

Violencia, sufrimiento, perdón

DR. PEDRO ANTONIO REYES LINARES*

Resumen. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Violencia, sufrimiento, perdón.* Se ha vuelto lugar común en nuestro sentido de vida argumentar que la situación de violencia sufrida trae un movimiento natural hacia la venganza. Ésta se pretende como el curso normal de quien ha sufrido la violencia, detenida sólo por la impotencia para responder con la misma fuerza, u otra mayor. Argumentos así se extienden a ámbitos personales, familiares, de grupo e incluso nacionales. A su vez, este sentido común toma al perdón como sobrenatural o como imposición de un orden superior que aumenta la injusticia sufrida. El autor intenta problematizar la naturalidad de la venganza y mostrar que el análisis del duelo, marcado por la realidad irreductible del cuerpo de quien ha sido asesinado, abre la posibilidad de ir del dolor y la rabia a la construcción de subjetividades no violentas, que revelan una superabundancia de realidad en la situación vivida, en la que la libertad no queda constreñida por un sentido común que ha naturalizado la venganza.



Abstract. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Violence, Suffering, Forgiveness.* It has become a commonplace in our understanding of life to argue that the experience of suffering violence engenders a natural movement toward revenge. This is put forward as the normal course of events for someone who has suffered violence, held back only by the inability to hit back with the same or greater force. This kind of argument is applied to a wide range of contexts—personal relationships, families, groups, even nations. At the same time, this common sense sees forgiveness as something supernatural, or as an imposition from a higher order that only increases the injustice that has

* Profesor de Filosofía, ITESO. Email: parl@iteso.mx

been inflicted. The author attempts to problematize the naturalness of revenge and to show that the analysis of grief, marked by the irreducible reality of the body that has been murdered, opens up the possibility of moving from pain and rage to the construction on non-violent subjectivities that reveal an overabundance of reality in the lived situation, in which freedom is not constrained by a common sense that has naturalized revenge.

La escena se nos ha vuelto cotidiana: una madre que llora a su hijo muerto en un enfrentamiento entre bandas, con la policía o con los cuerpos de seguridad. Los amigos que lloran, el padre, los hermanos... Hay una comunidad reunida en torno al cadáver, al hijo muerto, al amigo muerto, al hermano muerto. Parecen fáciles las palabras de venganza, que el dolor tome ese curso. No sólo fáciles, parecen —dicen algunos— “naturales”, y lo contrario suena como poco digno de un ser humano.

Esa “naturalidad” de la venganza obliga a que la pongamos frente al análisis de la experiencia. Máxime si en el corazón de los que lloran, o de nosotros que atestiguamos la escena o que lloramos también con ellos, está una experiencia otra, vivida por otra comunidad, hace ya casi dos milenios, en la que la muerte del amigo, del hermano o del hijo, no se resolvió en venganza. Por el contrario, esa comunidad afirmó el perdón, el perdón a los enemigos. ¿Es esa comunidad inhumana o sobrehumana de manera que su recuerdo haya de constreñirse a lo sobrenatural, para no pedir a esta otra comunidad un perdón semejante? ¿O podemos creer humano el perdón que ahí se vive y entonces puede proponerse a esta otra comunidad como una posibilidad abierta a su humanidad?

Habrá, pues, que analizar la “naturalidad” de la venganza. Frente a esos conocimientos “naturales” se nos impone volver al análisis, dejando por descontado el saber que nos habla de esa “naturalidad” para dejar que la cosa se manifieste por sí misma. ¿Qué ha pasado en esta comunidad humana que hoy llora a su muerto, violentamente asesinado? Esto

nos llevará a dar cuenta de su situación de duelo, que ha de diferenciarse de otras formas de duelo, como la muerte por enfermedad, por desgaste propio del sistema orgánico, por alguna desgracia. También en estos casos se habla curiosamente de “naturalidad”, pero aquí lo natural es asumir esa muerte, y no la venganza que anuncia nuevas muertes.

