 2, 12.21s; 30, 5). Tomar posesión es enriquecerse y dejar de ser «pobre»; y cuando se trata de una tierra o de «la» tierra (la tierra

prometida más bien que «la tierra entera»), ordinariamente no se la adquiere por la «mansedumbre» ni, si se la posee, se puede preservar su posesión por ella.

Es precisamente esta paradoja (mantener, habitar la tierra prometida por la mansedumbre) la que desarrolla abundantemente el Sal 37, con seis repeticiones del verbo «compartir» (*kléronomein*). Frente al violento (Sal 37, 12.14.32) y frente al poderoso (v. 35), el justo deberá: 1) no creer en lo que ven sus ojos: «Vi al impío (v. 35) y al día siguiente había desaparecido» (v. 10.36); 2) dejar que obre Dios (v. 3-7); 3) no emplear él mismo la violencia (v. 1s.8); 4) saber que el violento será él mismo la causa de su muerte (v. 15). Vemos entonces cuál es el esquema de este salmo.

Naturalmente, hay también un paralelismo entre *pobres / reino de los CIELOS* y *mansos / TIERRA*; pero la relación es solamente verbal, ya que el reino de los «cielos» no es precisamente «celestial»: «cielos» figura aquí en lugar de «Dios». La relación verbal le confiere a «tierra» una tonalidad escatológica más bien que celestial.

LAS ANTITESIS

Los exégetas dan este nombre a la parte del sermón de la montaña acompañada del estribillo: «Os han enseñado que se mandó a los antiguos...; pero yo os digo...» (Mt 5, 21-48). Los temas tratados son la violencia, el adulterio, la mentira (el juramento). De los seis casos, hay tres que se refieren a la violencia: «No matarás», «Ojo por ojo, diente por diente», «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo».

Señalemos en primer lugar que sería inútil buscar en el Antiguo Testamento el precepto de odiar al enemigo. Para algunos comentaristas, la fórmula intenta resumir toda una serie de textos antes recordados, como los «anatemas» en cuanto solución de las guerras de YHWH y el precepto de exterminar a los cananeos. Porque esto no tenía solamente valor histórico: los nombres propios de los antiguos enemigos de Israel no habían dejado

² Para el dossier exegético de la segunda bienaventuranza, puede consultarse la obra insuperable de dom J. Dupont, *Les Béatitudes*. Gabalda, París 1973, III, 475-544; cf. Id., *El mensaje de las bienaventuranzas* (CB 24). Verbo Divino, Estella 1978

nunca de ser reactualizados en el judaísmo, a ejemplo de los textos bíblicos tardíos (Ex 17, 16: «YHWH está en guerra contra Amalec, de edad en edad»; cf. 1 Sm 15, 1-19: la misma continuidad de la guerra contra Edom). Para otros, sólo se trataría de un «comentario limitativo» (Légasse), en referencia a los casos en que «odiar» significa, en la Biblia, tan sólo ausencia de amor (Dt 21, 15s), o reviste un sentido particular (cf. Mt 6, 24; Lc 14, 26).

Las formas de la violencia

La exigencia de la justicia se presenta según una progresión, como si el supuesto interlocutor dijera: «Yo practico el ‘no matarás’, pero ‘resisto al malvado’, sin hacerle un mal mayor que el que él me hizo, dentro del espíritu del *talión*». Y dijera luego: «Yo supero la ley del ‘talión’, practicando el ‘amarás a tu prójimo’, pero esto no se aplica a mis enemigos». Hay una lógica en el paso del primer caso al tercero.

Se describen y se descartan tres actitudes: 1) «Yo estoy en regla con la ley, puesto que no violo el decálogo: evito el extremo de la violencia»; 2) «Yo estoy en regla con la ley, puesto que ella se adapta a la violencia inevitable y tolera el término medio»; 3) «Yo estoy en regla con la ley, puesto que la aplico (e incluso perfectamente: cf. 1 y 2) dentro de los límites de mi comunidad, habiéndose dado esta ley para asegurar su unión y su cohesión». Este recorrido nos ilustra sobre el funcionamiento de la ley.

Uno solo de los mandamientos con que se enfrenta Jesús proviene aquí del decálogo: el «No matarás». Pues bien, no se trata de olvidar la belleza inefable de este decálogo, una belleza que se debe precisamente al hecho de que sus preceptos son negativos. Me dicen *lo que no hay que hacer*. —Pero ¿qué es lo que debo hacer?—. Lo que tú quieras. Desde cierto punto de vista, basta con el decálogo: un mundo en donde nadie matase sería perfecto, porque solamente *para que así fuera* se necesitaría absolutamente que quedase desarraigado todo el odio del fondo de todos los corazones. Pero si algo debió

añadirse al decálogo es sin duda que el decálogo no basta. Hablando en abstracto, el «no matarás» rechaza la violencia fuera de mi existencia. Pero los dos añadidos siguientes —el talión y la limitación del «prójimo» a unos cuantos— reconocen que la diferencia ha entrado en él.

Esta diferencia entre el decálogo y los otros mandamientos está inscrita en el Deuteronomio. Decir que, después de enunciar el decálogo, Dios *no añadió nada* (Dt 5, 22), es reconocerle un estatuto único en todo el cuerpo legislativo. Mejor dicho, Dt 6, 4 ve en él la única parte de la ley que fue comunicada al pueblo de YHWH *cara a cara* (confirmado por 5, 22, aunque 5, 5 parece arrepentirse de la audacia de esta expresión, que se mantuvo sin embargo en la tradición judía del tiempo de Jesús: cf. Ch. Perrot, *Jesús y la historia*. Cristiandad, Madrid 1982, 164-166, con las notas).

