

## Perdón y promesa en el pensamiento de Hannah Arendt

Pbro. Lic. Andrés Marcos Rambeaud (UCALP)

### RESUMEN

Hannah Arendt describe la vida del hombre a partir de tres actividades que le son propias al ser humano: labor, trabajo y acción, correspondiendo cada una de ellas a una de las condiciones que conforman la condición humana. En el presente trabajo ahondaremos en la acción, cuya condición es la pluralidad. Es a través de la acción que los seres humanos nos distinguimos los unos de los otros. El peligro de la acción es su carácter inesperado e irreversible, y lo que la salva es el perdón y la promesa respectivamente como dos posibilidades de la acción. El perdón es la capacidad de deshacer las acciones pasadas y la promesa de construir espacios seguros en la incertidumbre de la acción.

**Palabras clave:** condición humana; acción; discurso; perdón; promesa; Hannah Arendt.

*Forgiveness and Promise in Hannah Arendt's Thought*

### ABSTRACT

*Hannah Arendt describes human life through three activities intrinsic to human beings: labor, work, and action, each corresponding to one of the conditions that shape the human condition. This paper delves into action, whose defining condition is plurality. Through action, human beings distinguish themselves from one another. The danger of action lies in its unpredictable and irreversible nature, and its redemption lies in forgiveness and promise, respectively, as two possibilities inherent to action. Forgiveness represents the capacity to undo*

*past actions, while promise provides a way to create safe spaces within the uncertainty of action.*

**Keywords:** *human condition; action; discourse; forgiveness; promise; Hannah Arendt.*

## Introducción

El pensamiento de Arendt en torno al problema del perdón y la promesa en el espacio político se inscribe dentro de la perspectiva mayor del actuar humano libre, visto por ella como *un actuar entre otros*, es decir, en el ámbito de la pluralidad. La distinción entre *labor, trabajo y acción*, extensamente desarrollada en *La condición humana*, le sirve para explicitar la separación entre la vida privada y la vida pública, tal como se viene heredando desde la tradición griega y romana del pensamiento filosófico y político. Y si bien ella se reconoce como heredera de esa tradición, el contexto histórico en que vive le hace tomar distancia de algunos presupuestos teóricos, para poder hallar una mejor manera de reflexionar acerca de las situaciones, totalmente nuevas e impensadas, que el trágico conflicto de la Segunda Guerra Mundial dejó al descubierto. De tal modo que no pretende ser catalogada como filósofa, y menos como filósofa política, sino como pensadora de lo político, para evitar quedar prisionera de las tensiones que los filósofos muestran frente al problema de la política (Arendt, 1976).

En particular, «el conflicto entre la teoría y la realidad, es decir, el vacío que habita entre los discursos y los sobresaltos de la realidad fueron las inquietudes que embargaron a Hannah Arendt» (Gómez, 2000). Lo cual la lleva a tomar distancia frente a los discursos tradicionales, que no sirven al momento de comprender de manera más profunda los nuevos fenómenos, y que corren el riesgo de ser simplificados bajo clichés que terminan por enmascarar el sentido de los mismos bajo lecturas simplistas y maniqueas de la realidad. Se puede entender el proyecto de Arendt como un intento de encontrar nuevas herramientas para la comprensión de la realidad y la búsqueda por pensar y organizar la política.

Así visto, el interés de Arendt en lo político no pasa en primer término por la búsqueda de soluciones técnicas a los problemas que ella engendra, sino la de repensar el mismo quehacer político como una preocupación permanente sobre lo humano y la posibilidad de pensar un mundo más digno, en el que el anhelo de felicidad pública se realice a través de la participación espontánea de

los miembros de la comunidad política, en los asuntos que como tal les atañen a todos, es decir, en la participación activa en la *res-pública*.

Arendt no quiere ingresar a su búsqueda desde la filosofía, porque eso remite a un pensar esencialista. La pregunta de qué es el hombre nos lleva a definir una esencia, lo cual no es de interés para lo que quiere abordar. La política tiene que ser analizada desde el obrar mismo de los hombres en comunidad, esto es, en un lugar y tiempo determinado, en condiciones enmarcadas por la coyuntura que les toca atravesar. Es ese actuar con y entre otros el actuar de la política que es necesario volver a pensar una y otra vez. Y porque es un actuar limitado y condicionado, es también urgido de crítica y corrección, que solo se alcanza cuando se piensa nuevamente sobre el mismo. Esto lleva a no fijar como definitiva ninguna doctrina o discurso cuya aplicación se daría ya de forma previsible y automática, sin la necesidad de pensar de sus adherentes, germen del crimen mayor que está sintetizado en la figura gris de Eichman.

