

**SOBRE EL CONCEPTO DE PERDÓN
EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT***

On the concept of forgiveness in Hannah Arendt's thinking

Marcela Madrid Gómez Tagle
Universitat de Barcelona, España

RESUMEN

Aun cuando Hannah Arendt no desarrolla de manera explícita ni mucho menos exhaustiva el concepto de perdón, la relevancia que éste tiene en su pensamiento se puede vislumbrar a partir de la afirmación hecha por ella en su artículo sobre Bertolt Brecht (1948) de que “el juzgar y el perdonar son dos caras de la misma moneda.” Afirmación que, por temprana que sea, da cuenta de la importancia que cobrará el concepto de perdón en sus reflexiones políticas. La pretensión del presente texto es pues la de reconstruir, a partir de los comentarios y anotaciones dispersos a lo largo de su obra, el concepto de perdón y mostrar la relevancia que éste tiene al interior de la misma.

Palabras claves: Hannah Arendt, Perdón.

ABSTRACT

Even though Hannah Arendt do not develops neither explicitly nor exhaustively the concept of forgiveness, its relevancy in her thought can be glimpsed considering her statement, in her article about Bertolt Brecht (1948), to the effect that: “judgment and forgiveness are the two faces of the same coin.” Despite its early formulation, this statement gives account of the importance that the concept of forgiveness would take in her political reflections. The pretension of this paper is to reconstruct this concept and to show its relevancy within her work, taking as a basis the commentaries and notes along her texts.

Key Words: Hannah Arendt, Forgiveness.

* Recibido Diciembre 18 de 2007; Aprobado Febrero 20 de 2008

“A causa de la impredecibilidad del actuar humano y de la inseguridad del futuro, los seres humanos precisamos de perdonar y ser perdonados, y sólo nos podemos apoyar del prometer y cumplir con nuestras promesas.”

Hannah Arendt

1. Introducción

132 En su artículo sobre “Bertolt Brecht” (1968)¹, Arendt plantea que “el juicio y el perdón son, en realidad, dos caras de la misma moneda” y aun cuando tal afirmación parezca, de principio, no sólo un tanto abstracta, sino incluso difícil de interpretar, debido a que nuestra pensadora no tuvo la oportunidad de desarrollar ninguno de estos conceptos, da cuenta, a nuestro parecer, de la relevancia que el concepto de perdón tiene en su obra. Y es que, a pesar de que la muerte sorprendió a Arendt justo cuando ésta comenzaba a redactar la tercera parte de lo que, como le escribe a Heidegger en una carta con fecha del 20 de marzo de 1971, sería una “especie de segundo volumen de la *Vita activa*. Sobre las actividades no activas del ser humano: pensar, querer, juzgar,”² hoy contamos, a más de tres décadas de su muerte y gracias al trabajo de recopilación y reconstrucción que han emprendido sus estudiosos, con numerosos textos que hacen posible la comprensión del papel y la relevancia que el concepto de juicio tiene en el pensamiento arendtiano. La noción de perdón, sin embargo, desde nuestra perspectiva, no ha merecido, a pesar de su relevancia, la atención que le corresponde. Así pues, la pretensión del presente escrito es únicamente la de reconstruir, a partir de los apuntes y anotaciones que encontramos a lo largo de la obra arendtiana, el concepto de perdón y esclarecer en qué sentido es que se puede hablar de perdón en el contexto del pensamiento político de Hannah Arendt.

2. Antecedentes y problemática

Pretender hacer un análisis de la noción del perdón en el pensamiento de Arendt resulta ser una tarea bastante compleja, y esto, principalmente, por dos razones: la primera, remite al hecho de que nuestra pensadora nunca le dedicó al tratamiento del concepto de perdón –además de las breves páginas del apartado 33 de *The Humain Condition* (1958) titulado “Irreversibilidad y el poder de perdonar”– ningún escrito específico, en el que se propusiera el análisis

¹ Cfr. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York, 1968. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001

² Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000. p.193

exhaustivo de dicho concepto. No obstante, encontramos a lo largo de su obra una gran cantidad de anotaciones y comentarios en torno al perdón, que van desde 1950 con las primeras anotaciones de su *Diario de pensamiento*, pasando por “Comprensión y Política” (1953)³, “Natur und Geschichte” (1957)⁴, *La condición humana* y *Some Questions of Moral Philosophy* (1965)⁵. Y, en verdad, aun cuando Arendt no le dedica específicamente ningún escrito al desarrollo y análisis del concepto de perdón, esto no significa que nuestra pensadora no se haya interesado por éste, y tampoco que el perdón carezca de importancia en su pensamiento. Por el contrario, no sólo la frecuencia con la que Arendt recurre a la noción de perdón a lo largo de su obra, sino también el lugar que éste adquiere en ella, da cuenta de la relevancia que dicha noción tiene en su obra. Relevancia que, y esta es nuestra hipótesis principal, bien puede ser comparada con nuestra pensadora le otorga tanto al concepto de acción como al de juicio.

Antes de comenzar quisiéramos partir del reconocimiento de que la pretensión de hacer del concepto de perdón en el pensamiento de Arendt nuestro objeto de estudio nos presenta dos dificultades. La primera dificultad a la que nos enfrentamos es inherente a la obra y al pensamiento de nuestra autora y tiene que ver con el trabajo de reconstrucción conceptual que tal análisis precisa. A esta primera dificultad la denominaremos «arqueológica». La segunda dificultad, por su parte –que aunque sin duda alguna es exterior a la obra arendtiana, ejerce, como veremos, una influencia muy importante en ella–, remite al origen y a la tradición, no sólo del término «perdón», a saber una tradición religiosa, sino también al origen y a la tradición de la que proviene y en la que se inscribe nuestra autora, y que, hasta cierto punto, es de la que parte cuando habla del perdón. A esta segunda dificultad la llamaremos «genealógica». Ahora bien, el reconocimiento de estas dificultades no sólo nos permite dar cuenta del carácter de la presente investigación, sino también, y eso es lo que nos interesa destacar, al intentar hacerles frente, hace posible, a nuestro parecer, la elucidación de la naturaleza del perdón.

³ En castellano publicado en Arendt, (1999a): *De la historia a la acción*. En alemán Arendt, (1994).

⁴ El artículo “Natur und Geschichte” fue publicado por primera vez en alemán en 1957 en *Deutsche Universitätszeitung*. Recopilado en Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, p.54-79. La versión en castellano titulada “Historia y Naturaleza” recopilada en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, ha sido traducida del inglés por Ana Luisa Poljak Zorzut y no coincide con la versión alemana.

⁵ Se trata de una serie de conferencias dictadas por Arendt en 1965 en la New School for Social Research, en New York. Kohn, Jerome (Editor), “Some Questions of Moral Philosophy” en *Responsability and Judgment* (2003): New York, Schocken Books. En alemán publicado bajo el título *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper, München, 2006.