En realidad, estos dos añadidos son inseparables: no dicen más que una sola cosa. Es la misma violencia la que se establece permanentemente en el interior de mi comunidad y entre ésta y las demás. Esa violencia separa a mi prójimo de los demás hombres y me separa a mí de mi prójimo con un solo y único muro.

La ley del talión

Mucho antes de Moisés, este principio jurídico está formulado en el Código de Hammurabi. La palabra «talión» viene de la antigüedad romana (la «ley de las doce tablas»). En la Torá, el talión aparece en Dt 19, 21b: «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie». La encontramos bajo su forma más antigua en un contexto particular (golpes dados a una mujer encinta) en Ex 21, 22-25 (véase Lv 24, 17-20). En tiempos de Jesús, algunos saduceos la defendían al pie de la letra. Pero generalmente se introdujeron en ella o la sustituyeron dos principios extraños: el de una *reparación* (una multa o compensación: ya en Ex 21, 22.26s, en el contexto inmediato del talión), y el de un *castigo* equivalente al daño causado, sin ser completamente idéntico a él.

Santo Tomás de Aquino parece menos preocupado de explicar el talión que de ofrecer las razones por las que Jesús lo discute. Se trataba —dice— de corregir el error de los adversarios de Jesús: *por el precepto de la pena del talión, creían que era lícito el deseo de venganza* (1-2, q.108, a.3, ad 2). En todo caso, el mundo cristiano ha empleado muchas veces la palabra «talión» precisamente en este sentido erróneo, mientras que el talión no tiene más finalidad que la de oponerse a la venganza. Cuando Lamec, el descendiente de Caín, decía: «Por un cardenal mataré a un hombre, a un joven por una cicatriz» (Gn 4, 23), el talión opone otro principio: «Herida por herida, cardenal por cardenal» (Ex 21, 25: el refrán de Gn 4, 23 está modelado sobre el texto legal). Así, pues, del talión hay que retener sobre todo que se opone a todos los impulsos del hombre ofendido. Así, en *El Cid*, para obedecer a las normas sociales que nos hace admirar Corneille, Rodrigo para vengar la ofensa inferida a su padre con un bofetón, tendrá que matar al ofensor («¡noble y dura obligación!», dice); y sin llegar tan lejos, son raros los ofendidos que están dispuestos a atenerse al talión, ¡y lo consiguen!

Para comprender el talión, hay que recurrir a la noción de imagen. De suyo, la idea de una *reparación*, de la que sería beneficiario el hombre injuriado, no tiene nada de razonable y debe distinguirse de la *réplica simétrica*. Sólo ésta merece ser llamada talión. La simetría debe, ante todo, ser visible, ya que tiene que ver con la imagen.

Desde las primeras menciones del homicidio, aparece el tema de la «imagen de Dios» (Gn 9, 6), y la tradición judía ha relacionado siempre la prohibición del decálogo con este versículo. El odio pasa por la imagen; dice: «No puedo verlo...», y llegando al ojo o a los dientes, la ofensa pretende desfigurar al otro. El restablecimiento de la ofensa se sitúa en el mismo nivel. Es lo que la hace, en sentido propio, «imaginaria» y por tanto incapaz de restablecer la justicia. En efecto, busca una imagen de la justicia, y esa imagen inconsistente es imposible de realizar. Los antiguos rabinos, evidentemente, no fueron los últimos en comprenderlo: «Por ejemplo —decían—, si el

ofensor al que has quitado un ojo tuviera la vista menos perfecta que tú, ¿dónde está la justicia?». La realidad del talión radica en su irrealidad: cuanto más formula con exactitud una equivalencia, más eficazmente demuestra que ésta es imposible.

De aquí se deriva algo muy distinto del desaliento expresado por la sabiduría popular («la justicia no es de este mundo»). La ley del talión es una especie de parábola de lo que es por esencia la ley; provoca un dinamismo y establece un juicio: el ofendido (ya que la «equivalencia» es puramente imaginaria) no puede menos de reclamar más de lo que se «le debe», o bien aceptar algo menos para orientarse hacia la verdadera justicia. El juicio está en la opción que se ofrece de elegir entre estos dos dinamismos: entre más odio o más perdón, entre más muerte o más vida³.

Jesús, ¿nuevo legislador?

Cumplir la ley no es abolirla (Mt 5, 17), sino *sobrepasar* la justicia de los escribas y de los fariseos. ¿Va Jesús a ir más allá de ellos en sus exigencias refinadas y minuciosas dentro del orden de la perfección moral? En otras palabras, el «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (5, 48), ¿tiene que entregarnos a la obsesión de un perfeccionismo? ¿Es allí donde encontraremos el remedio a la violencia? Al tratar de la violencia sin renunciar a hablar de lo que puede curarnos de ella, tenemos que estudiar esta cuestión, remitiendo para un examen más completo de la misma a los trabajos detallados sobre las antítesis de Mt 5, 21-48⁴.

³ Sobre las prácticas jurídicas en el Israel bíblico, cf P Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analec-ta Biblica 110) Roma 1986, obra cuya originalidad consiste en introducir en la búsqueda exegética un conocimiento de los principios generales del derecho, tan necesario para iluminar estos problemas.