Lo propio del duelo que vive esta familia es que la muerte surgida por la violencia no es natural. Ha sido provocada, y en el cadáver no sólo se lee la ausencia de quien está muerto, sino que se siente también la presencia de quien lo mató. El cadáver no es por eso símbolo solamente de la vida que partió; no trae solamente los recuerdos de las experiencias vividas que apuntan hacia el pasado compartido, ni tampoco puramente signo presente de la ausencia, que ya no puede remitir a la sorpresa de la persona viva. El cadáver, aquí, remite también más allá: hacia los asesinos, y no sólo como elementos en la memoria de quienes pueden recordar el asesinato, sino también, y es lo que más tensiona en la experiencia, a los que pudiera encontrar en el futuro, “afuera”.

Este duelo remite a ese futuro, al encuentro que pudiera darse con el asesino, pues éste está “afuera”, en el ámbito común. Donde encontró a la víctima, donde la mató, también podría ser que se le encuentre mañana. El duelo no sólo remite al pasado convivido con el muerto, que hace de la muerte un reino de memoria, siempre marcada por la imposibilidad de subversión. Este pasado pesa porque lo vivido con el muerto tiene también ese momento en que alguien le quitó la vida. Se hace una unidad entre el futuro y el pasado, en el cuerpo presente del asesinado, en el dolor que sienten sus deudos. Es esa unidad la que parece que se da por supuesta, pasando por alto la problematicidad del cuerpo presente en el dolor de los deudos, para afirmar la “naturalidad” de la venganza. A esto, pasado, se sigue venganza, futuro. El análisis del duelo nos obliga a centrarnos entonces en el punto problemático

del presente para ver si esta unidad se cumple como propone el saber de lo “natural”.

Al describir el duelo, el cadáver queda en un lugar inalienable. Es una presencia que no puede ser reducida a una forma de aprehenderla: no es ni su memoria, ni una mera cosa, ni sólo un signo. Antes que ser todo esto, el cuerpo queda como el punto de remisión de todo esto. Puede ser el cuerpo recordado, evocado en una palabra, escondido en una caja, etc., pero sigue haciéndose presente como la fuente de todo esto. El cuerpo está ahí, en el fondo, haciendo presente, precisamente en esa forma de brutalidad que es más que la mera ausencia, a la persona a quien pertenece.

El cuerpo no es, entonces, un puro residuo de la persona. Es la persona haciéndose presente en esa forma que no permite acceso a lo que antes podía darse con ella. La rigidez del cuerpo no permite ya la soltura que permitía cuando la persona estaba viva, y esa rigidez se impone en el dolor de los deudos.

Y la rigidez se encuentra en todo cuerpo muerto. El duelo por el asesinado no deja, por eso, de tener un punto de contacto con otros duelos, incluso puede recurrirse al modelo del asesinato para describir otras experiencias de muerte “natural”, como puede ser el caso de una larga enfermedad o de un desastre natural, personificando a una divinidad o a la naturaleza como su asesino. Pero, en el caso del asesinato, esa rigidez está dando un valor preciso al acto de su asesino: en esa rigidez ha quedado marcado ese acto como definitivo. Ha sido por el acto del asesino que se ha perdido la soltura personal, que le permitiría rehacerse una manera de estar en la realidad y le ha quedado solamente ésta, la que ostenta en su cuerpo, como una herida que se ha quedado marcada en su piel y en sus órganos internos.

La vista del cuerpo asesinado causa por eso, como propone Adriana Cavarero en su *Horrorismo*, horror.¹ Es el grito que se queda ahogado en la garganta cuando se ve el extremo al que puede llegar la violencia humana. El grito ahogado reproduce la rigidez del cadáver, de un cadáver lacerado o tal vez destrozado con violencia, también en la experiencia de los deudos. No pueden hacer nada. Ni pueden resolver la herida que también a ellos les ha quedado rígida, indeleble. Podrían intentar olvidarla, pero no escamotear la rigidez del cadáver y lograr que vuelva a estar suelto. Lo rígido lacerado se impone obligando a bajar la cabeza, a cerrar u ocultar la mirada, a mirarlo con reto, pero sabiendo que nadie va a responder porque es irremediable lo que ha pasado ahí. Es una afrenta a la capacidad humana, porque se tiene que confesar impotente si quiere tomar en serio el cuerpo rígido de la persona sin vida y, en todo caso, olvidarla, reducirla a un aspecto exterior, a un número, a una estadística, a un recuerdo, a un motivo para algo más, si quiere levantarse y salir de ahí. Y es una afrenta que ha venido por la libertad de alguien más, de otro ser humano, que ha hecho mucho daño, al grado de destruir lo más propio de la humanidad.