Johanna Arendt nace en Linden cerca de Hannover, Alemania, el 14 de octubre de 1906 en el seno de una familia judía secularizada. Sus padres provienen de Königsberg –ciudad natal de Kant– a donde, a partir de la enfermedad de su padre, vuelven cuando Hannah tenía apenas 3 años de edad y en la que ésta vive su infancia y juventud. Hannah Arendt estudia filosofía, teología protestante y griego en Marburg, Friburgo y Heidelberg con profesores de gran renombre como Heidegger, Husserl y Jaspers. Arendt suele ser presentada, y esto casi a la manera de un cliché, como una pensadora «judío-alemana» y aun cuando es un hecho incuestionable o, en otras palabras, una «verdad de hecho», que nuestra autora haya nacido en Alemania y que provenga de una familia de tradición judía, resulta necesario preguntarse ¿a qué nos referimos cuando presentamos a Arendt como una pensadora «judío-alemana»? La importancia de esta pregunta se hace patente si se tiene presente que estos hechos, que calificamos anteriormente como incuestionables y que, quizás en otro momento de la historia, pudieran ser considerados como irrelevantes para la orientación y el desarrollo del pensamiento de un filósofo, en la época de la persecución y aniquilación de los judíos europeos por parte del Nazismo alemán, adquieren una gran relevancia. Sobre todo sí, como en este caso, son utilizados para caracterizar el pensamiento de nuestra autora. En este contexto resulta, a nuestro parecer, imprescindible preguntarse (teniendo presente las fuertes críticas por parte de la comunidad judía internacional, que siguieron a la publicación de su libro sobre el proceso a Eichmann): ¿en qué sentido puede hablarse de Arendt como una pensadora «judía»? y, no menos relevante –en tanto víctima de la persecución nazi, apátrida y refugiada política– ¿en qué sentido se puede hablar de Arendt como una pensadora «alemana»? Más aun, ¿de qué manera influye esto en su concepción del perdón? es decir, ¿hay una relación entre la tradición judía, en tanto tradición religiosa, y la construcción del concepto de perdón arendtiano?, ¿es posible hablar del perdón en la obra de Arendt como un concepto ligado a alguna tradición religiosa, sea ésta judía o cristiana? El esclarecimiento de estos cuestionamientos es necesario si se parte de la consideración de que la noción de perdón, en la tradición occidental, ha sido vinculada desde siempre a una tradición religiosa.

3. Sobre la categoría «judío-alemana»

En una entrevista televisiva con Günter Gaus en octubre de 1964, Arendt afirma:

“yo nunca me enteré, por parte de mi familia, que era judía. Mi madre era a-religiosa. Mi padre murió muy pronto. (...) Cuando era pequeña nunca escuché en mi casa la palabra «judío». Este hecho se me hizo patente a través de los cometarios antisemitas que me hacían otros niños en la calle. Ellos me develaron, por decirlo así, [mi existencia judía]” (Arendt, 1996, 52-53).

Ciertamente, la educación de la que Hannah Arendt disfrutó por parte de su madre no aspiraba a alcanzar un ideal judío. Durante su infancia no aprendió yiddish ni hebreo, su familia tampoco acostumbraba, como era el caso de las familias judías tradicionales, la lectura del Tora y el Talmud. Por el contrario, el ideal bajo el cual fue educada era un ideal más apegado a la cultura alemana. Arendt ofrendaba su tiempo a la lectura y memorización de poesía alemana, de Goethe y Schiller, a los 14 años, rememora en esta misma entrevista, leía a Kant y a Jaspers, lo que la orientó al estudio de la filosofía. De manera que, aun cuando Arendt nace en el seno de una familia de “tradicón” judía, no recibe una educación tradicional fundamentada y orientada por normas y principios del Judaísmo, es más, ni siquiera es educada de manera religiosa. Así, a partir de estas consideraciones, resulta menester preguntar ¿a qué clase de herencia judía se le adscribe cuando se le caracteriza como una pensadora «judío-alemana»?

El creciente Antisemitismo que se vivía en la Alemania del siglo XIX y la concreción de sus manifestaciones a través de su institucionalización a partir del ascenso de Hitler al poder, aunado a las experiencias personales de discriminación y persecución de las que Arendt fue víctima⁶, fueron las razones que, literalmente, la orillaron a interesarse e involucrarse, tanto de manera teórica como práctica en la cuestión judía. Y ciertamente, si alguna vez tuvo que colaborar con el Sionismo, afirma Arendt, fue a causa de Hitler, ya que “si se es atacado como judío, uno tiene que defenderse como judío” (Arendt, 1996, 59)⁷, y el Sionismo era el único movimiento que ofrecía esta posibilidad. Así, es a partir de 1933 que Arendt comienza a colaborar de manera activa con el Sionismo. En ese mismo año, por invitación de Kurt Blumenfeld y con motivo del décimo octavo Congreso Sionista a realizarse en Praga busca en la biblioteca estatal de Berlín, por encargo de éste, manifestaciones antisemitas en libros, manuales, revistas, etc. Por este motivo es detenida por la GESTAPO. Esta primera experiencia de colaboración con el Sionismo que la obliga a abandonar de manera ilegal su país natal, es sólo el principio de una participación que, ya sea de una manera u otra, durará prácticamente hasta el final de su vida.

El interés de Arendt por la cuestión judía crece y su compromiso para con el Sionismo también. Después de su emigración a Francia y durante su estadía en París, Arendt se ocupa no sólo de manera teórica con el problema judío y comienza a aprender yiddish y hebreo⁸, sino que también colabora de manera práctica con una organización sionista llamada Aliyah que se encarga de la

⁶ En 1933 Hannah Arendt fue capturada por la Gestapo en Berlín, experiencia a partir de la cual es mía.

⁷

⁸

formación y el traslado de niños judíos a Palestina. En 1941, unos meses más tarde de su llegada a los Estados Unidos en mayo, comienza a colaborar como ensayista en una publicación de refugiados judío-alemanes titulada »Aufbau«. De 1944 a 1946 fue directora de *Conference on Jewish Relations* y de 1949 a 1952 coordina *Jewish Cultural Reconstruction*, se trata de una organización fundada en 1948 que tiene como finalidad reconstruir, una vez terminada la segunda guerra mundial, el legado cultural de los judíos en Europa. Es en cargo de esta organización que a finales de 1959, casi 17 años después de su emigración de Alemania, viaja por primera vez a Europa.