⁴ J Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* Aubier, París 1971, 83-116, ofrece una línea directriz, cf también D Marguerat, *Le juge-*

Lo que hemos escrito sobre la ley a lo largo de todas estas páginas nos dicta nuestra respuesta. Si los preceptos del sermón de la montaña tuvieran que añadirse a la ley ya escrita para formar un segundo *corpus* que tuviera el mismo estatuto que el anterior, siendo la única diferencia el reforzamiento de las obligaciones, entonces el contra-efecto negativo que san Pablo atribuye a la ley quedaría muy reducido. Podría incluso decirse que es lo que sucedió en todos los tiempos y lugares en que las palabras de Jesús fueron recibidas de ese modo, como si hubieran sido escritas sobre la piedra de manera semejante al decálogo. La «legalización» de este texto conduce a una culpabilización con un doble resultado: volver las fuerzas del individuo contra él mismo y, por una correlación necesaria, llevarlo a imponer a los demás la aplicación material de los preceptos de Jesús, para convertirse a continuación en juez de los mismos y en acusador cuando hayan fracasado en su cumplimiento.

Lutero deducía de esta enseñanza un doble resultado: según él, la radicalidad de esta exigencia nos haría experimentar nuestra impotencia y nos apartaría radicalmente de esperar otra justicia que no fuera la que nos da Dios. Antes de él, santo Tomás, siguiendo a san Agustín, había encontrado una respuesta tranquilizante: «El maestro enseña que el hombre debe tener el espíritu preparado, si es necesario», a sufrir la injusticia, a ceder de sus derechos, a dar más de lo que se le pide, etc. Santo Tomás no se detiene en justificar la materialidad de los preceptos: «Estos preceptos deben recibirse según la preparación del espíritu: secundum praeparationem animi» (1-2, q.108, a.3, ad 2).

Se trata sin embargo de estar preparado para *hacer*, y

ment dans l'évangile de Matthieu. Labor et Fides, Genève 1981, sobre todo el c 5, con la bibliografía, S. Légasse, *Les pauvres en esprit* Evangile et no-violence (Lectio divina 78). Cerf, Paris 1974, consúltese también J. Zumstein, *Mateo el teólogo* (CB 58) Verbo Divino, Estella 1987, sobre todo el c II, J. Lambrecht, «*Eh bien! moi je vous dis*». *Le discours programme de Jésus (Mt 5-7, Lc 6, 20-49)* (Lectio divina 125) Cerf, Paris 1986

los comentaristas modernos se muestran sensibles a la extraordinaria insistencia de Mateo sobre esta dimensión. Toda interpretación puramente interiorizante (a la que se reducía muchas veces la enseñanza tradicional que acabamos de resumir) iría directamente en contra del estilo y del tono de Mateo, que no capta las disposiciones del corazón más que a través de los gestos exteriores, visibles y corporales que las traducen. (Una buena forma de estudiar el sermón de la montaña sería hacer la lista de estos gestos). Hay motivos fundados para creer que era ésta la manera de Jesús.

Dicho esto, la corporeidad de los preceptos de no-violencia no es más que un aspecto del lenguaje de Jesús. S. Légasse lo ve más próximo de la *aggadá* que de la *halaká* judía. Sea de ello lo que fuere, hay que destacar su carácter paradójico y sobreabundantemente hiperbólico (sugerido ya en el *perisseuein*, «sobrepasar», de 5, 20). Cortarse la mano ya es bastante, pero, hecho esto, echarla fuera de sí (5, 30) es algo inimaginable... Menos espectacular, la falta de proporción entre las injurias y las penas que las castigan (5, 21s) es algo expresamente buscado. De hecho, estos detalles parecen aproximar a Jesús al estilo rabínico más bien que alejarlo del mismo (véase en el Talmud, *Moed Katan* 24a y *Sabbat* 114a).

Realismo e hipérbole a la vez

¿Cómo interpretar la urgencia del realismo unida a lo imposible de la hipérbole? Si intentamos interpretarla en términos de género literario (ésta es, una vez más, la clave del problema, pero también... una clave encerrada en un cofre cerrado con llave), diremos que hay una invasión del género sapiencial en el género legislativo. Existe una lejana analogía de este fenómeno en el Deuteronomio con sus leyes ecológicas (Dt 20, 19s; 22, 6s) y en otros lugares (Ex 23, 4s: no basta con levantar el asno caído del enemigo, sino que hay que ayudarle si éste ha caído bajo su peso).

Al pronunciarse sobre las miradas, sobre los saludos

por la calle, Jesús se sale evidentemente del género legislativo. Una tendencia comparable es la que había inspirado a los fariseos. Mt 15, 18 (obligando a observar los detalles más menudos de la ley), difícil de interpretar, demuestra en todo caso una simpatía por su intención: seguir la exigencia de Dios hasta lo concreto, que consiste siempre en los detalles. Con este versículo, el intérprete se ve ante una opción: ¿debe entender este elogio como una obsesión mortificante o bien como la afirmación de que, cuando el amor está en juego, ya no hay detalles que valgan? Estar satisfecho de no haber faltado «a los grandes mandamientos» no es amar. Pero si se atiende a los detalles, ¿hasta dónde habrá que llegar? Al recurrir tan radicalmente a la hipérbole, el lenguaje de Jesús lanza un reto a nuestra imaginación. Y en esto precisamente consiste su eficacia.

