



Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt

Analysis of the Political Meaning of the Concepts “Pardon” and “Promise” in Hannah Arendt

Lino LATELLA CALDERÓN

*Facultad de Filosofía y Teología, Universidad Católica Cecilio Acosta
Maracaibo, Venezuela.*

RESUMEN

En este trabajo se estudia el significado filosófico y político de los conceptos de *Perdón* y *Promesa* como remedio para preservar los asuntos humanos de su fragilidad constante según los planteamientos de Hannah Arendt en *La Condición Humana*. Se analiza el funcionamiento del *Perdón* como lo que nos redime frente a la irreversibilidad de nuestros actos y la *Promesa* como paliativo a la imprevisibilidad de los mismos y sus consecuencias dentro del ámbito de la acción. También se hace una relación a partir de las reflexiones de Paul Ricoeur sobre el funcionamiento de tales conceptos en su aspecto político a través de su obra *La Memoria, La Historia y El Olvido*, abordando el problema mediante una perspectiva de diálogo entre ambos autores.

Palabras clave: Acción, perdón, promesa, política.

ABSTRACT

This work studies the philosophical and political meaning of the concepts of pardon and promise as a remedy for preserving human affairs from their constant fragility, according to the premises of Hannah Arendt in *The Human Condition*. The function of pardon is analyzed as that which redeems us when faced with the irreversibility of our acts and promise as a palliative for the unforeseen nature of the same and their consequences within the field of action. Also, a relation is made based on the reflections of Paul Ricoeur on the political aspects of the functioning of such concepts through his work *Memory, History, Forgetting*, by approaching the problem through a perspective of dialogue between both authors.

Key words: Action, pardon, promise, politics.

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos analizar los conceptos de *Perdón* y *Promesa* reconociéndoles una significación filosófica y política. Ambos son elementos clave para entender el concepto de *acción* dentro del esquema de la *vita activa* propuesto por Hannah Arendt en su libro *La Condición Humana*¹. Paul Ricoeur, que se ha interesado mucho en estudiar el pensamiento de nuestra autora, indaga críticamente algunos aspectos de esta interpretación arendtiana del perdón y la promesa; de modo que recurriremos a sus reflexiones como apoyo para ver en perspectiva el planteamiento de Arendt. Esto no significa que sustituyamos el pensamiento de Arendt por el de Ricoeur; sino que nos valdremos de los análisis de este autor porque reconoce el descubrimiento del significado político del perdón y la promesa hecho por Arendt. En efecto, nunca antes de Arendt la importancia política de estos conceptos había sido planteada ni tomada en cuenta en el desarrollo del pensamiento occidental. En tal sentido, el diálogo entre ambos autores nos parece que ha de ser fructífero.

I. LA ACCIÓN

Según Hannah Arendt, la esfera de los asuntos humanos, el espacio público, está conformado por las relaciones que establecen los seres humanos dondequiera que vivan juntos. Por lo tanto, el lugar de nacimiento de la política es el espacio entre los hombres, mientras que la natalidad, la capacidad de comenzar es su origen. El impulso original que nos lleva a entrar en la esfera de los asuntos humanos se da en el propio comienzo que se adentra en el mundo cuando nacemos. Con cada nacimiento, afirma la autora, algo singularmente nuevo y único entra en el mundo, hace su aparición como un hecho absolutamente inesperado. Por virtud del nacimiento los seres humanos como seres únicos toman la iniciativa y se aprestan a la acción. Hannah Arendt afirma que la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer; como comienzo la acción realiza la condición humana de la natalidad. En la propia naturaleza del comienzo, en la natalidad misma, dice Arendt, radica el que se realice algo nuevo dentro de la esfera de los asuntos humanos; este carácter de novedoso significa que tal acción no ha ocurrido antes. En esta esfera de actividad, facultades como el acto y el discurso aparecen como fuentes reveladoras de la libertad y la originalidad humanas, siendo su única ley la pluralidad.