Me parece que con esto podemos empezar a vislumbrar qué es lo que nos ha convencido de la “naturalidad” de la venganza. El problema para resolver la realidad a la que quedamos remitidos, en el cuerpo asesinado, a ese “más” de realidad de lo que parece presentarse en él.² ¿Qué más puede haber en la rigidez del cuerpo? Inmediatamente vienen ahí a hacerse presentes memoria, rabia, dolor, ausencias, presencias que no acaban de ser lo que antes eran, etc. Es un “más” que no se agota en la misma rigidez. El cuerpo rígido, en ese “más” que se nos está imponiendo en su realidad, exige tomar distancia en él, expandirlo más

1. Adriana Cavarero, *Horrorismo*, Anthropos-UAB, Barcelona, 2009. Ver especialmente pp. 24-40.
2. Con base en Xavier Zubiri, uso este “más” en el sentido de lo impuesto de suyo por el carácter de alteridad del cuerpo personal asesinado; Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980, pp. 114-123. En el “más” se impone la realidad como ámbito en el que se va realizando toda su respectividad por la que activamente está abriendo el mundo para quien está sentientemente en esa realidad, un mundo en el que está dándose su realidad personal y posibilitándose diversos modos en los que pueda definir libremente su estar.

allá de su imposibilitante rigidez, para poder intentar vivir más allá del cuerpo asesinado, trascendiéndolo, pero sin abandonarlo. Y es que el cuerpo asesinado sigue siendo real y exige respuesta; pide una vida que pueda resolverse sin negarlo, tomando en cuenta su alteridad de alguna manera, aunque no sea de la forma más plena; pero también, en su realidad, este mismo cuerpo asesinado denunciará esa falta de plenitud, recordando, en las formas que tome la vida en el “más” (porque habrá de tomar alguna, y ésta no será plena), que no ha podido recoger en esa forma toda su desbordante realidad.

En el “más” que impone el cuerpo asesinado, en su ámbito de realidad, aparecen también sus asesinos (lo habíamos dicho ya). Aparecen bajo la luz de la denuncia que el mismo cuerpo asesinado hace de su acción. Con su acción, ellos han cortado lo que en el cuerpo permitía la fluidez y daba la belleza que se disfrutaba en la vida. Tal vez fuera sólo la belleza de la esperanza, de poder esperar que alguien que hacía sufrir podía cambiar y dar una nueva cualidad a su cuerpo, de compasión, de ternura. En momentos, tal vez, se había atisbado en el cuerpo esa posibilidad o se había mantenido en esperanza y en deseo, porque el cuerpo denunciaba la fluidez de la vida. Pero ahora denuncia rigidez y son otros, sus asesinos, quienes han cortado esa fluidez y, con ella, la esperanza que podía haberse tenido. El que llora es un deudo, uno que guardaba esa esperanza y ese deseo de ver la fluidez de la vida capaz de realizarse en plenitud. Y ahora no puede mantener esa esperanza y ese deseo porque otros, los asesinos, la han arrancado del cuerpo.

De ahí que una posibilidad en el duelo sea la rabia. Es el sentimiento de que me ha sido arrebatado, con violencia y sin ningún derecho, algo que no podría ser el cuerpo del muerto y su vida, sino la esperanza y el deseo que en ella podría yo haber tenido. Cuando se personifica como asesina a la divinidad o a la naturaleza (para tomar en cuenta las muertes por enfermedad o por un desastre), se siente esa misma rabia. Y es que entonces la rabia no encuentra dirección, sino tal vez queda

sólo como una proyección en el ámbito de lo simbólico, pero en un ámbito abierto: el término no se alcanza o no se puede asegurar que se alcanza. Pero aquí, en el dolor del asesinato, la rabia puede encontrar destino. Estamos en el orden de la posibilidad, no de la naturalidad.