No podremos ya entonces detenernos en una imagen de la justicia. Pero como él recurre a las ventajas de la imagen para desconstruir la imagen, suscita y fomenta en nosotros el deseo de una justicia, que no es verdadera más que cuando es «inimaginable», no ya porque consista en proezas, sino porque debe continuamente reinventarse con profusión. Jesús no se dirige a nuestra falta de esperanza, sino, al contrario, a nuestro deseo en cuanto que lo «imposible» es su objeto específico. Esto puede decirse en otras palabras: Jesús da aquí curso libre a la violencia del Espíritu, único camino de curación contra la violencia que mata. La originalidad del estilo de Mateo está en presentar la superación de la ley en el lenguaje y bajo el ropaje de la ley, sin recurrir para ello ni a las categorías ni al vocabulario de una reinterpretación de la ley por el Espíritu.

¿Quiénes son los destinatarios?

La cuestión más difícil y la menos evitable que nos plantea el sermón de la montaña es la de la validez de sus preceptos para el cuerpo social. Jesús ¿se dirige a Israel, a cada uno de los discípulos, a ese cuerpo de discípulos que Mateo llamará más tarde «Iglesia» (Mt 16, 18; 18, 17), o a la humanidad entera? La respuesta se deduce de una reflexión en el nivel de los principios del obrar cristiano, así como de una exégesis global del sermón de la montaña. En materia de reflexión doctrinal, ya hemos citado la obra antigua, pero clásica, de Gaston Fessard, *Pax nostra* (1936), cuyo intento esencial es ofrecer una respuesta a esta cuestión. Y se trata de una respuesta positiva: «El primer acto de caridad, el más elemental, el más indispensable, es un acto de fe en ella: afirmar, pase lo que pase, que la caridad, sin la cual no puede haber justicia, tiene que gobernar las relaciones entre las naciones» (o. c., 387). Pero —prosigue Fessard— esto no es posible más que a partir de los individuos, cuando obedecen libremente al Espíritu.

En su obra *La Iglesia que Jesús quería* (original alemán de 1982), Gerhard Lohfink defiende una tesis que no podemos examinar aquí en detalle, pero que nos invita a dejarnos interrogar: «El sermón de la montaña... no se dirige ni a los individuos aislados ni, lo que sería equivalente, al conjunto de la humanidad. Su destinatario es Israel, es decir, el círculo de discípulos que representan a Israel» (o. c., 45).

La relación de Jesús con la violencia plantea dos cuestiones. La primera es la que suelen suscitar hoy especialmente los investigadores: se refiere al grado de implicación de Jesús en la violencia político-religiosa de su tiempo. ¿Se dejó llevar, se vio apoyado y quizás finalmente desautorizado por una oleada mesiánica nacionalista? Es una cuestión verdadera y que resulta apasionante. Pero, digámoslo de antemano, no debe disimular lo que es esencial: puesto que lo más seguro es que Jesús murió víctima de la violencia, ¿por qué elemento de su ser más profundo se despertó esta violencia de odio? Tan sólo nuestra respuesta a esta cuestión puede contribuir a nuestra curación.

Sin embargo, la misión de Jesús quiso que perteneciera a la historia, y ésta es una historia violenta. ¿Pueden observarse en su vida ciertos puntos de adherencia con la violencia de la historia? Véanse Hch 5, 36s; 21, 38 y los relatos de Flavio Josefo: guerrilleros armados, pero también turbas protestatarias que se exponían sin armas a la muerte (*De bello jud.*, II, 9; *Antiq.*, XVIII, 8; cf. A. Paul, *Le monde des Juifs*. Desclée 1981, 211-221). Jn 18, 40 llama a Barrabás *lêstês*, «bandido»: es el nombre que da Josefo a los miembros de la guerrilla.

La frase de Jesús en Jn 10, 8: «Todos los que vinieron antes de mí son ladrones y bandidos» no puede tener más que un sentido aceptable: designa a los jefes de banda que, en el pasado reciente, quisieron hacerse con el poder en Israel. El lugar que concede Juan a Barrabás indica el interés que siente por este problema. Escoger la violencia—Barrabás— en vez de escoger a Jesús es firmar la sentencia de muerte que se ejecutará mediante la destrucción de la ciudad y del templo por los romanos.

LAS RAICES DE JESUS

Lucas nos deja adivinar, entre los que están cerca de Jesús, el ambiente mesiánico y la defensa de una causa

nacional. «Liberar a su pueblo..., salvar de la mano de sus enemigos» (1, 68.71.74: himno del padre-de Juan Bautista; compárese con «derribar a los poderosos»: 1, 51: himno de la madre de Jesús): estos temas bélicos vuelven a aparecer, como para enmarcar el relato, en labios de los discípulos de Emaús («(liberar a Israel:» 24, 21) y de todos los demás antes de la ascensión («restaurar la realeza en Israel:» Hch 1, 6). Estas repeticiones se explican por la voluntad deliberada de Lucas de restituir una atmósfera palestina desaparecida, que ya no puede evocarse más que como muy lejana, por un helenizante afortunadamente sensible a las diferencias del ambiente. No se puede deducir nada del sobrenombre de uno de sus discípulos, «Simón el Zelote» (Lc 6, 15; Hch 1, 13). Pero Lucas (y sólo él) especifica claramente la mentalidad de Santiago y de Juan cuando los presenta deseando que caiga el fuego del cielo para acabar con una aldea recalcitrante (9, 54).