La acción es entre las actividades humanas la única que requiere de los demás para poderse manifestar, dando así origen a una situación de encuentro y de alteridad. La acción entonces se distingue notablemente del resto de las actividades de la condición humana (labor, trabajo) descritas por Hannah Arendt:

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y del sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de «quién» en contra distinción al «qué» es alguien –sus cualidades, dotes, talento y

1 ARENDT H (1974): *La Condición Humana*. Editorial Seix Barral, Barcelona.

defectos que exhibe u oculta— está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace².

Actuar es revelar, mostrar, lo tenemos que interpretar, siguiendo a nuestra autora, como un acontecer nuevo que entra al mundo, como la capacidad de convocar la aparición de lo inesperado, y de que lo impredecible se deje ver en la senda de hechos que construyen la historia. Así, la acción en el pensamiento de Arendt es el comienzo de algo novedoso, actuar significa el nacimiento de algo importante que revela una condición individual de libertad creadora, por estar enraizada en la natalidad. Así mismo, por ser toda acción comienzo, es en sí misma ilimitada, impredecible y sus consecuencias son irreversibles.

Se hace necesario hacer algunas precisiones sobre el concepto de natalidad, ya que es central para el pensamiento de la acción. Al nacer entramos a formar parte de un mundo que ya existe antes de nosotros, y con ello entramos además a formar parte de la pluralidad; para Arendt, la natalidad está llena de poder, este concepto es una intuición extraordinaria sobre lo que significa nuestra vida, es la potencialidad de los inicios en el mundo del pensar y el actuar. Desde la natalidad, lo nuevo se entiende como esa capacidad de convocar la aparición de lo inesperado, de que lo impredecible se deje ver en el mundo. Vista ontológicamente como nacimiento, la acción apunta exclusivamente al hecho del comienzo como realidad de la libertad, que trae algo nuevo e inesperado a la senda del mundo de lo político, que es el único en el que la novedad puede darse como tal.

La acción, que da lugar al plano de los asuntos humanos, nunca es posible en el aislamiento, en la soledad, sólo es posible mediante la presencia de los otros; está rodeada de la trama de actos y palabras que se cruzan en el espacio compartido, de manera que se produce en medio de un sin fin de recíprocas influencias que implica una dinámica de causas y consecuencias desconocidas e ilimitadas. El que actúa dirige el fin de su acción en relación con otros seres actuantes, de manera que la acción aparece en un medio donde se genera una respuesta y donde todo actuar es causa de nuevos procesos. “Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás”³.

La acción nunca se trama dentro de un círculo cerrado de dos sujetos, ni puede limitarse a la participación de sólo dos actuantes. El acto más pequeño, por más limitadas que sean sus circunstancias lleva en sí la semilla de lo ilimitado.

Más aún, la acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras. Las limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación⁴.

2 *Ibid.*, p. 238.

3 *Ibid.*, p. 252.

4 *Ibid.*, pp. 252-253.

La potencialidad de la acción es pues ilimitada, cada nueva generación introduce variantes que desafían los límites establecidos por los hombres a fin de preservar el espacio público y sus instituciones. Estos intentos de establecer muros o fronteras como garantía de salvaguarda de los asuntos humanos, se ven avasallados por la potencia de la natalidad, por la introducción de lo inesperado, y por lo tanto de lo impredecible como predicamento de la acción misma.

En este sentido, el objetivo de establecer límites no es otro que preservar la acción de su tremenda fragilidad y de la posibilidad cierta de que se pierdan todos los logros y conquistas históricas por el hecho mismo de que toda acción como novedad inesperada irrumpe en medio de todo lo existente, estableciendo una nueva causa y un nuevo decurso o movimiento dentro de la esfera pública y la historia.

Pero es precisamente para paliar esta fragilidad que rodea a todo lo que se construye en la esfera de los asuntos humanos, que la acción misma dispone de dos cualidades o atributos propios que la salvan, o en todo caso, fungen como dispositivos de seguridad contra sus consecuencias irreversibles. Nos referimos a las posibilidades del *perdón* y la *promesa*.