La persona en rabia propone una dirección: interpreta su propia realidad como causada, provocada por quien le ha arrebatado lo que consideraba suyo, es decir, la esperanza y el deseo que había puesto en la vida de quien fue asesinado. Y entonces elige dirigir su propia realidad en rabia hacia ése que es la causa de su situación, que la ha llevado a ese destino. Esa direccionalidad de la rabia ha de decidirla la persona dándose una manera propia de incorporarla, de prestarle su propio cuerpo para que encuentre camino. Y ahí es que puede surgir, construirse, realizarse alguna forma violenta de dirigirla, pero también una que se realice en no-violencia.

La rabia no exige necesariamente ser incorporada en violencia. Solamente resulta así cuando se constituye en una determinación de buscar satisfacción en la anulación de la causa de su pérdida. Puede ser una determinación impotente, que acumulará rabia en una violencia que no puede acabar de resolverse. Y de ahí puede entenderse que se sienta una cierta liberación en poder llevar adelante la violencia avizorada. Pero la misma violencia, la realidad de haber sido constituida como una determinación posible de la rabia, denuncia también la reducción que se tuvo que hacer para constituirla así: el asesino ya no es visto como persona, sino que se ha reducido a causa, y toda la experiencia y la situación vivida tiene que ser contada en un esquema de causas y efectos que toma la rigidez del mismo esquema de interpretación que se ha propuesto. Un esquema que, por decirlo así, refiere metafóricamente a la rigidez del mismo cuerpo asesinado. Es esa metáfora la que puede

interpretarse como una naturalidad necesaria, rígida, que vincula el cuerpo, la causa del asesinato, y el efecto necesario: la venganza.³

Reconocer aquí un esquema de interpretación nos ayuda a contestar al argumento de que la venganza ha de seguirse como algo “natural” y nos impone empezar a pensar críticamente en una “naturalización” de la violencia, que podría llevarnos a una sociología crítica. ¿No podría ser la supuesta “naturalidad” más bien la construcción y el reforzamiento de subjetividades violentas en sociedades concretas e históricas? ¿No tendríamos, acaso, que desconfiar de nuestras rápidas equiparaciones de rabia y violencia? ¿No tendríamos que cargar con responsabilidad la posibilidad de disociarlas de su automaticidad y de dar otra dirección a nuestra rabia, y no definirnos únicamente por la potencia o impotencia de resolverla en violencia?

Esto no quiere decir que la respuesta a estas preguntas venga fácilmente a nuestros labios o que las preguntas en sí mismas no generen resistencias en puntos muy concretos de nuestra intimidad. La construcción de subjetividades es una construcción en la intimidad, como parece ya haber sido demostrado por diversas sociologías contemporáneas, pero lo que está aquí en juego es si verdaderamente hemos de dar por “natural” y, por tanto, irrenunciable, el esquema en el que se ha construido esa subjetividad, o si tenemos que reconocer que, aun en sentimientos tan intensos e íntimos como la rabia, hay todavía una distancia crítica que la persona puede imponer, una responsabilidad por el diseño de su subjetividad y la posibilidad de rediseñarla o de iniciar otras direcciones que hayan de resolverse por nuevos caminos.

3. Sobre esta metafórica se construyen mitos de violencia fatídica como, en su versión moderna, podría ser el caso del *Hamlet* shakespeariano: “ser o no ser” el que venga al padre, matando al tío y pruebe así la rectitud de su naturaleza. Más que una tarea libremente escogida o un deber resultado de la convención social, el de Hamlet es un mandato de la “naturaleza” filial que lo define como hijo y resulta irresistible.