De todas formas, las disputas repetidas entre los apóstoles para ver quién sería el primero en el reino no resultan verosímiles más que tratándose de un reino muy terrenal, que es el que ellos debieron imaginarse por mucho tiempo. No se puede menos de destacar que, si los enemigos acuden armados a detener a Jesús, tampoco sus discípulos carecen de armas, lo cual añade un rasgo imprevisto, seguramente histórico, a la imagen del «grupo Jesús». Las dos espadas de Lc 22, 38 pueden representar en el relato la función de un símbolo, para indicar dónde seguían estando todavía los apóstoles antes de la pasión (cf. Jn 18, 10). Jesús *no les impone* (y esto es algo que lo caracteriza mejor que todo lo demás) que se presenten ellos mismos indefensos a los soldados (quizás sea también ésta la intención de Lc 22, 26). A partir de aquí, podemos hacernos alguna idea del atroz derrumbamiento que fue la muerte del mesías, del restaurador.

JESUS TENTADO

Pero ¿qué parte le correspondió a Jesús mismo en esta actitud? No es el historiador moderno, sino el evangelista, el que nos dice que Jesús fue tentado, ya desde el comienzo de su vida pública. Mc 1, 13 precisa que, al salir de aquel combate, Jesús se encontró en paz... con los animales (Mc no precisa nada más), lo cual no tiene por qué extrañarnos si admitimos que lo que está en juego en ese combate es la naturaleza del poder. Jesús entrará en Jerusalén montado en un asno, símbolo de una realeza que triunfa de la violencia guerrera (Zac 9, 9), pero la muchedumbre que le rodea, incluidos los discípulos, no tiene quizás los mismos sueños que él. El historiador recoge esta diferencia (que se representa oficialmente) entre Jesús y los que están más cerca de él. El creyente, por su parte, se ve movido por el episodio de la tentación a admitir que Jesús, a pesar de no tener pecado, encontró su camino a través de las luchas interiores y, mezclados con esas luchas interiores, los conflictos en sus amistades: «¡Aléjate de mí, Satanás!», le dice a Pedro (Mc 8, 33). Esta frase nos hace pensar en su primer encuentro con Satanás.

EL COMBATE DE LA PALABRA

Hay una cosa segura. Esta violencia personificada que toma la forma y el nombre de Satanás, con la multitud demoníaca que le rodea, no se había presentado jamás hasta entonces en la historia bíblica. Es, a su manera, un signo de la proximidad del reino. Pues bien, no es menos seguro que Jesús, fiel a los esquemas del Antiguo Testamento, se ve como el guerrero vencedor de ese enemigo: «Nadie puede meterse en casa de un hombre fuerte y arramblar con su ajuar si primero no lo ata; entonces podrá arramblar con la casa» (Mc 3, 27).

Más guerrero todavía, Lucas habla de *vencer*, de *quitar las armas*, de *repartir el botín* del enemigo (Lc 11, 22). Esta victoria es la de la violencia del Espíritu, puesto que quienes no la reconocen por lo que es *blasfeman contra*

el Espíritu (Mc 3, 29). Confunden dos violencias. De este modo, el tema, a través de los evangelios, manifiesta el doble aspecto de la violencia.

Desde los días de Juan Bautista hasta el presente, el reino de los cielos es asaltado con violencia y son los violentos los que lo conquistan (Mt 11, 12). Esta frase –cuya interpretación es muy discutida– se refiere, a nuestro juicio, a los candidatos a la realeza, que la adquieren derramando sangre. Pero Lc 16, 16 transforma las palabras en un sentido positivo⁵.

Jesús se enfrenta con el adversario especialmente por la palabra. Si la violencia del enfrentamiento verbal por parte de Jesús puede resultar sorprendente (Mt 12, 34s; 23, 27.33; Lc 11, 44), habría que preguntarse de antemano si no se la practicaba ampliamente en las costumbres de aquella época, entre las diversas escuelas y maestros. El verdadero conflicto se sitúa en mayor profundidad. Hay que recordar además que, en materia de condenación de las excusas rituales, Jesús podría decirse que es menos vehementemente que los profetas sus predecesores. Les reprocha a los fariseos que se han olvidado del antiguo principio: «prefiero la misericordia al sacrificio» (cf. Mt 9, 13; 12, 7); pero nadie discute este principio: un escriba se lo recita a Jesús por propia iniciativa (Mc 12, 33).

LOS CASTIGOS VENIDERS Y EL JUICIO

Al anunciar que esta o aquella ciudad va a ser castigada (Mt 11, 20; Lc 10, 13-15), Jesús se coloca en la tradición profética: comprendemos entonces que no se atiene a una concepción puramente individual del pecado

⁵ F. X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*. Herder, Barcelona 1967, no recoge el artículo *Violencia* que apareció en la edición francesa de 1970; cf. nota de la TOB in loco y finalmente el estudio profundo y convincente de Ch. Perrot, *Les prophètes de la violence et la nouveauté des temps*, en J. Doré (ed.), *L'Ancien et le Nouveau*. Cerf, París 1982, 93-110.

y de la retribución. Ciertas faltas son imputables a toda una ciudad, concretamente el rechazo del mesías y de los demás enviados. Pero no por eso han de imputarse a la posteridad de los culpables (Mt 23, 36: «Todo esto va a recaer sobre esta generación»; Lc: «Se pedirá cuenta de ello a esta generación»). No es Dios ni es tampoco Jesús el que, según Mt 27, 25, pronuncia las palabras: «¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!». Aunque es probable que Mateo quisiera señalar un vínculo entre este grito y los acontecimientos del año 70 (sólo éstos), la fórmula se inscribe en un esquema de justicia inmanente más bien que de un castigo divino. La misma tonalidad se percibe en la frase sobre el templo: «Vuestra casa se os quedará desierta» (Mt 23, 38); «Vuestra casa se os quedará vacía» (Lc 13, 35).