### El conflicto entre filosofía y política

Arendt ubica el origen del conflicto entre filosofía y política en el juicio y posterior condena de Sócrates. Para ella, esto provocó que Platón comenzara a perder confianza en la *Polis*. La incapacidad de Sócrates de persuadir a los ciudadanos y la injusta condena lleva a sus discípulos a adoptar una posición de separación entre la verdad y los asuntos humanos cotidianos. La filosofía así se va desinteresando de la *polis* real, y a pensar una *polis* ideal. Los diálogos platónicos serán pues testigos de este presupuesto que atraviesa la obra: los filósofos aparecen siempre al margen de la vida política. La filosofía se muestra como una actividad paralela y ajena al quehacer cotidiano y el filósofo es un ser extraño. La comedia *Las nubes* de Aristófanes es un testimonio de este clima que a los ojos de Arendt muestra una trágica división casi desde el comienzo entre la reflexión política y la filosófica.

Sin embargo, aunque la *polis* rehuya del filósofo, para Platón es el filósofo quien debe gobernarla, y para ello deberá enfrentar los prejuicios que sobre él recaigan. El principal de ellos consiste en que el gobernante no es un *sophós*, sino un *prhonomos*. Se entiende con esto que el sabio conoce cosas que no pertenecen al mundo de los hombres, y como tal no sirven para el liderazgo de los mismos. No comprendieron que Sócrates se separaba de la misma idea al considerarse no un *sophós*, sino un filósofo, y que la *doxa* era el espacio mismo a través del cual el hombre podía libremente alcanzar su desarrollo conociendo las verdades eternas que regían el mundo y la vida de los

hombres. Esta verdad sigue siendo verdad, aunque se falle en la persuasión. Esta es la triste lección del juicio de Sócrates. Este es el rumbo que tomará Platón contraponiendo la idea de verdad a la de *doxa* y a la del discurso político caracterizado por la persuasión.

Para Arendt la *doxa* no solo significa opinión, sino que también hace referencia al esplendor y fama, que se dan solo en el espacio de convivencia entre los hombres, esto es, al espacio de lo político, el ámbito de la esfera pública, donde el hombre puede aparecer y mostrarse a los otros. Siendo este el gran privilegio de la vida pública, según los griegos, contrario a la vida privada donde todo permanece oculto y no brilla, y en consecuencia no se puede expresar la *doxa*. Así, Sócrates sostenía que todo hombre tenía su propia *doxa*, su propia apertura al mundo. Y por medio de la mayéutica, pretendía ayudar a los demás a dar a luz lo que ellos mismos pensaban a su manera, es decir, encontrar la verdad en su *doxa*. Así, Sócrates presenta al filósofo como aquel que es capaz de hacer de los ciudadanos más veraces, mejorando la *doxa* de quienes componían la vida política, y no en gobernar y educar la *polis*. En fin, el conflicto entre filosofía y política, entre el filósofo y la *polis*, tiene origen en el interés que desempeñaba Sócrates al convertir a la filosofía en algo relevante para la *polis*. Entonces, lo único que exigían los filósofos al gobierno era protección para su libertad de pensamiento (Arendt, 2016, pág. 52).

Los filósofos, para Arendt, a pesar de su extrañamiento de los asuntos humanos, si llegaran a una verdadera filosofía política tendrán que valorar la pluralidad del hombre, de la cual surge toda la esfera de los asuntos humanos. Con la anterior idea, podríamos sostener que, para Arendt, la política contiene una estrecha relación con la pluralidad en tanto condición humana. Entonces, si la persuasión era considerada como la forma de discurso de la política en los griegos era porque por medio de la palabra se reflejaban las diversas posturas de las personas que se reunían, dejan claro las diferencias y la pluralidad de cosmovisiones. Por ello, la pluralidad se le considera condición de la política, mientras que la introspección es propia de la filosofía (Gómez, 2000, pág. 17).

Arendt propone, en fin, una reapropiación de la tradición política surgida desde el drama del juicio de Sócrates. Si Platón se retira a pensar la política desde la soledad del filósofo que se encuentra con las ideas eternas y las nociones de Bien, Belleza y Verdad, para desde allí volver a los asuntos humanos con una idea reguladora en orden estructurar la vida de la comunidad, Arendt en cambio, partirá nuevamente de la experiencia de la pluralidad que es la condición *sine qua non* de la existencia de la *polis*. Es decir, la reunión de los hombres en un espacio público donde pueden compartir

la diversidad de opiniones (*doxa*) acerca de los asuntos comunes, y por medio de la persuasión poder llegar a inclinarse por la realización de la acción.

¿Por qué se produjo este divorcio entre filosofía y política? Arendt piensa que son dos los factores principales: la pérdida de la fuerza de la palabra como medio de cohesión entre los hombres, y el repliegue de la acción al ámbito de lo privado, que da lugar a la separación entre la vida activa y la contemplativa. Esta disociación provocó que el compromiso por la verdad se aparte del ámbito de lo comunitario para recluirse en el mundo de las ideas eternas contempladas por el sabio a través del pensamiento puro, con el consecuente abandono del compromiso por los asuntos humanos.