2. LA PROMESA Y EL PERDÓN

La finalidad de hacer promesas es tratar de dominar el horizonte oscuro de los asuntos humanos, pues en un mundo en que la libertad es la regla, nadie puede estar seguro del impredecible futuro. La promesa es entonces según la autora un paliativo a la incertidumbre e impredecibilidad que implica la espontaneidad de la libertad:

La función de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos y, como tal, es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás; corresponde exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía. El peligro y la ventaja inherente a todos los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados radica en que, a diferencia de los que se atienen al gobierno y la soberanía, dejan tal como son el carácter de no-predicción de los asuntos humanos y la desconfianza de los hombres, usándolos simplemente como el expediente, por decirlo así, en el que se arrojan ciertas islas de predicción y se levantan ciertos hitos de confianza. En el momento en que las promesas pierden su carácter de aisladas islas de seguridad en un océano de inseguridad, es decir, cuando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierden su poder vinculante y, así, toda la empresa resulta contraproducente⁵.

El hacer promesas es una manera de preservar el espacio de aparición al mantener unidas a las personas en voluntades idénticas y propósitos comunes. La facultad de hacer promesas tiene una importancia esencial al crear “islas de seguridad en un océano de inseguridad” que siempre amenazaría con llevar a la deriva el desarrollo de los asuntos humanos:

5 *Ibid.*, pp. 320-321.

Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple⁶.

El hacer y mantener las promesas da continuidad y perdurabilidad al mundo en el sentido de las relaciones que establecen los seres humanos entre sí. Cada promesa es un compromiso asumido con el mundo humano y con sus valores, por quien la establece; de manera que el valor vinculante de dicha facultad envuelve nuestra propia identidad, otorga confianza y seguridad sobre el espacio público; es lo que salva la esfera de los asuntos humanos de la oscuridad circundante, al confirmar en cada compromiso político una recíproca identidad y voluntad de actuar concertadamente entre quienes se han ligado por la promesa.

Esta facultad de prometer está estrechamente vinculada a otra virtualidad de la acción, a saber, la capacidad del perdón, que viene a ser la contraparte del carácter irreversible de la acción. Cabe destacar que el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos, según Arendt, fue Jesús de Nazaret, en el sentido en que ciertos aspectos de sus enseñanzas que tienen también un valor no religioso, e incluso político, surgieron en un contexto religioso dentro de la comunidad que estableció con sus discípulos, y se refieren, aparte del sentido religioso que les dio, a la interrelación humana más fundamental basada en el afecto y la comprensión de las motivaciones que llevan a las personas a actuar, incluyendo su manera de pensar, sus cualidades y defectos. Dichas experiencias poseen un fundamento político porque se basan en el reconocimiento de uno mismo a través de la comunidad. La libertad que aporta la doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente en el automatismo del proceso de la acción.

Según Arendt, es decisivo el hecho de que Jesús sostuvo contra los escribas y fariseos que el perdón no es en principio un atributo divino, sino que es el hombre quien lo descubre y lo pone en movimiento dentro de la esfera pública:

...es decisivo el hecho de que Jesús mantenga (...) no ser cierto que sólo Dios tiene el poder de perdonar, y que este poder no deriva de Dios –como si Dios, no los hombres, perdonara mediante el intercambio entre los seres humanos– sino que por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios les perdone también⁷.

Mediante el perdón los hombres se exoneran mutuamente de lo que han hecho. Cuando se falta a las promesas, la venganza surge como reacción en cadena de forma automática frente a la transgresión. El perdón actúa como una reacción que ocurre de manera inesperada y novedosa, de manera que es también acción, ya que interpone una ruptura con

6 *Ibid.*, p. 323.

7 *Ibid.*, p. 314.

la continuidad, con la cadena de consecuencias lógicas que podría seguir a la venganza. Al no estar condicionada por el acto que la provocó, la facultad del perdón mantiene el poder iniciador de la acción, la espontaneidad de la misma. Instaura un nuevo comienzo. “Perdonar es la única reacción que no reaccúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada”⁸.