Algunos anuncios de castigos crueles quedan un tanto atenuados por el contexto, un cuento o una parábola: Mt 21, 41; 22, 7.13; Lc 16, 25s; 19, 27. Pero el rasgo más interesante es que Jesús habla abundantemente de la *gehenna*, del «fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25, 41), de tinieblas exteriores, lugares en donde se pierden el alma y el cuerpo (Mt 10, 28). Jesús en estos casos utiliza el lenguaje común de su época; pero es un hecho que ha conservado estos términos y que insiste en ellos. Expresan el carácter insondable del mal radical y sitúan el juicio inminente como la hora de una opción entre dos absolutos, imposibles de relativizar. Lo mismo puede decirse con otras palabras; san Pablo, por ejemplo, no se sirve nunca prácticamente de éstas, pero el evangelio es inseparable de este horizonte del juicio.

De este conjunto de palabras se ha hecho un mal uso. Y entonces resulta muy difícil para muchos entender que, en la gran escena del juicio final (Mt 25, 31-46), al anunciar el fuego eterno, no para los homicidas, los ladrones, los adúlteros, sino para los culpables de actos de omisión (*no dar de comer a los hambrientos, no acoger al forastero, no visitar a los enfermos y prisioneros*), Jesús desplaza y transforma por completo nuestra concepción de la justicia, para hacernos deseable la suya y no para parali-

zarnos. Sobre esta parálisis, véase la parábola de los talentos: Mt 25, 15-28. El que juzga que el maestro es duro se condena por su propio juicio, no tanto por haber juzgado de ese modo, como por haberse dejado llevar a *no hacer*. Se multiplica el principio de autodestrucción del mal.

EXPULSION DE LOS COMERCIANTES DEL TEMPLO

Según sea la intención que se preste a Jesús en este episodio, varía el grado de violencia del gesto. ¿Qué es lo que quiso Jesús?: 1) ¿obtener una purificación de las condiciones de ejercicio del sacrificio?; 2) ¿manifestar su rechazo del propio sacrificio en favor del mantenimiento de la oración solamente?; 3) ¿anunciar en estilo profético que el templo iba a desaparecer para siempre?; o finalmente, 4) ¿anunciar que se restauraría un templo nuevo y definitivo sobre las ruinas de éste?

Parece ser que hay que descartar la primera hipótesis. No se ve cómo habría podido mantenerse el culto sacrificial sin el comercio de las víctimas, cuyo principio, derivado necesariamente de la centralización del culto en Jerusalén, está por otra parte previsto por la Torá (Dt 14, 24-27). Jesús se enfrenta aquí ciertamente con una función del templo que se consideraba esencial hasta entonces. El medio que utiliza para ello no es, en esta ocasión, la palabra. Se sitúa en la tradición de los gestos proféticos. Pero no se trata tampoco de una verdadera acción de empleo de la fuerza, realizado en el nivel de la eficacia física. Para acabar de verdad con el tráfico, habría sido necesario mucho más. El gesto entonces, lo mismo que el de los profetas de antaño, se queda en un mero gesto simbólico. El *azote de cordeles* (Jn 2, 15) está aquí para *significar* que ha sonado ya la hora de un plazo. El tema de la *casa de oración* (Mc 11, 17 y par) viene a apoyar la segunda hipótesis.

Tercera hipótesis: una vez que se ha promulgado la justicia definitiva, no puede menos de desaparecer el

sistema de los sacrificios, portador de una violencia residual que ninguna ley es capaz de borrar, dado que ella misma lo utiliza. Pero existe una continuidad entre este episodio y la acusación que algunos presentaron cuando el proceso de Jesús. Unos falsos testigos le acusaron de haber dicho: «Yo destruiré este templo» (Mc 14, 58; cf. Mt 26, 61). Esta acusación no deja de tener ciertos visos de verdad: de hecho Jesús había anunciado su destrucción, aunque sin atribuirse el papel de destructor.

Mc 11, 27s (y par) habla en favor de la cuarta hipótesis más bien que de la tercera: «Mientras Jesús se paseaba por el templo, se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores, y le preguntaron: ¿Con qué autoridad actúas así? ¿Quién te ha dado autoridad para actuar así?».

Finalmente, ese «así» se refiere ante todo a la acción realizada por Jesús en el templo, a la que se añadió el episodio de la higuera maldita (v. 12-14 y 20-25). La espera en la instauración escatológica de un templo nuevo explicaría muy bien la cuestión que plantearon entonces las más altas autoridades. Presupone que, en su espíritu, la acción de Jesús *podría haber sido* legítima si la hubiera designado un signo como tal.

Pueden verse muchos de los elementos de este dossier, con diversas soluciones, en Ch. Perrot, *Jesús y la historia*. Cristiandad, Madrid 1982, 148-160 y en E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*. SCM Press, Londres ²1987, 61-76.