El proyecto de Arendt busca revalorizar lo político como el ámbito de realización de los hombres libres en comunidad, por medio del estudio de las estructuras que le son propias y que se manifiestan a través del discurso y la acción (hechos y palabras). De esta manera, la política insta a ser comprendida en oposición directa al significado que tomó en la historia de la teoría política, donde ha predominado el desarrollo de las ideas por encima de los actos humanos. Produciendo de esta manera, la formación de conceptos alejados a la realidad práctica de la política.

## La condición humana

La obra que nos sirve de marco para este trabajo es considerada la más filosófica de la autora, y las ideas principales se centran en los dos modos de vida: por una parte, *vita activa* y *vita contemplativa*; y por otra parte, distinción entre el ámbito de lo público y privado, junto con la caracterización de los distintos modos de la actividad humana: *labor*, *trabajo* y *acción*.

La mención que hace Hannah Arendt para describir la condición humana en general como se la entiende en el siglo xx se especifica en la distinción entre *pensar* y *actuar*, entre *vita contemplativa* y *vita activa*. Tal distinción tiene su antecedente en la filosofía occidental. Sócrates creía que pensar y actuar eran dos facultades que podían coexistir sin ningún problema, aunque después de su sentencia de muerte, Platón se hace acreedor del problema que ha suscitado tal relación, pues para él, debía haber un conflicto irresoluble entre ambas facultades del hombre. El filósofo que se dedica a pensar debe dedicarse solo a su ejercicio del pensar y renunciar al actuar, y a la inversa, los trabajadores deben limitarse a sus tareas. Al parecer, Hannah Arendt buscaba volver a reunir el pensamiento y la acción, pues es evidente que trabajar nunca es algo meramente físico, sino que necesita siempre una actividad del pensar; de igual manera la actividad política sería imposible sin la capacidad de juicio.

Aunque, Hannah Arendt prefiere invertir la jerarquía tradicional, dado que en filosofía se ha privilegiado el estudio y valoración de la *vita* contemplativa, para darle un justo lugar a la *vita* activa.

La distinción entre la esfera pública y la esfera privada que plantea Hannah Arendt establece, por ende, otra división necesaria. La autora parte del pensamiento griego, donde especifica la oposición inherente entre la capacidad del hombre para la organización política y la asociación natural cuyo centro radica en la familia o en el ámbito doméstico. Aunque, con el nacimiento de la ciudad-Estado el hombre recibía un *bios politikós*, además de su vida privada. Esto conllevó a especificar la distinción entre lo que es suyo (*dion*) y lo que es comunal (*koinon*). De esta manera, Hannah describe dos actividades políticas necesarias para construir un *bios politikós*: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 41).

La esfera pública se caracteriza por ser aquella donde el hombre puede aparecer de cara a otros que le acontecen, ser visto y escuchado. Denota lo común y lo perteneciente a la comunidad, y por tanto ella se ha considerado como atributo de la política. La esfera pública emplea dos funciones: por un lado, es un espacio que congrega, agrupa a los hombres pues es un lugar en común; por otro lado, separa a los hombres debido a que aparecen bajo la forma de objetos o asuntos que se encuentran entre los hombres, como mediación que les permite posicionarse desde una perspectiva diferente.

La esfera privada, al contrario de la esfera pública, significa la intimidad familiar: aquello que no está destinado a ser visto, oído o sabido por todos. Es la esfera donde se resguardan los productos y actividades humanas que no se sugieren ser mostrados en público porque deformarían la esfera pública o se perderían al ser presentadas ante la luz.

De la mano de esta división de la vida entre activa y contemplativa, pública y privada, se desarrollan luego las distintas formas del actuar humano en la conocida tríada de *labor*, *trabajo* y *acción*, división que va desandando el camino desde lo más íntimo, doméstico y familiar hasta el mundo de las relaciones entre los pares de la comunidad.

## Labor, trabajo y acción

Lo propio de la *labor* es que corresponde a la actividad humana más íntimamente relacionada con la vida biológica del ser humano. El hombre como ser viviente de una determinada especie y como habitante de este mundo se encuentra atado a la necesidad de buscar los medios necesarios para sobrevivir. Es la más básica y fundamental de las condiciones humanas que se

realiza en un ejercicio movido por la necesidad de subsistir. Recoge y corporalmente mezcla los bienes e insumos proporcionados por la naturaleza, para la reproducción de la vida. Produce y reproduce la fuerza exigida en todo momento para el posterior sostenimiento del cuerpo.

El *trabajo*, por otra parte, se relaciona con el esquema organizativo de medios y fines, dado que, para la generación de un producto, el hombre tanto diseñador y productor, debe tener en su mente un modelo que le indique los materiales, las herramientas, los recursos y la metodología que requiere para dar por producida su obra. Un rasgo característico del trabajo consiste en contar con un comienzo definido y un fin dado con anterioridad.