Estas facultades del perdón y la promesa son los remedios que la misma acción procura para salvar los asuntos humanos de su ruina natural. Si hay una ley que se impone dentro de los asuntos humanos es la ley de la mortalidad, la pérdida sin remedio de esas relaciones en común cuando son olvidadas y dejadas fuera de un marco de control de permanencia. Toda acción cuando da comienzo a algo nuevo interrumpe esta ley al interferir en la vida cotidiana.

3. EXAMEN DE LA FUNCIÓN DE LA PROMESA Y EL PERDÓN

El intento de Arendt de paliar la fragilidad de los asuntos humanos mediante el perdón y la promesa, es visto por Ricoeur⁹ como parte de nuestra capacidad para dominar el curso del tiempo, mediante el atar-desatar dentro del complejo mundo de la pluralidad. La virtud de estas facultades del perdón y la promesa es la de replicar, la de redimir las coacciones temporales a la que está sometida la acción en su devenir inesperado en el horizonte de los asuntos humanos.

Pero, ¿por qué tenemos que acudir al poder del perdón y la promesa? Como ya sabemos, las debilidades intrínsecas de la acción, derivadas del carácter de incertidumbre que va unido a la condición humana de la pluralidad, nos fuerzan a ello, si queremos realmente paliar los inconvenientes de la libertad que es la que está en la base de la acción.

Estos remedios o facultades se realizan mediante experiencias en las que la presencia del otro o los otros es imprescindible; su función tiene un sentido eminentemente político, pues sólo mediante el perdón y la promesa los hombres podrán continuar siendo agentes libres.

Ricoeur somete a examen la simetría que en términos de capacidad existe entre el perdón y la promesa, en referencia a la efectividad que estas facultades poseen en el plano del tiempo y los hechos humanos. Para Ricoeur la promesa mantiene en la historia un carisma político del que se aleja el perdón, cuya procedencia es de carácter religioso. La promesa trata de salvar la imprevisibilidad y las cadenas de consecuencias de los asuntos humanos dominando el futuro como si se tratase del presente. Como lo explican ambos autores, tanto Arendt como Ricoeur, esta capacidad hallaría en seguida su inscripción política en los pactos y tratados que consisten en intercambios de promesas que se declaran como inviolables.

En relación al perdón, lo que lo separa del plano político es el hecho de tener su origen en un contexto muy alejado de la política, a saber, en el amor. Según Ricoeur, y a pesar de lo que afirma Arendt, el perdón ha fracasado en el plano político, y la evidencia de ello es el hecho de que no existen instituciones históricas donde se marque su valor dentro de los

8 *Ibid.*, p. 316.

9 RICOEUR, P (2003): *La memoria, la historia y el olvido*. Ed. Trotta, Madrid.

asuntos políticos. Mientras que sí existen instituciones fiables para expresar la promesa, no lo existen en absoluto para valorizar el perdón.

Como hemos dicho lo que mantiene al perdón alejado de la esfera política es su relación con el amor y su procedencia de un contexto religioso. Ricoeur observa que no pasó inadvertido para Arendt, que el perdón posee esta aura religiosa que no posee la promesa. Se podría evocar la amnistía como forma política del perdón, pero para Ricoeur parece una forma institucional de olvido, o más bien, una prueba por reducción al absurdo del fracaso de los intentos por institucionalizar el perdón. Los ejemplos que expone Ricoeur sobre la expresión del perdón aparecen en esferas religiosas y con una función completamente opuesta a la de atar-desatar en la esfera política. En el contexto religioso el perdón se otorga a cambio de rendir la libertad. Ejemplo de esto es la administración del sacramento de la penitencia en la iglesia católica.