Este recuento de algunos datos biográficos de la vida de Arendt, nos permite esclarecer, hasta cierto punto, en qué sentido es posible hablar de esta autora como una pensadora «judía». La noción «judío» de la categoría «judío-alemana» a la que nos hemos referido con anterioridad no remite, en modo alguno, al Judaísmo en tanto tradición y/o práctica religiosa. Más bien, la palabra «judía» de dicha categoría, hace referencia a un tipo de existencia que le fue condicionada por el surgimiento y auge de la ideología Nacional Socialista en Alemania, ideología que permeó la sociedad en la que Arendt vivió su infancia y juventud. De modo que, si Arendt se reconoce y asume como «judía» es porque el Antisemitismo le hizo patente su existencia como tal, no sólo porque fue agredida en tanto «judía», sino porque tuvo que defenderse como tal.

Ahora bien, respecto a la palabra «alemana» de la categoría que estamos analizando, ¿puede asumirse como un hecho incuestionable que Arendt haya sido alemana? y, si es así, ¿qué ha de entenderse por «ser alemán»? o, ¿nos enfrentamos, como en el caso de anterior, con una noción difícil de definir, al menos en el contexto de la Alemania Nazi? A finales de 1930, un años después de haber terminado su tesis doctoral sobre *El concepto de Amor en Agustín de Hipona*, bajo la asesoría de Karl Jaspers, éste le envía a Arendt su libro sobre Max Weber, motivo por el cual Arendt tiene la oportunidad de exteriorizar su opinión en torno a lo que significa, para ella, el «ser alemán». Así, en una carta con fecha del 01 de enero de 1931, subsecuente al envío del libro, Arendt escribe:

“Respetado, estimado Profesor, muchas gracias por el Max Weber, el cual me alegro mucho recibir. Si le escribo hasta ahora para darle las gracias por el texto es por una razón: de principio, me resulta difícil, a través del título y la introducción, formarme una opinión acerca del texto. Esto no tiene que ver, con que Usted presente a Max Weber como un gran alemán, sino con el hecho de que Usted identifique, en el pensamiento de Max Weber, el »ser alemán« con la razón y la humanidad (...). Usted comprenderá que yo, como judía, no puedo decir al respecto ni si, ni no, y que mi acuerdo sería tan inadecuado como una argumentación en contra. (...) Para mi Alemania es la lengua materna, la filosofía y la poesía.” (Arendt, 1993, 52)⁹

En el contexto antisemita de la Alemania de los años treinta, la reflexión sobre el «ser alemán» se presentaba como el otro polo necesario para la discusión en torno al problema judío. De modo que, aun cuando Arendt haya nacido en territorio alemán y haya tenido, hasta 1937 -año en el que se les negó a los judíos en Alemania su status de ciudadanos-, la nacionalidad alemana, eso no significa que, se haya asumido como tal.

Así, cuando a Arendt se le presenta como una pensadora «judío-alemana» es necesario pues tener presente, que tal caracterización, no remite a una “propiedad” estable y apromblemática, sino que, por el contrario, se trata de una categoría que bien puede ser utilizada para dar cuenta de su existencia y pensamiento, siempre y cuando se tenga en cuenta la complejidad que está detrás. Así, la palabra «judío» de la categoría «judío-alemana» se refiere únicamente a su compromiso político y, de ningún modo, a una adscripción religiosa, y así lo expresa ella misma en la citada entrevista con Gaus:

“¿Qué puedo hacer yo, concretamente, en tanto judío? (...) El trabajo sobre Rahel Varnhagen estaba concluido cuando emigre de Alemania. El problema judío juega en él un papel importante. En aquel entonces lo redacte en el sentido de: «quiero comprender». No eran mis problemas judíos personales los que elucide en él. Pero entonces la pertenencia al Judaísmo se convirtió en mi propio problema. Y mi problema era político. Puramente político. Yo quise dedicarme al trabajo práctico y sola y únicamente al trabajo judío.” (Arendt, 1996, 59-60)

137

La palabra «alemana», dentro de la categoría que estamos analizando, da cuenta pues de la influencia y la relevancia que la tradición alemana, filosófica y literaria, tiene en el pensamiento arendtiano. De modo que, es posible aseverar que la línea que une ambas palabras en la categoría «judío-alemana» puede ser interpretada como un vínculo o puente, pero también como una ruptura. En palabras de Annette Vowinckel: “Ella era alemana y al mismo tiempo no-alemana, ella era judía y también no-judía, ella fue la gran pasión de Martin Heidegger. (...) Hannah Arendt fue una «intelectual judía», no porque hubiera estudiado la tradición judía, sino porque en todo momento fue consciente del carácter inevitable y la fragilidad de su existencia judía.” (Vowinckel, 2004, 126)¹⁰

Finalmente, estos postulados que contribuyen, a nuestro parecer, al esclarecimiento del contexto en el que surge el pensamiento de Hannah Arendt; de ahí que resulten imprescindibles para la comprensión y reconstrucción de su concepto de perdón.

9

¹⁰ La traducción del alemán es mía.

4. Sobre el origen del concepto de perdón

Hannah Arendt es, sin duda, una pensadora que puede llegar a irritar al docto, no sólo por su manera particular de interpretar la tradición y romper con ella, sino también, por su pretensión, que sin duda alguna retoma la intención ilustrada del criticismo kantiano, de «pensar sin barandillas». Y es que, aun cuando es innegable la influencia que filósofos como Aristóteles, Agustín de Hipona, Kant, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, por mencionar algunos, ejercen en su pensamiento, ésta no es retomada ni adoptada, por Arendt, de manera dogmática. Por el contrario, nuestra autora se sirve de la tradición filosófica que le precede para, a partir de la comprensión y la crítica de ésta, desarrollar sus propios pensamientos. Así, es posible aseverar que, aun cuando el origen y el desarrollo de sus concepciones tenga a la base la terminología filosófica empleada por la tradición –esto es, que a diferencia de Heidegger, Arendt no crea un vocabulario nuevo a través del cual pretenda dar cuenta del carácter original de su pensamiento–, el significado y el sentido, que ella le otorga a dicha terminología, dista mucho del tradicional. Ciertamente, nociones como la de política, poder, mal, juicio, etc., son reconceptualizadas y/o redefinidas por nuestra autora. Y lo mismo se puede decir sobre la noción de perdón que es la que ahora nos ocupa.