En cambio, la *acción* es el concepto que describe la más fundamental de las actividades humanas, pues es la única que puede realizarse cuando se entabla una relación con los seres humanos en tanto que hombres. Es decir, la acción es la actividad humana que se encuentra más relacionada con la política debido a que toda acción realizada por el hombre necesita de otros para concretarse. El encuentro con los otros por medio del obrar y del discurso posibilita el acto político, pues entramos en diálogo con otros distintos que llegan a la esfera pública con opiniones plurales. El estar entre otros, contiene un doble carácter: la igualdad, por medio de la cual los hombres se entienden, prevén y planean; y la distinción, es decir, la alteridad respecto a todo lo que es. El problema gravita cuando la fragilidad de los asuntos humanos impregna la actividad de la acción humana, ya que, en sí misma, la acción es impredecible para el mismo hombre.

En este punto del análisis es donde Arendt introduce las nociones claves de *perdón* y *promesa*, como remedio para subsanar la intrínseca debilidad de la acción humana.

## Discurso y acción

Para comprender mejor el tema, antes digamos unas palabras más sobre la *acción* en el pensamiento de Arendt, en quien se percibe la herencia de Heidegger, aunque con sus distancias y diferenciaciones respecto a la revelación del ser a través del lenguaje. Arendt defiende la idea de que el hombre es un ser paradójico por la doble condición de ser iguales y distintos. La paradoja viene por ser el único ser capaz de expresar dicha condición a través de gestos y palabras que revelan dicha condición. No le alcanza con ser un *alter* de los otros seres (condición que comparten todos los seres inanimados), sino que en la distinción que comparte con los seres vivos, se hace un ser único en la pluralidad. «El discurso y la acción revelan esta única

distintividad» (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 234), por la cual se manifiestan ante los otros *qua* hombres. Ello exige una iniciativa tal que, si se quisiera reprimir o contener, el resultado sería la desaparición del hombre en cuanto tal.

Y esta doble condición de actuar y decir no solo lo hacen perdurar en el mundo y la existencia, sino que constituyen como «un segundo nacimiento». El recién nacido es puro *initium*, es comienzo, pura iniciativa con un movimiento que le viene de su propia aparición, y que se continúa renovando en cada acción, no en cuanto necesitada de la vida biológica o utilitaria (labor y trabajo), sino en cuanto puro acto de libertad, existencia desnuda que se abre y manifiesta, ya no como acto creador de algo, sino como surgimiento de alguien. La presencia de los otros no es condición necesaria para que suceda esto, aunque pueda ejercer como estímulo, pero la iniciativa será siempre condición propia del ser humano en su existencia concreta.

«El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable» (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 236). El mundo creado muestra las tendencias naturales que, una vez establecidas, se repiten hasta el infinito. Esta es la condición de los seres inanimados. Pero el hombre en cuanto ser vivo es capaz de romper con toda estadística manifestando de tal modo su ser nacido y su permanente impulso de acción que lo distingue de todo otro ser vivo y de todo otro hombre nacido como él.

Ahora bien, si la acción es la realización de su condición humana como ser nacido-naciente, el discurso corresponde al hecho de la distinción que es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, vivir como ser distinto y único entre iguales (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 237); en definitiva, discurso y acción, de manera conjunta, vienen a responder a la pregunta esencial de los hombres que habitan en la pluralidad, ni a favor ni en contra, en la pura contigüidad humana: ¿Quién eres tú?

En tiempos de crisis y decadencia política suelen aparecer las dos figuras que quieren ocultar la identidad en sus actos, dos que desean la soledad para actuar: el bienhechor y el delincuente. Pero el acto llama de por sí a la revelación de su agente para que sea comprendido en su gloria, y esto solo sucede en la esfera de lo público. Cuando el agente se oculta, el acto se asemeja al de la producción de un objeto, tal como lo realiza el *trabajo*, con un fin de utilidad. Pero cuando el acto revela la identidad del agente, entonces se hace portador de un mensaje mayor que supera el de la mera utilidad para convertirse en portador de una revelación que expresa su sentido a la comunidad de pares en la manifestación de la identidad del agente.

Ahora bien, esta acción y discurso se dan siempre en el mundo *inter-est*, en el mundo entre los hombres, en el cual se comparte tanto las cosas materiales de las cuales se dispone como el mundo de relaciones intangibles, pero no menos real como inacabado, que constituye este ser con otros, estar entre otros. Esto es lo que Arendt identifica como la *trama*, término que en sí constituye una metáfora que expresa la intangibilidad que da sentido a lo real del mundo de los hombres. Realidad que está conformada tanto por los objetos materiales como por los discursos que le dan su sentido más propio, no como fachada ilusoria y deformante (marxismo), sino como expresión genuina de la condición humana (Arendt, *La condición humana*, 2022, pág. 243).

Esta trama que está siendo continuamente estructurada en el incontable surgir de nuevos relatos y acciones que constituyen el advenimiento de cada vida y su permanente nacer en cada acción remiten a la pregunta fundamental, que en palabras de Borges se puede expresar así: «¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza?»<sup>1</sup>. Arendt considera que, para que esta trama tenga la consistencia de una verdadera historia humana, hay que retirar toda mano invisible, toda Providencia que rija la historia y que haga de esta historia una pura ilusión. Tema tempranamente propuesto ya por Platón, pero que tendrá su mayor desarrollo tanto en la teología cristiana como en la filosofía moderna.