Para explicar esto Arendt, en nota a pie de página, cita Ricoeur a:

«Ninguna Iglesia cristiana ni ninguna otra religión han dado tanta importancia como el catolicismo a la confesión detallada y repetida de los pecados. Seguimos estando marcados por esta incesante invitación y esta formidable contribución al conocimiento de sí» (p.5). Se trata de saber si la concesión del perdón al precio de semejante confesión ha sido más fuente de seguridad que de miedo y culpabilización, como se lo pregunta el autor en la línea de sus trabajos sobre *La Peur en Occident* (1978) [Trad. cast. de Mauro Armiño, revisada por Francisco Pérez Gutiérrez, *El Miedo en Occidente* (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada, Taurus, Madrid, 1989) y *Le Pêché et la Peur. La Culpabilisation en Occident* (1983): «Hacer que el pecador se confiese para recibir del sacerdote el perdón divino y partir en paz: ésta ha sido la ambición de la iglesia católica, sobre todo a partir del momento en que hizo obligatoria la confesión privada anual y exigió además a los fieles la declaración detallada de todos sus pecados “mortales”» (*L’Aveu et le Pardon*, cit., 9). Otra cuestión distinta es esclarecer las presuposiciones de un sistema que confía el «poder de las llaves» a clérigos, separados de la comunidad de los fieles, en la triple función de «médico», «juez» y «padre».

Jean Delumeau, *L’Aveu et Le Pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, Fayard, París, 1964, 1992 (trad. Cast. de Mauro Armiño, *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión: siglos XIII a XVIII*, Alianza, Madrid, 1992)¹⁰.

De la cita anterior parece interpretarse que esta forma de perdón ofrece la seguridad de la salvación a quien la recibe, pero que es sobre todo el miedo a las consecuencias de lo hecho y el sentimiento de culpabilidad lo que lleva al creyente a aceptar la confesión. Es permitirse de nuevo un futuro libre de toda condena por el pasado. Pero quien otorga el perdón lo hace en nombre de una autoridad absoluta. El fiel es perdonado para irse en paz, para vivir arrepentido y en la sumisión. En este ejemplo quien otorga el perdón se presenta como juez y padre, no como otro que pueda perdonar y a la vez recibir el perdón. Otro ejemplo política aparece en la leyenda del Gran Inquisidor en *Los Hermanos Karamazov* de Dos-

10 *Ibid.*, p. 635.

toievski¹¹. En opinión de Ricoeur, los intentos de buscar la salvación de los hombres al precio de renunciar a su libertad pueden tomar como modelo esta leyenda del Gran Inquisidor en donde además se habla del perdón.

Este relato ficticio evoca la situación de Jesús El Cristo ante las tentaciones de que fue objeto por el demonio, según el Evangelio. El demonio le ofrece, a cambio de la sumisión de su voluntad, el poder de reinar y vivir como le plazca; se rinde la propia libertad a una fuerza o instancia superior de gobierno. En oposición a la figura del Gran Inquisidor el mismo relato ofrece la evocación de la figura de Jesús como ejemplo de libertad auténtica fundada en el amor. Jesús vence las tentaciones y afirma su libertad; no obstante según lo que interpretamos del texto en cuestión, Jesús aparece como el gran derrotado de la historia. Su ejemplo del perdón tendría un carácter antipolítico. Más adelante analizaremos como Hannah Arendt desarrolla las posibilidades del perdón a partir del amor.

Con estos ejemplos sobre el perdón, Ricoeur plantea una discordancia entre los niveles operativos del perdón y la promesa que queda oculta precisamente por las debilidades que los asuntos humanos deben a su condición temporal. Si aparecen ambas como facultades que permiten introducir la armonía en la acción, ello se debe a las fragilidades que afectan la acción: irreversibilidad e imprevisibilidad. Pero lo que Arendt resalta con mucha fuerza es sobre todo el poder de revelación que tiene el perdón como forma de milagro en el seno de la pluralidad, revelación de ese mismo “quién” que se manifiesta a través de la acción y del discurso.

Quizá el argumento más razonable de que perdonar y actuar estén tan estrechamente relacionados como destruir y hacer, deriva de ese aspecto del perdón en el que deshacer lo hecho parece mostrar el mismo carácter revelador que el acto mismo. El perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a quien lo hizo¹².