138

Antes de comenzar con la reconstrucción de la noción de perdón en el pensamiento arendtiano, consideramos necesario al menos hacer un esbozo de la manera en la que dicha noción ha sido entendida en la tradición occidental. El origen y el empleo común de la noción de perdón están enraizados, indudablemente, en una tradición religiosa que tiene su origen en el inicio de la era cristiana. Y es que, la noción de perdón, que era desconocida en la Antigüedad, proviene, al parecer de Derrida¹¹, de Abraham y reúne, por ello, a las tres religiones más representativas de la humanidad, a saber: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Ahora bien, debido a este origen, la noción de perdón ha sido restringida, en una dimensión teórica, a un contexto teológico y, en su uso común, a un ámbito religioso. Esto ha traído consigo que la noción de perdón esté permeada de una fuerte carga metafísica. Así, la noción de perdón ha sido concebida como una facultad divina, es decir, como una facultad que es propia de Dios y, a través de la cual, le es posible al ser humano alcanzar su salvación. Una concepción de esta naturaleza supone, por una parte, una relación jerárquica entre Dios (como ser omnipotente y eterno) y los seres humanos (seres limitados y mortales) y, por la otra, una cierta “predeterminación” de la existencia humana, en la medida en que la aspiración del perdón es alcanzar la salvación después de la muerte. El perdón se presenta, entonces, como un medio para alcanzar un fin, un fin determinado y predecible.

Ahora, si bien es cierto que Arendt reconoce en “Natur und Geschichte” – un año antes de *The Human Condition*–, lo que repetirá un poco más tarde en

¹¹ Cfr. (Derrida, 2003)

su obra de 1958, que el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos es Jesús de Nazaret, ello no implica, para nuestra autora, que el perdón sea exclusivo del ámbito religioso ni que su significado se restrinja a una dimensión metafísica. Esto es, aun cuando Arendt reconoce en la persona de Jesús de Nazaret y en sus famosas palabras de la cruz: “Señor, perdónalos, que no saben lo que hacen”¹², el inicio de la historia del perdón, en modo alguno considera que se trate de un concepto de carácter exclusivamente religioso. Por el contrario, Arendt a la persona de Jesús de Nazaret en tanto personaje histórico y no en tanto figura religiosa¹³; de ahí que, el énfasis lo ponga nuestra autora en “el papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos” y no tanto en Jesús de Nazaret. Jesús de Nazaret es, al parecer de Arendt, quien “a partir de la experiencia de: «porque no saben lo que hacen» concluye que no sólo Dios tiene que perdonar a los seres humanos –a lo que aquí no le prestaremos atención–, sino que, los seres humanos son los que se tienen que perdonar mutuamente, siete veces y siete veces, setenta veces o, en verdad, interminablemente.” (Arendt, 1994, 74)¹⁴ De esta consideración resulta claro que el perdón, concebido por Arendt, no tenga ningún significado religioso, metafísico, ni de tradición cristiana, ni judía. Así, se puede afirmar que la noción de perdón en el pensamiento de Arendt remite al ámbito de los asuntos humanos y, por ello, se trata de una noción de carácter político.

139

Es precisamente esta afirmación, de que los seres humanos son los que tienen que perdonarse entre sí, recíprocamente y de manera ilimitada, la que muestra que el concepto de perdón en Arendt no posee ningún carácter metafísico –es decir, que no se trata de una facultad que vincula a Dios con los seres humanos, como es interpretado en la tradición cristiana–, sino que se trata de

¹² Palabras citadas y parafraseadas tanto por Arendt como por Jankélévitch más de una vez. Vladimir Jankélévitch (1903-1985) Filósofo judío-francés quien dedicó un par de obras al análisis del concepto de perdón. *El perdón. Ensayo sobre moral y filosofía de la Cultura y L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité.*

¹³ Un caso análogo a éste lo encontramos en su tesis doctoral *El concepto de amor en Agustín de Hipona. Intento de una interpretación filosófica (Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation)* en la que Arendt hace un análisis filosófico sobre el concepto de amor independiente completamente de cualquier supuesto o pretensión religiosa. La tesis doctoral de Arendt fue publicada por primera vez en Alemania en 1929 un año después de su defensa ante su asesor Karl Jaspers el 26 de noviembre de 1928. Desaparecido durante la dictadura Nazi y vuelto a publicar en el año 2003 por la editorial Philo, Berlin-Viena. En Inglés publicado por primera vez en 1996 editado por Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark bajo el título: *Love and Saint Augustine*, y en francés *Le Concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique* traducido del alemán y publicado por primera vez en 1991. En castellano traducido por Agustin Serrano de Haro del inglés en 1996 y publicado bajo el título *San Agustín y el concepto de amor*, Ed. Encuentro.

¹⁴ La traducción del alemán es mía.

una facultad humana que, en tanto vincula a los seres humanos entre sí, hace posible su capacidad de actuar. Y es que, aun cuando Arendt toma prestados de la filosofía cristiana los conceptos “del perdón y la promesa, que eran desconocidos en la antigüedad, (...) éstos fungirán, a lo largo de toda su obra, como punto de partida de sus hipótesis políticas.”(Kristeva, 2002, 74)¹⁵ Ciertamente, al secularizar la noción de perdón, Arendt la convierte en una experiencia humana que surge al interior de la pluralidad humana y que, en razón de esto, bien puede ser entendida como una facultad política. A partir de lo anterior, es posible aseverar entonces que el concepto de perdón arendtiano, más que ser de naturaleza metafísica, es de naturaleza antropológica. Pero, ¿qué significa dicha secularización de la noción de perdón? o, para expresarlo de otra manera, ¿a qué nos referimos cuando afirmamos que el concepto de perdón en el pensamiento de Arendt es de naturaleza antropológica y no metafísica?

La secularización de la noción de perdón, aunada al subsecuente traslado de éste de un ámbito religioso al ámbito de los asuntos humanos, implica una reconceptualización de la noción de perdón. El perdón deja de ser una facultad divina que regula la relación metafísica entre los seres humanos y Dios, para convertirse en una facultad y/o capacidad humana que afecta a los seres humanos y puede ser actualizada por cada uno de ellos y que adquiere legitimidad y validez en la medida en que establece un vínculo entre los seres humanos. El perdón restaura y rehabilita entonces la capacidad humana de actuar: “dentro de la esfera de los asuntos humanos en sentido estricto, e independientemente de implicaciones religiosas, la facultad de actuar supone la facultad de perdonar, facultad a través de la cual es posible revertir las consecuencias del actuar.”(Arendt, 1994, 74)¹⁶; de ahí que su comprensión y uso en la esfera de los asuntos humanos no sólo sea posible, sino incluso imprescindible al parecer de Arendt. En la medida en que el perdón es una facultad que se deriva de la capacidad de actuar y que, en cuanto tal, pertenece a la esfera de los asuntos humanos, no sólo puede, sino que debe ser concebido independientemente de cualquier tradición religiosa, aun cuando se reconozca su origen en ella.