De este modo, la acción muestra su peso específico propio, y al mismo tiempo su debilidad, porque la acción, a diferencia del trabajo, es siempre un obrar entre otros y con otros. No se actúa nunca en soledad, aunque la iniciativa sea de uno. Dicho actuar entre otros conlleva tanto la fuerza de la acción como de la reacción que produce en el entorno en que se desarrolla. Y de este modo no hay acción, por más pequeña que parezca, que no sea capaz de inaugurar lo nuevo, lo impensado.

---

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, poema *Ajedrez*

Tenue rey, sesgo alfil, encarnizada  
reina, torre directa y peón ladino  
sobre lo negro y blanco del camino  
buscan y libran su batalla armada.

No saben que la mano señalada  
del jugador gobierna su destino,  
no saben que un rigor adamantino  
sujeta su albedrío y su jornada.

También el jugador es prisionero  
(la sentencia es de Omar) de otro tablero  
de negras noches y de blancos días.  
Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.  
¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza  
de polvo y tiempo y sueño y agonía?

De su fortaleza, por cuanto demuestra ser reveladora de la esencia de quien la encarna (*eu-daimon*); y de su debilidad, por cuanto se muestra incapaz de adueñarse de las reacciones que la misma desencadena, teniendo como posibilidades la gloria o el olvido, surge para Arendt la necesidad de la *polis* como remedio que garantice que dichas acciones y discursos no serán olvidados, de tal manera que ya no dependan de los poetas para garantizar la supervivencia de los relatos. Porque, en definitiva, la vida de la *polis* consiste en compartir «palabras y actos» (*logon kai pragmaton koinonein*) (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 260), entendiendo que:

... la polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén... «A cualquier parte que vayas serás una polis». (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 262)

A diferencia de los objetos fruto del trabajo, que pueden perdurar en su existencia material más allá de la vida de sus autores, las acciones y discursos solo existen en el tiempo en que la comunidad que los genera y recibe existe como organización con poder. «El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan» (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 264). El poder existe durante y solo durante el tiempo de su existencia real. Cuando el poder abandona la comunidad, palabras y actos ya no van juntos provocando un vacío de las palabras y la brutalidad de los actos. Para Arendt la violencia es signo de la pérdida del poder. *Fuerza* y *poder* no son sinónimos, ya que la fuerza (*dynamis*) es la característica de un ser vivo individualmente considerado, en cambio el *poder* es algo que surge entre los hombres al momento en que actúan juntos y desaparece cuando se dispersan. El poder siempre guarda algo de *potencial*, en el sentido de que es algo que nunca se desarrolla de forma plena. La lucha entre dos individuos es una pugna por la fuerza, la lucha entre grupos es una lucha por el poder. Y, por tanto, la primera condición necesaria para que surja un poder es la unidad del pueblo que hace que la potencialidad de la acción esté siempre presente, y que una vez pasado la fugacidad de la acción, pueda permanecer existiendo como tal pueblo. Además, así como la acción y el poder son ilimitados, esto no es sinónimo de omnipotente. La omnipotencia como tal se encuentra fuera de la pluralidad y es su propia destrucción. Es decir, donde hay pretensión de omnipotencia no hay pluralidad y, por lo tanto, no hay comunidad.

La alternativa al poder, entonces, no se encuentra en la fortaleza, sino en la violencia que uno o un grupo puede ejercer contra el poder al adueñarse de los medios de la violencia. Pero esta violencia, si bien puede destruir al poder, nunca va a poder sustituirlo. Cuando esto sucede en la historia, lo que tenemos es la tiranía que consagra al temor como forma de gobierno, que no se identifica ni reduce a la crueldad, sino con la sensación de impotencia y futilidad en la que todos, gobernantes y gobernados, quedan envueltos. Es la sensación de que no se puede hacer nada. La tiranía es la forma política del aislamiento, ya que, desde el tirano hasta el último de los habitantes del reino, quedan aislados y bajo sospecha por el mutuo temor que se tienen, lo cual atenta contra la condición primaria de la vida pública que es la pluralidad.

### Fabricar en lugar de actuar

Una de las principales críticas que Arendt dirige a la sociedad actual industrial es la de la desaparición del hombre detrás de su obra, lo significa que el espacio de lo público ya no implica la aparición del sujeto por las acciones y discursos que sobre se tejan, sino que lo que prima es el objeto, fruto de la labor, y que reemplaza con su existencia al sujeto que actúa y habla. Para la época moderna lo más importante es el legado que deja el individuo con sus descubrimientos, realizaciones, obras, monumentos, etc., las cuales pasan a ser el sustituto del individuo, que queda relegado a ser hijo de su obra. La obra así reemplaza al individuo único e irrepetible, condenándolo a la oscuridad. Como ella lo recuerda, conocemos más a Sócrates —quien no escribió nada— que a Aristóteles, que escribió de forma extensa, pero no nos dejó saber mucho de su vida.