Para Ricoeur, el hecho de que el perdón conserve en su esencia los mismos elementos de la acción, coloca en el centro del análisis el dominio del tiempo y el milagro de la natalidad:

La evocación del milagro de la acción, en el origen del milagro del perdón, cuestiona seriamente todo el análisis de la facultad de perdonar. ¿Cómo se articula el

11 El gran Inquisidor es la figura teológica del anticristo y el carcelero de Cristo, quien siendo el vencedor de las tentaciones satánicas, es el gran vencido de la historia. El Gran Inquisidor como figura teológica ofrece a los seres humanos la paz de la conciencia, la remisión de los pecados a cambio de la sumisión de la voluntad. Aquí transcribimos parte del texto de Dostoievski: « Dime, ¿no teníamos razón al obrar de este modo? ¿no amábamos, por ventura, a la humanidad al reconocer tan humildemente su debilidad, al aligerarla con amor de su carga, al tolerar incluso el pecado a su débil naturaleza, a condición de que fuera con nuestro permiso? ¿Por qué, pues, vienes a estorbarnos? [...] Haremos a todos los hombres felices; cesarán las rebeliones y las muertes inseparables de la libertad. [...] Les diremos que todo pecado será redimido si se comete con nuestro consentimiento; les permitiremos pecar por amor y cargaremos sobre nosotros con el castigo. Nos querrán como a sus bienhechores que cargan sus pecados ante Dios. No tendrán secreto alguno para nosotros.» (Dostoievski, F. (1987): *Los Hermanos Karamazov*, Cátedra, Madrid).

12 ARENDT, H (1974): *La Condición Humana*. Op. cit. p. 317.

dominio del tiempo y el milagro de la natalidad? Es exactamente esta pregunta la que relanza toda la empresa e invita a conducir la odisea del espíritu de perdón hasta el centro mismo de la ipseidad. Lo que, a mi entender, falta a la interpretación política del perdón, que garantizaba su simetría con la promesa en el mismo plano del intercambio, es en la reflexión sobre el acto mismo de desatar propuesto como condición del de atar¹³.

Ricoeur analiza la falta que a su entender supone la interpretación política del perdón consistente en proponer el acto mismo de desatar, efectuado mediante el perdón, como condición del de atar, es decir, volver a empezar, a actuar y hacer y mantener nuevamente las promesas. En esta interpretación, Arendt estaría vinculando el acto del perdón con sus consecuencias al volver a permitir que los culpables sean nuevamente agentes libres, pero no establece la relación entre el actor y su acto. Es cierto entonces que el perdón disocia la deuda de su carga de culpabilidad; libera por así decirlo, las ataduras recibidas del pasado. Pero en la interpretación arendtiana, según Ricoeur, parece que el perdón deba lograr algo más, consistente en un desatar que libera al agente de su acto¹⁴. Esta es la línea de análisis que sigue en lo sucesivo Ricoeur, considerando las razones por las cuales proclama la inseparabilidad del acto y el agente.

El análisis del perdón hecho por Ricoeur parte de la consideración de que el culpable confiesa su acto y a partir de entonces interioriza su culpa imposibilitando así la separación del acto y el agente. Para Ricoeur son ejemplos de esta situación los códigos de toda índole que reprueban las infracciones mediante castigos; otro ejemplo serían los tribunales que como instancias históricas de poder determinan el modo de operación y la modalidad en que se inserta el perdón en la pluralidad humana.

En el pensamiento de Arendt el perdón es la absoluta antítesis de la venganza; significa la libertad ante ésta, pues la venganza sólo repetiría el crimen inicial, “permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo”¹⁵. La otra alternativa señalada por Arendt es el castigo, por el hecho de que ambos, el perdón y el castigo, tienen en común el intentar poner fin a un mal que se perpetuaría indefinidamente. Por lo tanto, nos dice, sólo puede perdonarse aquello que puede castigarse. En el plano de los asuntos humanos se producen encuentros, intercambios, tropiezos, que son inevitables por la trama que supone actuar un mundo humano plural; existen hechos que son castigables, pero que pueden ser también perdonados; es decir, son susceptibles de recibir el perdón como recurso de solución a cierta fragilidad experimentada por la acción en la esfera común como ya se ha señalado. Sin embargo Arendt advierte que esto no quiere decir que todo pueda ser perdonado o castigado.