No es sorprendente entonces que este episodio, colocado en tan buena posición en el evangelio de Juan (como cabecera de la vida pública de Jesús), e incluso en los sinópticos (abriendo el período de Jerusalén), nos permita acceder hasta muy cerca del centro oculto de la acción de Jesús. La expulsión de los comerciantes nos enseña que la mansedumbre enseñada por Jesús no tiene nada en común con el miedo. Es la violencia del amor («el celo de tu casa»: Jn 2, 17) el que conduce a Jesús a poner su vida en peligro: ese celo lo *devorará* (*Ibid.*). Pero se queda fuera del límite en donde esta

violencia empezaría a ser destructiva. Juan saca la lección fundamental de este gesto, haciendo decir a Jesús: «Destruid este templo...» (2, 19). Recordamos entonces que los falsos testigos, al afirmar en su deposición que había dicho: «Yo destruiré», supieron encontrar atinadamente la base donde apoyar su mentira.

CONCLUSION

Los historiadores tardarán mucho tiempo antes de decir con exactitud hasta qué punto Jesús se mostró violento en contra de las instituciones de Israel; esta actitud no es realmente inconcebible, dado el abanico ideológico tan amplio que representaba entonces el judaísmo. Varios investigadores contemporáneos tienden a decir que los evangelistas habrían atenuado más bien su grado de disidencia. De ahí a sospechar que los evangelistas pecaron de timidez o de conformismo precoz no hay más que un paso, que pronto se dio.

Lo importante es que nos han dicho ya bastante para que lo comprendamos como es debido. Jesús no cedió nunca al miedo, y el amor tomó en él en más de una ocasión la forma de palabras violentas y hasta de gestos con una eficacia significativa realmente violenta. Sin embargo, hay otros rasgos que vienen a templar éste. En lo que concierne a la actitud de Jesús respecto al culto, en la hipótesis de que Jesús no hubiera puesto nunca un gesto sacrificial, es interesante observar que los evangelistas se han abstenido de llamar la atención sobre esta abstinencia. Notemos además que, cuando Jesús cita el antiguo oráculo sobre *la misericordia y no el sacrificio*, no lo hace en un debate sobre el templo, sino sobre los problemas de convivencia con los pecadores (Mt 9, 13) y sobre el sábado (12, 7). Para los primeros destinatarios de los evangelios, la cuestión del templo había perdido su actualidad, ciertamente. Pero también es cierto que hay una razón más profunda en todo ello. Era interesante hacer comprender que los que mataron a Jesús no lo hicieron por defender las instituciones, de la misma forma que

tampoco él dio su vida por mejorar o por renovar, incluso radicalmente, un sistema por un «orden nuevo».

Mateo, que le presta a Jesús tantas invectivas, insiste en su mansedumbre y en su discreción; él es el único que cita estas palabras de Isaías: «No altercará, no gritará, no voceará por las calles. La caña cascada no la quebrará, el pábilo humeante no lo apagará hasta que haga triunfar el derecho. El será la esperanza de las naciones» (Mt 12, 19-21).

Digámoslo una vez más: en la medida en que nos acerquemos a ese lugar oculto en que Jesús, con sola su venida y sola su presencia, desencadena la violencia contra él, podremos verlo con mayor claridad: «No he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt 10, 34). Los evangelistas nos ofrecen un indicativo precioso para nuestra investigación: tanto para Mateo como para Marcos, la *primera vez* que se forma el proyecto de matar a Jesús es después de que éste curó a un hombre en día de sábado (Mt 12, 9-14; Mc 3, 1-6). La forma en que se entrecruzan los diversos temas nos ofrece todo el sentido del episodio:

- Jesús *devuelve la vida* (a una mano muerta).
- Al hacer esto, se enfrenta con la ley (sin polémica).
- Su acto suscita el *deseo de muerte* (que se oculta).

Es el don de la vida el que suscita la voluntad de muerte; es la voluntad de muerte la que busca pretexto en la ley para afirmarse. Todo ocurre en silencio. Jesús no se pronuncia sobre el sábado; la voluntad de matar se expresa en un conciliábulo secreto. Los historiadores tienen buenas razones para discutir la verosimilitud de esta deliberación que Marcos sitúa tan al comienzo de la vida pública de Jesús. Pero ¿qué puede saber la historia de lo que ocurre en lo más secreto de los corazones, y qué es lo que quieren los evangelios sino situarnos en ese nivel? Juan es más explícito y nos ilustra sobre este punto: los mismos adversarios de Jesús *no conocen* su propia voluntad de matarlo (Jn 7, 19s; cf. 5, 18).

El proceso de Jesús no hará ninguna alusión a esta liberación, sino solamente al asunto del templo. Sin embargo, todo converge hacia esta frase sacada de un salmo: «Me han odiado sin razón» (Jn 15, 25; cf. Sal 69, 5). Todo converge hacia un lugar silencioso, que es la cruz de Jesucristo, desde donde se hace oír el «verbo de la cruz» que nos orienta incesantemente hacia más allá de todo lo que Jesús pudo hacer y decir jamás antes de que llegara lo que él designa como su «hora». Este lugar es al mismo tiempo de violencia y de mansedumbre; tan sólo en él está llamada a venir a convertirse toda la violencia de la historia.

Para proseguir el estudio...

X. Léon-Dufour (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*. Herder, Barcelona 1967: arts. «enemigos», «guerra», «odio», «sangre», «venganza», etc., y sobre todo «violencia».

P. Beauchamp, *Création et fondation de la Loi en Gn 1, 1-2, 4*, en *La création dans l'Orient Ancien*. Cerf, París 1987, 139-182. Una enseñanza sobre la no violencia, bien situada: al comienzo del Génesis.