De la misma manera, la sociedad industrial nos habla de los individuos por los aportes tecnológicos y de la cultura, pero poco nos deja conocer de su ser, tal como lo habría querido instituir el espacio público de la *polis* en cuanto espacio de aparición. Esta acentuación de la labor establece un modo de relacionarse nuevo de los hombres, que si bien puede entenderse como una forma no política de la vida, tampoco es una forma antipolítica, ya que la misma requiere la unidad de muchos para conseguir sus metas, pero no como espacio de surgimiento de la individualidad, sino como modo de ejercer una acción conjunta más eficiente, a partir de las cualidades físicas del ser humano, aunque no de las espirituales. Es la acentuación de la identidad por sobre la pluralidad. De este modo, la sociedad moderna industrial privilegia la *labor* por sobre el *discurso* y la *acción*, considerándolos de carácter superfluo. Y de tal manera pretender eliminar del actuar humano el carácter de imprevisibilidad y originalidad con las posibles reacciones no calculadas que el mismo acarreará.

En definitiva, de lo que se quiere escapar de la fragilidad que las acciones siempre conllevan, y suplantarlos con la solidez de una actuar seguro y planificado, tanto en sus comienzos como en los resultados esperables. La política ha intentado hacer esto desde antiguo, y la respuesta más simple la ha hallado en el gobierno monárquico en el que uno toma las decisiones por todos y el resto se retira del ámbito de lo público para desarrollarse en el espacio de lo privado, y entrando en el espacio común únicamente como espacio de comercio e intercambio de los productos personales. Para Arendt, esto es simplemente un intento de huir de la política a través de un sistema en que unos pocos mandan y el resto obedece. Lo cual no se identifica sin más con la nietzscheana voluntad de poder, sino con una desconfianza sobre la *acción*.

A partir de esto, el mismo Platón terminará eligiendo un modo de gobierno por medio del cual se dividen los modos mismos del actuar entre *archein* y *prattein* (comienzo y actuación), entendiendo que quien comienza las acciones no es el que las lleva a cabo, y quienes las ejecutan no son los que gobiernan. De tal modo que quien es comienzo (*archein*, principio, príncipe) no tiene que actuar (*prattein*), sino que tiene que gobernar sobre los que son capaces de ejecutar sus órdenes. De tal modo que la política se reduce ahora a discernir el momento oportuno para comenzar algo, quedando así la acción por completo fuera de la política, reducida a un simple ejecutar las órdenes recibidas (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 293).

De esta manera Platón, de forma revolucionaria para su época, quiere asimilar el estilo de conducción de la *polis* al de la familia bien ordenada, donde uno es el que piensa y el resto obedece de forma vertical. De esta manera termina por socializar lo que antes era del ámbito estrictamente privado, convirtiendo a la *polis* en una única gran familia, encontrando con esto una alternativa política al solipsismo absoluto del tirano.

Y, por otra parte, a través de la separación entre iniciar y realizar, termina por introducir en el mundo de la política las mismas leyes que rigen el arte de la confección de objetos, comenzando por delimitar claramente la idea para luego realizarla *de facto*. De esta manera se abandona en el campo político el aspecto personal para relegarlo al de una técnica universal, la más perfecta de todas, pero técnica impersonal al fin. Así ya no importa *quién* sea el filósofo-rey, sino que *sea* un filósofo-rey. Es decir, la primacía de la función y el dominio del arte por sobre la individualidad, propia del espacio de aparición de la *polis* original.

Esta idea de la primacía de la fabricación llega a la edad moderna bajo el nuevo paradigma que relega al antiguo de primacía de la contemplación, privilegiando la concepción del hombre como *homo faber* y no *animal rationale*.

Esto se alimenta a su vez con la idea de que el hombre *hace* la historia como Dios *hace* la naturaleza (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 300).

Por último, la asimilación de la política al ámbito de la fabricación es la fuente que Arendt identifica para el problema insoluble que ha abierto la modernidad sobre la primacía de los medios sobre los fines, ya que, al haberse eclipsado la política como ámbito de la aparición del sujeto con la pasmosa incertidumbre que traen los actos que no pueden ser controlados de antemano en sus consecuencias, se busca eliminar el factor de imprevisibilidad tal como lo hace una cadena de fabricación que busca privilegiar la calidad del producto final. El ámbito de la moral queda así sujeto a la concreción de una serie de fines prácticos que serán el juez final de todo lo que se procure, con la consecuente paradoja que trae esto a la consideración de la calidad de los actos humanos que siguen escapando a esta catalogación. En definitiva, el acto humano continúa escapando a su instrumentalización si pretende seguir siendo un acto humano.

Y en este carácter particular del acto humano que, aunque se pretenda asimilar al del proceso de fabricación, nunca se podrá confundir con él, yace una de las claves para comprender su fortaleza y originalidad. El acto de fabricación, los procesos y las fuerzas que de allí surgen culminan y se agotan con el producto final del objeto realizado. En cambio, el acto humano no termina en el acto individual sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 306). Lo que hace que perduren los procesos más allá de las limitaciones materiales y de la mortalidad de los actores originales. Y de esta manera nunca se podrá estar seguro del fin de estas acciones por el hecho mismo de que ellas carecen de fin.