El concepto de perdón contiene un enorme potencial político y, si la tradición occidental de filosofía política, al parecer de Arendt, nunca le ha prestado atención, ni ha descubierto este potencial, se debe a la restricción –y así lo expresa Arendt en *La condición humana*– que se ha hecho de tal concepto a un contexto religioso. De modo que, el gran desinterés que la tradición filosófica occidental ha manifestado frente al concepto de perdón se deba principalmente a dos razones: en principio, al hecho de que, la tradición filosófica occidental, a excepción de la época Medieval, ha evitado –y con el fin de no convertirse en la criada de la teología– interesarse en asuntos que pudieran considerarse de naturaleza religiosa, y, enseguida, al hecho de que los filósofos, al igual que gran

¹⁵ La traducción del alemán es mía.

¹⁶ La traducción del alemán es mía

parte de la tradición occidental de pensamiento político, nunca se han interesado, asevera nuestra pensadora, en la esfera de los asuntos humanos. Y en verdad, a excepción de Hegel, quien, en *La Fenomenología del espíritu*, hace uso de la noción de perdón –aun cuando con tal noción no dé cuenta de la facultad humana de perdonar ni de la esfera de los asuntos humanos–, dicha noción nunca ha sido una preocupación filosófica. Incluso los Griegos, como hemos mencionado con anterioridad, que contaban con una conciencia política por demás desarrollada, desconocían la facultad de perdonar. Y aun cuando en el principio romano del derecho a la piedad se pueda encontrar un indicio de la relevancia del concepto de perdón, los romanos no fueron capaces de reconocer el potencial político que estaba encarnado en él.¹⁷

5. Del perdón como facultad política

Si se parte de la consideración, esbozada con anterioridad, de que la noción de perdón en el pensamiento arendtiano remite al ámbito de los asuntos humanos –es decir, que tanto su origen, como las consecuencias que éste trae consigo, se dan en un “entre-los-seres-humanos”, y que, precisamente por ello, posee un significado y un sentido político–, no resultara extraño presentar al perdón como una facultad y una capacidad humana y, para ser más concretos y dar cuenta de lo que le interesa resaltar a Arendt, habría que agregar “de carácter político”. El perdón es, en principio, una facultad y una capacidad humana de carácter político. Ahora bien, afirmar que el perdón es una facultad propia de los seres humanos, no significa otra cosa que afirmar que el perdón se encuentra en ellos en potencia, es decir, que los seres humanos (a diferencia de una concepción cristiana tradicional sobre el perdón), y no sólo Dios, tienen la posibilidad de perdonar. Presentar, sin embargo, al perdón como una facultad humana no permite dar cuenta, de manera cabal, de la relevancia que éste tiene en el ámbito de los asuntos humanos. Y es que, el hecho de que los seres humanos estén dotados de la facultad de perdonar, es una condición necesaria del perdón, pero no una condición suficiente. Esto significa que, mientras los seres humanos no actualicen la facultad de perdón, mientras no sean capaces de hecho de perdonar, esto es, mientras no transformen esta facultad en una capacidad, el perdón no tendrá ningún efecto ni implicación en la esfera de los asuntos humanos.

Pero, ¿en qué forma interviene el perdón en la esfera de los asuntos humanos?, ¿qué significa concretamente aseverar que el perdón es una facultad y una capacidad humana de carácter político? Para tratar de dar cuenta de la manera en la que el perdón se hace presente en la esfera de los asuntos humanos, es necesario esclarecer su naturaleza. El perdón posee, al parecer de Arendt, dentro del conjunto de las actividades de la *vita activa*, a saber: la labor, el trabajo y la acción, el mismo status de ésta última, esto no sólo significa

¹⁷ Cfr. (Arendt, 1967, 305)

que en ambos casos se trata de capacidades políticas, sino principalmente dos cosas: en principio, que el perdón, al igual que la acción, tiene como condición de posibilidad a la pluralidad humana. La pluralidad humana, concebida en términos arendtianos, no remite a una determinada cantidad de personas, es decir, que no puede ser definida en términos cuantitativos. Por el contrario, con el concepto de “pluralidad humana”, Arendt pretende dar cuenta de la “diversidad humana” que caracteriza la Condición humana, esto es, pretende dar cuenta del hecho de que todos los seres humanos son diferentes entre sí, que cada uno es un ser singular, único e irrepetible y que, al mismo tiempo, todos son iguales, es decir, seres humanos. De modo que, aun cuando a primera vista parezca contradictorio, la pluralidad humana se define tanto por la igualdad como por la diversidad. Y, en segundo lugar, significa que el perdón no sólo acontece al interior de la esfera de los asuntos humanos, sino que es originado por éstos. Ciertamente, el carácter irreversible del actuar humano, que se deriva, de una u otra manera, de la pluralidad humana, y las consecuencias impredecibles que éste trae consigo, hacen patente, al parecer de nuestra pensadora, la necesidad del perdón. El perdón se presenta entonces como algo necesario, ya que, a causa de la naturaleza del actuar humano y parafraseando la famosa frase del Evangelio: “no se sabía, ni se podía saber, lo que se estaba haciendo.” Es decir, que los seres humanos deben perdonarse, porque «no saben lo que hacen» y no lo saben, porque no pueden saberlo, porque las consecuencias que trae consigo su actuar son impredecibles. De modo que, si los seres humanos no fueran diferentes entre sí, y si las consecuencias de sus acciones no fueran impredecibles, el perdón no tendría ninguna razón de ser en la esfera de los asuntos humanos. Así, aseverar que el perdón tiene como condición de posibilidad a la pluralidad humana, no significa otra cosa, si se es coherente con el pensamiento arendtiano, que sostener que se trata de «algo» que, no sólo acontece al interior de la esfera de los asuntos humanos, sino también, que es originado en ésta. Y esto, en tanto que el perdón surge como una re-acción a las consecuencias impredecibles del actuar humano.

El perdón emerge en la esfera de los asuntos humanos a manera de una reacción, es decir, a causa de una acción que le antecede temporalmente y que, hasta cierto punto, lo origina. Sin embargo, el perdón, en tanto reacción, no se distingue cualitativamente de la acción, sino que tiene la misma naturaleza que ésta, a saber: se trata en ambos casos de acciones imprevisibles e incalculables que, en tanto surgen de la espontaneidad humana, tienen la capacidad de insertar algo nuevo en el mundo. Y en verdad, aun cuando el perdón surge como una reacción ante una acción que le es primera en el tiempo, no es, en modo alguno, al parecer de Arendt, una mera reacción a la manera de la venganza, por ejemplo. La diferencia fundamental entre el perdón y la venganza reside en el hecho de que, aun cuando ambos tengan el mismo origen, esto es, que reaccionen a una acción que les precede, las implicaciones que éstos traen consigo son completamente diferentes. Mientras el perdón, del mismo modo que el casti-

go¹⁸, pretende dar por finalizado “algo”, que si no interviniera, continuaría, la venganza –que se caracteriza por la predecibilidad y la calculabilidad, en la medida en que no sólo surge de una acción que le precede en términos temporales, sino que queda ligada cualitativamente a ésta– permanece condicionada a la acción que la ha originado y es incapaz de generar una acción libre. El perdón, por su parte, en tanto posee la misma naturaleza de la acción que lo origina, no sólo hace posible la liberación de la acción que le precede, sino que también posibilita la continuidad de la acción. De aquí que, el perdón, al igual que la acción, tenga la capacidad de introducir algo nuevo en el mundo y de darle continuidad al actuar humano. Finalmente, habría que agregar que gracias a que el perdón rehabilita la acción y hace posible su continuidad, es considerado, por Arendt, como un principio y una experiencia de la vida política.