Habíamos dicho que la rabia era una posibilidad que se había abierto en el “más” del cuerpo asesinado. Y es en ese mismo ámbito de posibilidades, que se abre desde el cuerpo asesinado, donde ha podido determinarse en una dirección violenta. ¿Qué “más” está pudiendo abrirse en el ámbito de ese mismo cuerpo, donde aparecen sus asesinos? No es una pregunta que convenga responderse como en una mostración de posibilidades neutras. Pero es que, como hemos visto en el caso de la violencia, ésta implica ya cargar de alguna manera con la realidad del asesino y modificar con ello, también, el contexto en el que queda y se interpreta el cuerpo del asesinado.

En la violencia, el asesino es convertido en causa, anulable para evitar tales efectos. Y el cuerpo del asesinado es convertido, precisamente, en uno de estos efectos. Uno más, entre otros cuerpos. Pierde su unicidad y queda reducido a ser proyectado como otro posible cuerpo asesinado en el futuro, por la misma causa. No extraña, por esto, que las justificaciones de la violencia, cuando quieren hacerse legales, hayan de recurrir a argumentaciones de “protección de la sociedad”, donde el asesino, el que ostenta esta conducta o estas características (físicas, de raza, de cultura, nivel social, de género, etc.), puede ser causa de efectos nocivos como éstos. El esquema de las causas y los efectos se impone así como la forma de la ley que pretende justificar la eliminación de la causa por medios violentos. Es un esquema en el que entendemos la protección general y, así, la “naturalización” de la violencia ayuda a “naturalizar” también esta interpretación, porque sostiene la misma reducción de los procesos personales a procesos de causas y efectos.

Sin embargo, con este esquema hemos rigidizado también la realidad de las personas y de nuestras relaciones. El asesino aparece en el esquema ya rigidizado, convertido en causa de un sistema mecánico, incluyendo sus características personales como rasgos rígidos en los que se encuadra la realidad de otras personas. La sociedad que se va construyendo ahí y las subjetividades que en ellas se forman se com-

prenden con esa misma rigidez y la van estableciendo en sus comportamientos, en sus formas de tratar a los otros y en el modo de justificar sus actuaciones. Es el camino de la “naturalización” de la violencia, ya no únicamente como un argumento de un sujeto para justificar sus propias acciones, sino como un modo de construir un cuerpo social con posibilidades recortadas a la medida de un esquema que rigidiza, a la vez que pretende ser el único esquema seguro, confiable, para proteger la vida de las personas en sociedad. El esquema está constituido en realidad social, y es esa realidad la que está pidiendo ser confirmada en la confianza de las personas al comprenderse en función de él. Se definen ahí las direcciones que toman, ya no sólo las rabias, sino también los miedos y las seguridades. Se van definiendo en los trazos rígidos con los que el esquema pretende hacer comprender las relaciones sociales.

Pero se trata, precisamente, de una pretensión y, por ello, está pidiendo confiarse a ella a quien ha sufrido el asesinato de aquellos a quienes ama. La pretensión funciona sólo cuando se da el compromiso de creer en lo que anuncia. Por ello, en el ámbito del “más” del cuerpo asesinado —y nadie puede dudar de que ha habido ya demasiados cuerpos en nuestra historia— este esquema y el compromiso (explícito o tácito) con la pretensión de esa construcción social es una posibilidad. Y una que, tal vez, hemos seguido a pie juntillas, sin cuestionarla suficientemente. Pero no se nos oculta la pregunta, abierta precisamente en el carácter de pretensión con su petición de confianza y compromiso, de si no será posible construir en otra dirección y hacer posible algo diferente en el “más” del cuerpo asesinado, donde está imponiéndose también el dolor de los deudos. Hay una respuesta en la historia a esa pregunta, que ha resultado desafiante de aquella pretensión y el compromiso: el perdón. Habrá que analizarla concretamente para tratar de comprender qué propone en el fondo y no considerarla (como cuando se quiere mantener el compromiso aun en la evidencia de su contradicción) como realización privada, decidida y realizada “interiormente” en el fuero personal, sino también como realidad que trasciende y trastoca

la realización social acostumbrada. Es eso lo que nos permitiría saber que no estamos en el ámbito de lo inhumano o de lo suprahumano, sino de una posibilidad de la realidad humana que podemos realizar y comprometernos a realizar.