Esta es la fuerza y la tragedia de los actos humanos, ya que quien actúa nunca sabe de todo las consecuencias irreversibles de sus actos, que será objeto de estudio para los historiadores, que dicen, pero no actúan. De este modo el hombre adquiere conciencia trágica de su libertad cuando al hacer uso de ella experimenta las consecuencias no deseadas de sus actos que de manera irreversible se imponen a su conciencia. La única salida a esto sería el retirarse del espacio de lo público, la no actuación, la abstención de retirarse de los asuntos humanos para salvar su soberanía e integridad como persona (Arendt, La condición humana, 2022, pág. 308). El presupuesto de este pensamiento es de la identidad entre soberanía y libertad, lo cual se contrapone a la idea de que la libertad es algo que ejercemos únicamente en el espacio de la pluralidad.

Este ideal de soberanía y libertad parecen estar presentes en las escuelas estoicas y epicúreas en donde la presencia de los otros se torna accesoria y prescindible para la posesión absoluta de uno mismo tanto en la entrega a los placeres benéficos de la vida como a la renuncia a toda pretensión que no vaya acorde al Logos eterno y sus disposiciones en la historia.

## Perdón y promesa

Todas estas reflexiones en torno al actuar y su originalidad en cuanto acto humano nos han traído al problema que nos ocupa, que es el del perdón y la promesa. Arendt sostiene que la *labor* es salvada por la capacidad del hombre de construir utensilios, herramientas que alivien el trabajo del sostenimiento de la vida. Y el *trabajo* es salvado por la capacidad del hombre de encontrarle un sentido al mundo que él mismo ha modificado y construido por medio de su trabajo. En ambos casos la salvación proviene de una realidad que es exterior a ella misma. O sea, hay algo exterior a la acción particular (*labor* y *trabajo*) que viene a resolver sus inquietudes y paradojas. Pero en el caso de la *acción*, la respuesta no se haya en una realidad que no sea de la misma naturaleza, en cuanto humana y libre. La respuesta surge de las mismas potencialidades de la acción.

La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos «pecados» cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres. (Arendt, *La condición humana*, 2022, pág. 311)

Una primera impresión de esta suerte de definición que propone Arendt es que, al hablar de perdón y promesa, no hace referencia tanto a una cualidad personal, sino a una situación comunitaria. Se habla del perdón de un «pecado» que pesa sobre una generación. Esta afirmación de por sí es discutible desde la perspectiva que sostiene que los males son siempre responsabilidades personales, individuales y no colectivas. Aunque veremos que Arendt rápidamente quiere apartarse de una concepción religiosa del

término, el problema de la culpa como condición de la existencia del individuo y de la comunidad tiene ya cierta raigambre en la concepción del hombre caído de Kierkegaard, cuya existencia misma es culpa.

Pero antes de introducirnos más en el tema, Arendt nos advierte que, en su concepción, el perdón y la promesa pertenecen estrictamente al ámbito de la pluralidad, afirmando que no se puede ni perdonarse ni prometerse a sí mismo, sino que las dos requieren de un otro al cual van dirigidos. «El perdón y la promesa realizados en soledad carecen de realidad» (Arendt, *La condición humana*, 2022, pág. 312). Y del hecho mismo de pertenecer a la pluralidad deviene su condición política. La presencia de los demás es la primera condición para poder experimentar la condición de perdonado y prometido, lo cual parece significar que uno puede vivir la experiencia personal del perdón en la medida en que ha experimentado el perdón de otros sobre sí. Lo mismo puede decirse de la promesa. No puede mantenerse en la promesa si otros no han mantenido y nos han hecho sentir su promesa sobre nosotros. Y en esto parece verse un corrimiento del plano político al psicológico.

Más arriba vimos como la tendencia fue la de asimilar el ámbito de lo público al de la fabricación, sobre todo a partir de la modernidad donde todo se hace conforme al paradigma científico experimental y su voluntad de conocer y manipular las leyes de la naturaleza. Pero, si bien esto ha llevado a desarrollar tecnologías que han despertado procesos latentes en la naturaleza que, si no fuera por la acción voluntaria y dirigida del hombre, nunca se hubieran activado —lo cual también ha mostrado la faceta tremenda de irreversibilidad que estos procesos acarrearán (pensemos en la tecnología atómica)—, a ellos no se les puede aplicar el perdón de la misma manera que a los procesos que son fruto de la acción libre de los hombres y sus consecuencias.