Ahora bien, que el perdón emerja de la acción, que tenga la misma naturaleza que ésta y pueda darle continuidad no significa otra cosa que, el actuar mismo tiene la capacidad de generar el remedio para las consecuencias irreversibles e impredecibles de los actos humanos. Así, escribe Arendt:

“El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido) es una acción única que culmina en un acto único.” (Arendt, 1999a, 29)

143

El perdón, en tanto que pretende hacer reversible o, si se prefiere, intenta deshacer las consecuencias impredecibles del actuar humano, se presenta como un remedio contra la irreversibilidad e impredecibilidad del actuar humano. Y es que, cuando el ser humano actúa, en el sentido arendtiano del término, introduce de manera inevitable algo nuevo en el mundo, algo cuyas consecuencias son impredecibles e irreversibles. Y es precisamente, este carácter impredecible e irreversible del actuar humano, lo que muestra, de manera clara, la necesidad del perdón en la esfera de los asuntos humanos. Reiterar entonces la relevancia del perdón en la esfera de los asuntos humanos nos permite comprender que el perdón no es una “acción / re-acción” que se dirija a la persona misma que está dispuesta a perdonar, ya que, al parecer de Arendt, dicha persona no puede perdonarse a sí misma, sino que, fundamentalmente, se trata de un acto que se dirige a aquellos con quienes, a través de la acción y la palabra, se inaugura y renueva permanentemente la esfera pública, el ámbito de aparición.

Si se afirma que el perdón se presenta como un remedio contra la irreversibilidad de los actos humanos, en tanto pretende deshacer y/o corregir las consecuencias impredecibles que éstos traen consigo, resulta claro que éste se

¹⁸ Sobre la relevancia del castigo y su relación con la definición del mal volveremos más adelante.

dirija siempre al pasado, es decir, que remita a una acción pasada, que ha traído como consecuencia aquellas faltas irreversibles, que estamos dispuestos a perdonar. Ahora, el hecho de que el perdón se dirija al pasado, no significa, en modo alguno, que se quede anclado en él. Por el contrario, en la medida en que el perdón intenta remediar las consecuencias que un acto trae consigo, no sólo libera del pasado, sino que también, hace posible la continuidad de la acción, con lo que se dirige al futuro. Pero, ¿a qué se refiere Arendt cuando habla del perdón como liberación del pasado?, ¿tiene éste algo que ver con el olvido? o, en otros términos ¿qué relación hay entre el perdón y el olvido? La consideración arendtiana de que el perdón nos libera del pasado, no debe ser, en modo alguno, entendida en términos de olvido, esto es, no debe ser interpretada ni a la manera de: “el perdón hace posible el olvido”, pero tampoco de: “el olvido es una condición de posibilidad del perdón.” Afirmar que el perdón libera del pasado no significa otra cosa más que afirmar que el perdón rehabilita la capacidad de actuar y, con ello, hace posible la continuidad de la acción, y nada tiene que ver con el olvido. Ciertamente, la aproximación a la definición de perdón que hemos esbozado hasta aquí muestra de manera clara, por qué el perdón no puede ni debe ser identificado con el olvido. El perdón no es ni puede ser identificado con el olvido, debido a que el perdón, en la medida en que pretende hacer reversible las consecuencias de nuestras acciones, deshacer y/o corregir lo que ha salido mal, precisa de la memoria, es decir, que el perdón del recuerdo del acontecimiento que genera las consecuencias a las que se dirige el perdón. Así, escribe Arendt en sus reflexiones sobre Lessing: “No podemos dominar el pasado en la medida en que no podemos hacer como si no hubiera acontecido.” (Arendt, 2006b, 31).

Este «corregir lo que ha salido mal», que el perdón pone en marcha, no debe confundirse con el intento de revertir o corregir el «mal». Y es que, el perdón, a diferencia de lo que a primera vista pudiera pensarse, no se dirige a lo que, retomando a Kant, Arendt denominará el «mal radical». Esto se debe al hecho de que la reflexión arendtiana en torno a la necesidad del perdón en la esfera de los asuntos humanos, no esta condicionada por el problema –planteado por nuestra autora incluso una década antes del juicio contra Eichmann– de la naturaleza del «mal». Ahora bien, si el perdón no se dirige al «mal» ni pretende responder a éste, ¿qué es lo que se perdona? El perdón no se dirige al «mal radical», sino a los errores y las faltas que surgen como consecuencia natural e impredecible del actuar humano. La razón por la cual el perdón no puede ser un remedio para el «mal radical», sino únicamente un remedio para los errores y las faltas, se debe a que éstos, a diferencia del «mal radical», son incidentes y sucesos cotidianos que pertenecen a la naturaleza del actuar. A diferencia de éstos, que surgen como consecuencia inevitable del actuar humano, el «mal radical» no resulta de la capacidad de actuar, sino que, por el contrario, concibe Arendt, surge como resultado de la «no-acción» (*Untaten*). De ahí que, resulte imposible perdonarlo. La afirmación de que el perdón no se dirija al «mal radi-

cal» ni pretenda responder a éste, se fundamenta, principalmente, en la propia definición de «mal radical». El «mal radical», en tanto resultado de la «no-acción» (*Untaten*), no se puede perdonar, y no se puede perdonar, porque no se puede castigar,¹⁹ y no se puede castigar, porque no hay castigo adecuado para él, porque, en tanto que no es generado por el actuar humano, trasciende el ámbito de los asuntos humanos. Y, debido a que el perdón emerge y pertenece a la esfera de los asuntos humanos (en la medida en que, no sólo es originado por una acción humana, sino que, en tanto tal, pretende remediar las consecuencias impredecibles de ésta) no puede responder al «mal radical». Ante el «mal radical», afirma Arendt en la entrevista con Günter Gaus, no se puede decir otra cosa más que: “eso nunca debió haber sucedido.” (Arendt, 1996, 61)²⁰

Ahora, si el perdón no puede dirigirse al «mal radical», debido a que éste trasciende el ámbito de los asuntos humanos, resulta necesario preguntarse, cuál es el fundamento del perdón o, dicho de otra manera, ¿qué facultad humana funge como condición de posibilidad del perdón? A diferencia de una concepción corriente del perdón, derivada del cristianismo, Arendt considera que el perdón no se fundamenta ni en la compasión ni en el amor, sino en el respeto. El respeto que se tiene frente a una »persona«. Y, en verdad, el perdón no puede basarse en el amor, asevera Arendt en *La condición humana*, debido a que éste, no sólo es a-político, sino que, en la medida en que destruye el mundo que une y separa a las personas, es políticamente estéril e incluso constituye una fuerza antipolítica.²¹

Pero tampoco puede fundamentarse en la compasión, ya que ésta, a diferencia del respeto, supone una relación entre no-iguales, lo que resulta contradictorio tanto con el concepto de pluralidad, como con el de persona que están estrechamente ligados con el perdón.