J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*. Le-touzey, París 1981: buen estudio lexicográfico, sobre todo en p. 27-66.

Etudes théologiques et religieuses, vol. 56 (1981): un número especial dedicado a «la guerra santa», indispensable sobre todo por su recensión de los estudios clásicos (von Rad, etc.) de este tema, hecho por A. de Pury (p. 5-38).

A. Neher, *Regards sur une tradition*. Bibliophane 1989, sobre todo p. 163-185: *Violence et non-violence: Israël et Canaan*.

D. Vasse ha tocado repetidas veces el tema de la violencia en sus obras de psicoanálisis: *Un parmi d'autres*. Seuil, París 1978, 117-166; *Le poids du réel, la souffrance*. Seuil, París 1983, 89-114; *La chair envisagée, la génération symbolique*. Seuil, París 1988, 99-130 y 165-192.

D. Vasse y J. Calloud, *Violence et dérision: Cahiers de l'Arbresle* n. 18 (1978).

P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament, 2. Accomplir les Ecritures*. Seuil, París 1990. Véanse en el índice las rúbricas «guerra, sangre, sacrificio, violencia».

Id., *Violence et Bible: la prière contre les ennemis dans les Psaumes: Documents Episcopat*, n. 11 (junio 1986). Rezar con los textos violentos de los salmos. A partir de esta dificultad, este estudio se extiende hacia la acogida en el Nuevo Testamento de los «textos violentos» del Antiguo.

J. L. Segundo, *Jésus devant la conscience moderne*. Cerf, París 1988.

Un teólogo de América latina, aunque no trata directamente de la violencia, plantea en unas pocas páginas una cuestión indispensable: la dimensión política del reino (c. IV).

M. Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire*. Cerf, París 1973.

G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*. DDB, Bilbao 1986.

S. Légasse, *Et qui est mon prochain?* Cerf, París 1989, c. IV-VIII.

R. G. Girard, *El misterio de nuestro mundo*. Sígueme, Salamanca 1982.

La obra de R. Girard ha venido a estimular a los que reflexionan sobre la historia de la violencia, de un Testamento al otro, y sobre el alcance de esta historia para nuestro mundo. Los exégetas y los teólogos le siguen planteando a nuestro autor varias cuestiones, en particular sobre la lectura de los comienzos (¿primero la violencia?). Se ha abierto un nuevo campo de trabajo para encontrar una colocación teológica exacta a la cuestión de la violencia.

Textos bíblicos

Gn	1-3	7.14	23, 37-39	23
	1, 26-30	8	Miq 6, 7	18
	4, 1-16	13	Zac 9, 9-10	47.60
	4, 23	56	2 Cr 20	38
	6, 1-11	14	Sab 1, 16.20	23
	9	8.14.20	2; 5	23.39-40
	22	18	14, 23-27	23
Ex	14	37	1 Mac 3, 46-4, 25	40-41
	20, 1-17	27	Mt 5, 3-12	54
	21, 22-27	55	5, 21-48	54-56
	32	11.16	11, 12	60
Lv	18-20	19-22	12, 19-21	62-63
Dt	20	37.41.57	Mc 11, 15-33	61-62
1 Sm	18-19	43	Jn 2, 13-22	48.61-62
	24-26	43-44	Rom 7, 5-14	51
2 Sm	1-4	44	12, 9-21	52
	7	42	1 Cor 3, 16	25
	12; 16	44	15	49-51
	18-21	44-45	Ef 2, 15-16	51
1 Re	2	45	Col 2, 15	50
Is	7	42	1 Jn 2, 9-11	28-29
	11, 6-8	11.47	Ap 13, 11-15	28
	53	46		
Ez	16	18.22-23		
	20, 24-26	18		

Contenido

La violencia aparece por todos los rincones de la Biblia. Aparece también en nuestro mundo, en nuestros libros de historia y en la actualidad de nuestros días. Está igualmente en nosotros, aunque sólo se manifieste en algunos momentos. A lo largo de los siglos, la Biblia descifra e ilumina los caminos de la violencia en Israel, unos caminos que convergen hacia el calvario, desde donde Jesús nos llama a otra violencia: la del amor.

En este recorrido bíblico nos preceden dos guías experimentados: los jesuitas Paul BEAU-CHAMP, exégeta, y Denis VASSE, psicoanalista. Esta lectura común de numerosos textos bíblicos se ve continuamente fecundada por el conocimiento del hombre y la atención al Verbo, que actuaba ya en la primera alianza.

I. La historia primitiva. Las semillas de la violencia	7
– Simbolismo animal en Gn 1-3	7
– De Gn 1 a Gn 9: dos etapas de la violencia	8
– Testimonios paralelos	9
– Interpretación	10
– Algunas claves para la historia posterior	13
II. La violencia en el corazón. Estructura de la violencia	16
– Violencia, ídolo, sacrificio	16
– La ley de santidad (Lv 18-20)	19
– Ezequiel	22
– La Sabiduría de Salomón	23
III. Reflexiones a dos voces: un exégeta, un psicoanalista	24
IV. Las conversiones de la violencia	35
– Las guerras de Israel y sus transformaciones	35
– Un testimonio profético: Isaías 7	42
– David, personaje «tipo». Entre violencia y no-violencia	43
– El final de las guerras	46
V. El Nuevo Testamento	48
– Un testigo: san Pablo	49
– El sermón de la montaña (Mt 5-7)	53
– Jesús	59