En efecto, existe el mal radical, aquel cuya consecuencia es precisamente la destrucción de la esfera política de los hombres, especie de mal que rompe la continuidad y desproporciona los acuerdos, garantías o pactos alcanzados en el común espacio de lo político a través de la historia. Esta, nos dice,

13 RICOEUR, P (2003): *La memoria, la historia y el olvido*. Edit. cit. p. 637.

14 Nosotros diríamos, pensando interpretar correctamente a la autora, que lo libera, no de su acto, sino de las consecuencias del mismo.

15 ARENDT, H (1974): *La Condición Humana*. Edit. cit. p. 316.

es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos “mal radical” y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano. Aquí, donde el propio acto nos desposee de todo poder, lo único que cabe es repetir con Jesús: “Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar”¹⁶.

Por otra parte, el perdón que se aplica a los asuntos humanos opera para sacar a la luz nuestros oscuros prejuicios, tratando de comprender en qué medida lo que ocurrió fue a causa de nuestra propia responsabilidad y la de aquellos que coparticipan dentro de la esfera común.

Volviendo a los análisis de Ricoeur vemos que éste pone en entredicho la posibilidad de desligar al agente de su acto. Esta separación supondría perdonar a un actor que sería totalmente distinto del que cometió el acto. Por lo tanto, significa que el perdón en el horizonte de los asuntos humanos expresa un acto de fe que se sostiene en la idea de que el compromiso moral del sujeto no se agota por sus diversas inscripciones en los asuntos comunes. En términos de nuestro autor, supone un crédito que se otorga a las posibilidades de una regeneración del sí. Ricoeur encuentra el fundamento de esta idea en la tradición de las religiones donde se asocia el perdón al arrepentimiento.

Según Ricoeur, Arendt sólo llega al umbral del problema del perdón porque ubica la perspectiva de su análisis en el horizonte de la pluralidad, es decir, sitúa la operación del perdón como facultad actuante en el entorno de la pluralidad, desde fuera de cada actor, pero no considera la relación de naturaleza íntima entre el sujeto y su acto. “Esta desligadura marcaría la inscripción, en el campo de la disparidad horizontal entre la potencia y el acto, de la disparidad vertical entre lo altísimo del perdón y el abismo de la culpabilidad”¹⁷.

En beneficio de Arendt hay que señalar que Ricoeur parece no entender completamente lo que significa en profundidad la facultad de perdonar tal como la concibe nuestra pensadora, y que dicha facultad, como deshacedora de entuertos, como contrapartida posible de la irreversibilidad del acto, no tiene por qué ocuparse, por cuanto estamos en el plano de lo político, de lo que sucede en la interioridad del agente que es perdonado. En este sentido, puede ser perdonado incluso alguien que no se arrepiente de su acto, más no dejado sin castigo, eso está claro si leemos con atención a nuestra autora. Y precisamente en esa potencia de perdonar que no depende de la actitud del culpable, reside todo el milagro que caracteriza al perdón como una facultad que permite borrar el acto que no ha debido cometerse, y comenzar de nuevo.

Arendt observa acertadamente que la tradición del pensamiento político en Occidente ha despreciado experiencias valiosas para el estudio de la política, por el hecho de pertenecer a contextos no mundanos, como el caso del que hemos hablado antes al referirnos al papel del perdón en la figura de Jesús de Nazareth. Nuestra pensadora señala que fue Jesús el descubridor auténtico del papel del perdón a partir de las experiencias de valor político

16 *Ibidem*.

17 RICOEUR, P (2003): *La memoria, la historia y el olvido*. Edit. cit. p. 638.

formuladas en el interior de la comunidad religiosa que constituyó con sus discípulos, como por ejemplo, el desafío de los mismos no sólo a las autoridades religiosas sino a las autoridades políticas de Israel.

La interpretación de Arendt sobre el poder del perdón desde la figura de Jesús reside en el papel del amor en el mismo. El perdón establece una relación de carácter eminentemente personal, quien perdona al otro lo hace por amor; Arendt toma las propias palabras de Jesús: («Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona poco ama»). Mas adelante afirma:

Porque el amor, aunque es uno de los hechos más raros en la vida humana, posee un inigualado poder de autorrevelación y una inigualada claridad de visión para descubrir el *quien*, debido precisamente a su desinterés, hasta el punto de total no-mundanía, por lo que sea la persona amada, con sus virtudes y defectos no menos que con sus logros, fracasos y transgresiones.