¿Qué significa entonces que el perdón se fundamente en el respeto? y, más aun, ¿cómo ha de entenderse este respeto? El concepto de respeto, escribe Arendt en *La condición humana*, en el que se cimienta el concepto de perdón, debe entenderse a la manera de la *philia politika* aristotélica, amistad política.²² El respeto, en tanto amistad política, expresa la atención que se tiene frente a la persona por el simple hecho de ser tal. Lo que significa, que cada persona, por el simple hecho de ser persona, es decir, independientemente de

¹⁹ Cfr. (Arendt, 1981, 680)

²⁰ La traducción del alemán es mía. Respecto a la imposibilidad de perdonar el »mal radical« resulta por demás interesante tomar en cuenta la argumentación de Derrida en contra de Arendt y Jankélévitch, en donde sostiene que el verdadero perdón consiste en perdonar lo imperdonable. Ya que si el perdón sólo perdona lo que es perdonable, entonces desaparece la idea del perdón. Cfr. Jacques Derrida, *El siglo y el perdón*.

²¹ Cfr. (Arendt, 1996, 65) La traducción del alemán es mía

²² Cfr. (Arendt, 1967, 310)

sus cualidades y de la valoración que se tenga de éstas, debe ser respetada. De ahí que, al parecer de Arendt, el respeto sea una razón suficiente para perdonar y, el perdón, a su vez, que sienta sus bases en éste, fundamento de «principios políticos». A pesar de la coherencia conceptual que se da al interior de éstos conceptos, Arendt reconoce que esta concepción del respeto dista mucho de la que tenemos en la actualidad, en la que el respeto depende, ya ni siquiera de las cualidades de la persona, sino, principalmente, de una valoración “positiva” de ésta. Lo que se hace patente, al menos en la lengua castellana, en expresiones como: “se es digno” de respeto, “ganarse” el respeto de alguien, “merecerse” respeto, etc. Esta concepción del respeto que, al parecer de nuestra autora, muestra no sólo el desuso de la noción de persona, sino más aún, la “despersonalización” por la que atraviesa la vida pública y social en la actualidad, permite también explicar, por qué la noción de perdón en la tradición occidental ha sido completamente ajena a la esfera de los asuntos humanos. Y es que, si no hay reconocimiento de la persona, en la que se fundamenta el perdón, no hay, como consecuencia, reconocimiento de la pluralidad humana, en la que se fundamenta a su vez la esfera política, y si no se reconoce ni la esfera política ni el perdón, el perdón, en tanto problema de la teoría política, no existe. De aquí que el perdón, en tanto concepto político, no haya tenido ninguna relevancia en la tradición de la filosofía política precedente. Concebir al respeto como el fundamento adecuado del perdón significa, por una parte, reconocer, a través de la atención a la persona frente a la que se tiene respeto, a la pluralidad humana, y, por otra parte, en tanto que el perdón tiene lugar y se hace posible, a través de él, la continuidad de la acción, se reconoce y garantiza la existencia del mundo – entendido éste, en sentido arendtiano, como el espacio común a los seres humanos que los une y separa.

Ahora bien, el perdón, por fundamentarse en el respeto, no sólo tiene a la base el reconocimiento de la persona, sino que también se dirige a ella. Esta consideración responde a uno de los cuestionamientos más importantes a los que alude el problema del perdón, a saber: ¿qué es lo que se perdona o, a quién se perdona? o, en otros términos ¿se perdona la falta cometida o a la persona que la comete? El perdón, afirma Arendt de manera contundente, se dirige a la persona que ha cometido la falta y no a la falta cometida, esto es, que “... cuando se perdona, no se perdona el crimen, sino a la persona que lo comete.” (Arendt, 2006a, 78)²³ Ciertamente, el perdón se dirige a la persona, y no a la falta cometida, ya que, como asevera nuestra autora en la carta a Scholem, la persona “puede ser más que su acto.” (Arendt, 1996, 37)²⁴ Y es que, en la medida en que una falta surge como resultado de un acto determinado, cuyas consecuencias son impredecibles, y cuya temporalidad y circunstancialidad son igualmente determinadas, resulta claro que la persona a la que se le atribuye la

²³ La traducción del alemán es mía

²⁴ La traducción del alemán es mía

falta, no puede ser reducida a la falta cometida, ni debe ser identificada con ella. La persona es, sin duda alguna, más que la falta que ha cometido.

Dirigir el perdón a la persona que comete la falta y no a la falta cometida requiere, sin duda alguna, de la intervención de la comprensión en el acto de perdonar. Y, aun cuando en su artículo “Comprensión y Política” (1953) Arendt afirma que el perdón tiene poco que ver con la comprensión y que ésta no es ni su condición de posibilidad ni su consecuencia²⁵, años más tarde, en *La condición humana* (1958), Arendt reconoce que el perdón precisa, hasta cierto punto, de la comprensión. Ahora, asumir que el perdón precisa de alguna manera de la comprensión no significa, sin embargo, que el perdón pueda ser identificado con la comprensión, es decir, comprender no es perdonar, ni perdonar es comprender. Del mismo que, cuando Arendt afirma que la reconciliación es “inherente a la comprensión” (Arendt, 1999a, 29), no quiera decir con ello que la reconciliación es comprensión ni a la inversa. Y en verdad, si bien el perdón requiere de la comprensión, en la medida en que ésta se dirige a la persona a quien se perdona, no puede, en modo alguno, ser identificado con ella. Así como tampoco puede ser identificado con la reconciliación. Perdón, comprensión y reconciliación son conceptos que, aun cuando estén estrechamente relacionados (el perdón requiere de la comprensión, la reconciliación es inherente a la comprensión, el perdón es la condición *sine qua non* de la reconciliación), no son lo mismo ni pueden ser utilizados como sinónimos.