Decía que en el ámbito del “más” del cuerpo asesinado están presentes sus asesinos. Pero la suya no es meramente la presencia de la causa de la muerte, sino la presencia de otro ser humano. Otros seres humanos están presentes en su realidad. El cuerpo del asesinado remite a ellos y no meramente a su acción, a la que carga de valor criminal. El cuerpo del asesinado los denuncia, pero no solamente los acusa como asesinos, sino que denuncia en su humanidad el giro que hemos descrito anteriormente para la violencia, la interpretación de la vida en ese esquema de causas y de efectos, en el cual para alcanzar un efecto se ha de provocar o anular una causa. Así, el cuerpo del asesinado no solamente los denuncia, sino que también les denuncia lo que en su propia vida ha pasado. Han asentido con esa interpretación, se han prestado a esa construcción, y así han decidido resolver su vida en violencia y convertirse en asesinos.

El cuerpo del asesinado no hace por sí, con esto, un juicio moral. Es más bien que él mismo se convierte o queda convertido en el fundamento de ese juicio moral que se yergue sobre el asesino. El cuerpo es la denuncia de esa vida que lo ha asesinado. Y esa denuncia está también en el ámbito que abre su cuerpo y cumple su papel en el dolor de los deudos. A los deudos les duele lo que se denuncia, les duele que haya habido no sólo el asesinato sino esa vida que se denuncia. Si esa vida es reducida a causa en la persona del asesino, el deudo seguirá también el camino de violencia que hemos descrito antes. Pero es ahí donde entra la otra posibilidad. La vida denunciada no es únicamente la de esta persona, sino un esquema, un modo de vivir, una manera de construir subjetividades y, con ellas, un cuerpo social. Y, entonces, no es solamente un asesino, sino la posibilidad del asesinato, de conver-

tirse en asesino, lo que se denuncia como posibilidad también para el deudo. En el cuerpo del asesinado el deudo puede sentir el destino que marca seguir una posibilidad así, y constituirse a sí mismo en un modo de vivir no queriendo conceder su vida a ese destino. Es la distancia crítica por la que preguntamos antes: ¿es posible resistir la naturalidad de la violencia? ¿Es posible no quererla?

En esta situación es donde se muestra la distancia de la persona respecto de los esquemas sociales y subjetivos en que pueda encontrarse. Es la distancia de la persona real respecto de todos los modos de ser persona que podría haber tomado o podría tomar. Es la distancia que se impone como la vigilancia constante del estarse conociendo a sí mismo, o más todavía, de estarse definiendo todo el tiempo, haciéndose cargo de la dirección que tome su querer. En el cuerpo del asesinado el deudo puede sentir la noticia de ese otro destino que no está determinado por el esquema mecánico de las causas y efectos y que abre una posibilidad inédita que empieza por no querer que la vida se resuelva en ese destino violento. No deja de sentir la rabia, pero quiere dejarla abierta a otra posibilidad, cerrándole los caminos para determinarse en violencia. Y es un dejar abierto que hay que determinar, inventar, revisar constantemente frente al esquema, cuando se ha vivido demasiado tiempo en un esquema violento y se nos ha definido en esa violencia la subjetividad. Tal vez otros esquemas harían más fácil esa determinación y menos imperativas la invención y la revisión.

No es que se trate de un proceso únicamente negativo ni tampoco individual. Hay apoyos también en la realidad del duelo que dan soporte a esta elección, así como había otras formas que podrían apoyar la resolución violenta. El dolor que el deudo siente en el cuerpo del asesinado no solamente le habla de la vida que no quiere, sino que también le trae memoria de la vida que sí ha querido. Antes hemos hablado de la esperanza arrebatada con el asesinato, del deseo de que la vida de aquella persona tuviera la fluidez para encontrar esa plenitud. Es ése

un camino que el deudo inició hace tiempo, con el mismo asesinado, y mucho dependerá de la profundidad que haya podido alcanzar en ese camino y en ese deseo el que pueda determinarse en la posibilidad del perdón y contra la violencia.