Esta perspectiva del perdón se basa en una intuición muy profunda en la que el amor se manifiesta como portador de un poder de revelación tan claro como la propia acción y el discurso; el amor es parte interior de ese quien que es capaz de desatar y de atar nuevamente; no obstante el amor tiende a separar a los amantes del mundo que les rodea, y en este sentido su naturaleza no es de carácter político, sería más bien apolítico o antipolítico, excluyendo a los amantes de la esfera de los asuntos humanos. Sin embargo, afirma nuestra autora, lo que el amor significa, en el plano de las relaciones de pareja, equivale en el ámbito de lo político al respeto. En términos políticos el amor no difiere de una especie de amistad política tal como la entendía Aristóteles, que se basa en una consideración hacia la persona que comparte el mismo espacio público. Esta consideración es independiente a cualquier forma de admiración o estimación hacia los méritos de la persona. Esta forma de respeto (*philia politiké*) lamentablemente es cada día más rara, según nuestra autora. Por otra parte, la prueba de que el perdón es algo que depende de la pluralidad, es para ella el hecho de que no podemos perdonarnos a nosotros mismos pues según Arendt no nos conocemos, como sí nos conocen los otros ante los cuáles nuestro quien aparece como realmente es. Por eso dependemos para el perdón de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros mismos no podemos captar.

Resumiendo nuestras ideas, a manera de conclusión, creemos que tanto Arendt como Ricoeur defienden sus respectivas posiciones con argumentos considerables, sin embargo nos parece válida la propuesta arendtiana, con respecto al valor político del perdón, aunque éste no haya sido aún suficientemente estudiado y desarrollado en la esfera política tal como la conocemos. No cabe duda de que el perdón es una facultad capaz de engendrar libertad al romper las cadenas que atan tanto al agente a su acto como a las víctimas a su dolor y resentimiento. Quien perdona, la víctima o sus allegados o quienes fueron afectados por el mal, inicia todo de nuevo y prepara el terreno para el amor. Así, mientras la venganza mantiene a los individuos prisioneros de la cascada de procesos en que se convierte cualquier acción humana, el perdón los libera, permitiéndoles comenzar de nuevo, al romper la cadena de causas y efectos. En este sentido nos inclinamos del lado de la propuesta arendtiana, advirtiendo que por el momento, esta propuesta, más que una realidad cotidiana en el campo de la política, que es el que a ella le interesa, viene a ser una aspiración, una idea reguladora por la cual la política debe intentar regirse cuando se enfrenta a la irreversibilidad de la acción y a sus funestas consecuencias.



En esta publicación se analiza uno de los capítulos más importantes de la obra de Hannah Arendt, *La Condición Humana*, capítulo que lleva por título: “La vita activa y la época Moderna”, y en el cual la autora, a partir de las categorías que ha desarrollado en los capítulos anteriores analiza la condición humana en la Modernidad, la cual comienza para ella en el siglo XVII. Este análisis arendtiano de la Modernidad occidental, uno de los más pertinentes y originales de la filosofía contemporánea, es analizado minuciosamente por Reyes Galué, quien, siguiendo a

Arendt, nos muestra, en su capítulo segundo, cuáles son los acontecimientos que anuncian y signan la Modernidad, y los tremendos cambios científicos, tecnológicos, filosóficos y hasta a nivel de la conciencia religiosa, que debieron enfrentar los seres humanos que vivieron en aquel siglo XVII, a nivel europeo sobre todo, en un mundo sacudido hasta sus cimientos por descubrimientos geográficos, escisiones, reformas y contrarreformas religiosas, y por la invención de un instrumento de valor óptico incalculable, que cambiaría por completo las relaciones de los humanos con el Universo.

(Ver reseña de Gloria Comesaña-Santalices en el *Librarius*, p. 123).