Ahora bien, si el perdón parte de la persona y se dirige a la persona, resulta claro que se da de manera personal, es decir, que tiene como condición de posibilidad la existencia de la persona y la interacción entre las personas. Esta consideración, que tiene un trasfondo de carácter ontológico o, si se prefiere, existencial, resulta ser de gran relevancia para la comprensión general del pensamiento arendtiano, ya que pone de manifiesto el carácter estrictamente político de sus reflexiones en torno al perdón. Y en verdad, el hecho de que Arendt se sirva del término «persona»²⁶, para dar cuenta del perdón, en vez de recurrir a nociones como las de “individuo” o “sujeto”, más utilizadas por la tradición, se debe a que dichas nociones no dan cuenta del aspecto político de la existencia humana en el que ella pretende poner el énfasis. Así, afirmar que el perdón se da de manera personal, no significa, en modo alguno, que se dé de manera individual o privada, sino que se da entre las personas, en el espacio entre ellas, en la pluralidad. De modo que, el perdón, en tanto se basa y se dirige a la persona, es decir, en tanto se da de manera personal no tiene nada que ver con

²⁵ Cfr. (Arendt, 1999a, 29).

²⁶ El concepto de «Persona» es una categoría relevante en el pensamiento arendtiano que esboza de manera sutil en *La Condición humana* y *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. El concepto de «Persona» debe diferenciarse del de «Individuo» y del de «Sujeto», ya que tanto en Inglés como en Alemán el uso de dichas categorías no es comparable al uso de sinónimo que se le da muchas veces en Castellano.

el individuo ni con el ámbito de lo privado. El perdón, al igual que la promesa, funge como fundamento de «principios políticos», principios que, al parecer de Arendt, no deben confundirse, como lo hizo Platón, con «principios morales». La diferencia fundamental entre los principios políticos, que parten de la concepción arendtiana del perdón, y los principios morales consiste en que los primeros se fundamentan y dirigen al ser humano en tanto persona, es decir, parten del reconocimiento de la pluralidad humana, mientras los principios morales parten de una concepción del ser humano en tanto individuo.

Finalmente, no resulta exagerado aseverar que el concepto de perdón en el pensamiento de Arendt es igualmente relevante al concepto de acción, y que, en la medida en que se fundamenta en el respeto a la persona y hace posible la continuidad de la inter-acción humana, restaura el ámbito de los asuntos humanos y contribuye a la construcción y perseveración del mundo. De ahí que, resulte claro que sea en el perdón en el que reside la posibilidad de hacer del mundo en el que vivimos, un mundo común.

6. A manera de conclusión

148

“La necesidad del perdón hace justicia al hecho de que cada ser humano es más de lo que hace o piensa. Sólo el perdón hace posible un nuevo comienzo para el actuar, comienzo que necesitamos todos y que constituye nuestra dignidad humana.”

Hannah Arendt

La reconceptualización y revaloración de lo político, aunada a las categorías de análisis que nos propone Arendt a lo largo su obra, nos ofrece la posibilidad de comprender mejor los problemas por los que atraviesa nuestra realidad, y esto debido a que, dichos conceptos, no han dejado de ser vigentes. No obstante, es preciso aclarar que la herencia del pensamiento arendtiano no se reduce a un ámbito conceptual, sino que, por el contrario, su legado más importante se deriva de la actitud investigadora y reflexiva que hace patente en su pensar entre el pasado y el futuro, es decir, en su recordar la historia, analizar y criticar el pasado, por una parte, y ser capaz de reconstruir, a partir de ello, algo nuevo, es decir, de influir de manera positiva el futuro, por la otra.

Ahora, cuando Arendt habla de un mundo «común» se refiere, desde mi punto de vista, sobretudo al hecho de que es imprescindible sentirnos parte del mundo y partícipes de él (*sich in der Welt Zuhause fühlen*), lo que se hace posible en la medida en que nos involucremos con los problemas por los que atraviesa nuestro mundo, es decir, en la medida en que estemos dispuestos, por una parte, a reconocer la ausencia de pensamiento y de la capacidad de juicio que padecen los seres humanos y, por la otra, y a partir de lo anterior, a comba-

tir la indiferencia y el individualismo que caracteriza nuestro tiempo. De lo que se trataría pues, es de, a través del reconocimiento de la persona y de la relación con ellas, crear ese espacio común, ese ámbito de lo político en el tienen lugar los acontecimientos humanos. Y es que, a nuestro parecer, la preocupación fundamental del pensamiento arendtiano, se expresa, en las siguientes cuestiones: ¿cómo hacer del mundo en que vivimos un mundo común?, ¿cómo construir un mundo común? ¿cómo ha de ser un mundo en el que nos podamos sentir en casa? Estas cuestiones son las que muestran finalmente la relevancia que el concepto de perdón tiene en el pensamiento arendtiano. El perdón es una muestra de la convicción arendtiana más profunda, a saber: que es necesario confiar en los seres humanos, confianza sin la cual no sería posible acción alguna.²⁷ Y es que, en tanto que se fundamenta en el respeto a la persona y nos libera del pasado, el perdón da continuidad a la acción y a la esfera de los asuntos humanos y, con ello, abre la senda al diálogo multicultural y multiconfesional.

El análisis del concepto de perdón en el pensamiento de Arendt posibilita una comprensión distinta de los problemas por los que atraviesa nuestro tiempo. Y es que, asumir que el perdón es una experiencia política que tiene como condición de posibilidad la pluralidad humana, implica, si es coherente con el pensamiento arendtiano, asumir, por una parte, que los actos humanos son, por naturaleza, impredecibles, y que, en cuanto tal, la única posibilidad que tenemos los seres humanos de remediarlos, es a través del perdón; y, por la otra, y hasta cierto punto derivada de la anterior, que el perdón es la única alternativa que los seres humanos tenemos de mostrar nuestro interés por el mundo. Esto en la medida en que el perdón es la única forma de rehabilitar las relaciones entre los seres humanos y de posibilitar la continuidad de la acción. De ahí que, el perdón sea la única posibilidad de, en ese mar de errores e incertidumbres que pertenecen a la condición humana, hacer posible un nuevo comienzo. En otras palabras, es a través del perdón que los seres humanos tenemos la posibilidad de hacer explícita nuestra co-responsabilidad respecto a los acontecimientos del mundo y, a partir de ello, de hacernos partícipes del acontecer del mundo. El perdón nos da pues la posibilidad de hacer del mundo un «mundo común»; de aquí que el perdón sea considerado por nuestra pensadora como un principio de la vida política.

Arendt es, sin duda alguna, una pensadora del comienzo, y esto se hace patente no sólo a través de su concepto de natalidad y de acción, que muestran de manera ejemplar esta afirmación, sino también a través del concepto de perdón. No obstante, la filosofía de la acción, de la natalidad y del perdón propuesta por Hannah Arendt más que ser una filosofía moral, es filosofía de la existencia.²⁸

²⁷ Cfr. (Arendt, 1996, 72) La traducción del alemán es mía

²⁸ Cfr. (Lütkehaus, 2005).