Si el deseo se ha empequeñecido, porque se ha pensado constantemente en el esquema de las causas y los efectos, buscando anular estorbos al tiempo que se promueven las causas, el deseo ha pasado de ser expresión de una esperanza a ser únicamente interpretado en una red mecánica donde la persona de quien se deseaba plenitud queda como mera constructora de resultados, de logros que pueden prefijarse y calcularse en la red. Ahí la muerte de la persona podría reducirse incluso a una interpretación en la que se considera a ella misma causa de su propia perdición. Tal vez no se resolvería en violencia contra el asesino, pero sí en un juicio de condena contra quien no puede ya defenderse, y tomar así el lugar de juez definitivo.

Pero la esperanza pone al deseo en otro fundamento: el deseo en la esperanza es deseo en la libertad de una persona para que sea ella misma quien haga posible la plenitud que se desea en libertad. No es un deseo calculado, de logros previstos, porque lo que se desea es una plenitud que la otra persona realiza por sí misma, dándose ella misma los fines y encontrando por sí los medios para caminar en esa plenitud. Es esa fluidez la que se espera en la persona, cuando se desea con fundamento en la esperanza. Y si es ése el deseo cultivado, aunque el asesinato ciertamente arrebató a la persona esa soltura y puede hacer de la rabia algo todavía más fuerte que en el caso de quien no desea en esperanza, también se ha cultivado la fuerza de lo que se deseaba: esa vida de plenitud libre, de no reducción a causas y efectos, de apertura a la vida que se ha querido con ella. Y ese deseo mantiene la realidad de esa vida querida, cultivada en el deseo, en la esperanza que todavía llama en el dolor cuando se está ante el cuerpo asesinado. Llama también a realizar esa vida en el cuerpo del deudo, que carga con ello el

cuerpo asesinado en su propio cuerpo, con su denuncia del asesinato, de la lógica que a esto ha llevado, y con la esperanza de que haya una libertad que reivindique que esa vida que se deseaba con la otra persona es posible.

El llamado de esa vida querida es de esas realidades que no se presentan a manera de una objetividad, ni siquiera a manera del proyecto. Más bien es la realidad de una insistencia, como dice John Caputo,⁴ de un acontecimiento que se anuncia como por venir, si alguien quiere atender a su llamada y prestar su propia vida y libertad para realizarlo. El acontecimiento llama, insiste desde la rigidez del cuerpo asesinado abriendo la posibilidad de que no sea ni reducido ni olvidado, sino sostenido en la denuncia de su asesinato y también en la esperanza de que se cumpla lo que en su vida se deseó cumplir. El por venir del acontecimiento es así respuesta al asesinado y no sólo a él, sino a quienes con él desearon su plenitud. No responde de acuerdo con el mérito del asesinado, sino que pide la libertad de quien puede desear responder por la vida que le faltó llenar, que le faltó cumplir por el asesinato y por lo que pudo haber clausurado posibilidades todavía en su vida. En el ámbito del deseo libre se encuentran las personas que sostuvieron también con su vida, con su deseo o con su ayuda, la vida del asesinado; quienes desde su nacimiento y en su disposición para ayudarle se movieron en la dirección de su plenitud, tal vez implícita pero realmente. Y en ese ámbito que abre ese deseo libre también cabe el asesino, y también puede quererse, si así se determina el deseo, para él esa plenitud de una vida que no se guíe por la lógica que llevó a asesinar. La inclusión del asesino no aminora la denuncia, pero le da la dirección que pretende el deseo: conversión, reconciliación, plenitud de su propia vida personal.

4. John Caputo, *The Insistence of God*, Indiana University Press, Bloomington, 2013. Ver especialmente el capítulo 2 "The Insistence of God", pp. 24-38.

También estos deseos y estas direcciones van tomando cuerpo en la sociedad. También ahí van formándose esquemas, en signos, palabras, rituales, en los que las personas están incluidas y se va formando su subjetividad, disponiéndose para desear en esa esperanza y cultivarse ahí. Ninguno de estos esquemas puede realizar por sí algo más que fortalecer la capacidad de responder a esta llamada. La llamada será respondida personalmente, y no sólo como responsabilidad general en caso de violencia. Allá, el esquema impuso una lógica y esa lógica pedía sumisión, confiarse en las causas y efectos como el esquema en el que podía comprenderse una sociedad que pretendía protección. Pasada la reducción, la lógica se imponía con la frialdad de la certeza y nuestros sentimientos de miedo y seguridad, que hacen resistencia a las otras posibilidades (como el perdón), venían de haber asumido esa certeza como fuerza conformadora de la vida. Aquí, en el perdón, no es una lógica lo que se impone —aunque no sea irracional comprender que se puede fundar el deseo en la esperanza, en la libertad de una persona, la otra persona, la mía tomando esa dirección— seguir esta dirección sólo es posible entregándose libremente a lo que esa esperanza sostiene, al deseo, sin la garantía de la certeza.

Aquí no hay reducción, porque el cuerpo del asesinado no se convierte ni en garantía de lo que se desea ni únicamente en su motor. Es el deseo el que sostiene al cuerpo del asesinado en su denuncia. Y es el mismo deseo el que sostiene que ha de ser posible reivindicar que, en el cuerpo del asesinado, también había esa otra posibilidad de plenitud. Y creer que tal vez la puede seguir habiendo. Esta última expresión puede sonar desaconsejable y desproporcionada, pero sólo lo es si damos por cierto que conocemos completamente lo que es posible a la persona, es decir, que conocemos enteramente lo que en verdad puede ser una persona en su plenitud. Pero es una plenitud que tendría que suponer que tenemos delante de los ojos al universo de las personas y que, de cada una, conocemos la figura y los límites de su libertad, como mirándola desde la eternidad. Pero hay que reconocer que es esto lo

que es un despropósito. No podemos conocer con una certeza tal las posibilidades de la libertad personal, porque es propio de la libertad darse a conocer sólo en cuanto se revela.

Sólo conozco a la persona que desea, cuando revela su deseo, y no puedo conocer los límites de su poder para realizar libremente su deseo, sino en tanto ella misma revela esos límites. Eso es lo que ha pasado con el asesinado. Sí, en su cuerpo rígido quedan revelados los límites de su persona. Pero no pasa lo mismo con los límites de quien lo carga en su dolor y puede también cargarlo en su deseo fundado en esperanza. También a esta persona la conozco en su revelación, conforme carga su propia pena y conforme está dando con su vida, con su cuerpo, una forma en que realiza ese deseo, en los frutos del deseo (aunque pueda vivirse como frustrado) y en los símbolos del deseo. Abre ahí un espacio donde su revelación pueda ser también llamado a la revelación de otra persona, de alguien más, que pueda unirse en su libertad a ese deseo, y pueda realizar lo que la primera, la que la convoca, podría sospechar imposible para sí. Los símbolos convocan, en eso está su esencia, nos recuerda Zubiri, y convocan a las personas a que se revelen unidas en realización en un mismo deseo: a vivirse en co-volición.⁵ La persona puede revelar, entonces, realizándose en su propio deseo, que confía que haya otros, otras, que puedan realizar con ella su deseo, o incluso trascenderlo en un deseo mayor al que ella ha podido formular. Tal vez haya otro, otra, convocados que puedan hacerse presentes y puedan, quizá, en su libertad, acoger los límites de la nuestra. Así, podría revelarnos a quien no conocemos, pero podemos esperar; a quien pueda acogernos en nuestra doliente y nuestra asesinada realidad, para darnos, en su libertad, un lugar, un tiempo, una oportunidad. En el cuerpo del asesinado y en el dolor de sus deudos ésta puede ser, aunque tal vez definitiva, nuestra humana, y demasiado humana, posibilidad.

5. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007, p. 285.

BIBLIOGRAFÍA

Caputo, John, *The Insistence of God*, Indiana University Press, Bloomington, 2013.

Cavarero, Adriana, *Horrorismo*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2009.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980.

_____, *Sobre el Hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.