## El perdón en los asuntos humanos

Llama la atención que Arendt elija a Jesús de Nazaret como quien introdujo el perdón en los asuntos humanos. Parece así desconocer la tradición judía que sobre el tema ya había dejado sus huellas. El Antiguo Testamento posee pasajes donde el perdón es ampliamente desarrollado. La figura de José vendido por sus hermanos y esclavizado en Egipto es paradigmática para el caso (Jerusalén, 1955). Son cuatro las lecciones que este acontecimiento trajo consigo, y representan para el pueblo judío la legitimidad del perdón: la primera lección, describe el hecho de que José fundamenta su comprensión del perdón y su capacidad para perdonar en la concepción que tiene de Dios; la segunda hace hincapié al papel que desempeña la víctima en el proceso del perdón, dado que es ella quien inicia el camino de restauración; la tercera lección

resalta las exigencias de justicia, estas deben ser específicas si se quiere lograr una restauración sólida; y la cuarta sostiene la finalidad del ejercicio del perdón en tanto que persigue la reparación de las relaciones humanas, hecho que se deja ver cuando José ayuda a sus hermanos y a todo su pueblo frente a la crisis económica que vivían en su momento. Por lo tanto, podemos reconocer, en las lecciones mencionadas, el interés por la justicia orientado a la restauración de las relaciones entre las personas que se conciben como creadas a imagen y semejanza de Dios. Este hecho sigue siendo fundamental para el judaísmo en la legitimidad del perdón.

A su vez, para el judaísmo el perdón es visto desde dos aristas diferentes: una se da entre los hombres y Dios; y otra, donde el perdón se realiza entre los hombres. La primera se lleva a cabo cuando se ayuna y la persona le reza a Dios para que perdone los pecados y él pueda arrepentirse de lo cometido. La segunda refleja la relación entre hombres; esta se da cuando las partes implicadas reconocen lo cometido, justifican sus actos y realizan un arrepentimiento expresado verbalmente (Gómez, 2000, pág. 40).

De manera análoga, pero con la novedad de universalidad que trae el cristianismo, el tema del perdón es propuesto de manera explícita en la invitación de perdonar hasta setenta veces siete, que Jesús hace a Pedro (Mt 18) y en la parábola del Padre misericordioso (Lc 15), donde el perdón se manifiesta como la actitud central del corazón de Dios Padre que espera y no reclama ni reprocha la dureza de los corazones de los hijos.

Si bien Arendt reconoce la raíz religiosa del tema del perdón para todo el pensamiento de herencia occidental, ella no quiere abordar el tema únicamente desde allí, sino hacer una propuesta estrictamente filosófica, y le sirve para enfrentar las debilidades ínsitas en la acción, en el campo de la política. La fragilidad de los asuntos humanos se refiere a lo impredecible que pueden ser nuestras acciones y discursos en el justo momento de relación con otras personas. Pues, por medio de estas dos facultades involuntariamente podemos afectar a otros y tergiversar las relaciones que nos permiten encontrarnos con otros para construir, para pensar, para convivir, o realizar otras actividades humanas. Y en el momento en que afectamos a otros, involuntariamente, se producen en la víctima reacciones naturales tales como: la venganza, el rencor, el odio. Por lo tanto, el perdón es la capacidad que permite fracturar la lógica natural de las reacciones.

Arendt destaca el aspecto liberador del perdón para el ofensor particularmente y la gratuidad del mismo, afirmando que:

... es decisivo el hecho de que Jesús mantenga en contra de los «escribas y fariseos» no ser cierto que solo Dios tiene el poder de perdonar, y que este poder no deriva de Dios —como si Dios, no los hombres, perdonara mediante el intercambio de los seres humanos—, sino que, por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios los perdona también. (Arendt, 2022, pág. 259)

La noción de *perdón*, en cuanto habilidad de la acción, actividad propia del ser humano, exige hacer memoria de las acciones frágiles para redimirlas e iniciar de nuevo las relaciones. Debido a que la acción restablece continuamente relaciones nuevas en las redes vinculantes, la acción misma conlleva a perdonar los actos involuntariamente acaecidos, para que la vida pueda continuar, desligando constantemente a los hombres de lo que han hecho sin saberlo. De este modo, según Arendt, la noción de *perdón* se vincula a la noción *natalidad*, entendido como el nuevo inicio inherente en el nacimiento hecho posible por la acción. Es por ello por lo que la natalidad remite al hecho de que las acciones se rehabilitan por medio del ejercicio del perdón. La relación que guardan el concepto de *natalidad* y la noción de *perdón* supone una apuesta a la posibilidad de recomenzar las acciones humanas que posibilitan encontrarnos con otros en el ámbito público.

Al sostener que Jesús de Nazaret introduce el tema del perdón en el espacio de lo público, Arendt piensa que la historicidad, tanto de la persona de Jesús como la de la situación de las primeras comunidades cristianas, introduce una nueva realidad en las condiciones concretas en las que él y sus discípulos encarnan esta categoría, en el espacio mismo de las relaciones humanas. Es decir que el perdón abandona el ámbito de lo mítico religioso. Y además tiene el presupuesto de que no conocemos realmente el alcance de nuestras decisiones y elecciones, lo cual le hace decir en la cruz «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Jerusalén, 1955, pág. 1462). Por lo tanto, equivocarnos en nuestras acciones es un hecho cotidiano que radica en la misma naturaleza de la humanidad, llevándose a cabo dentro de una trama de relaciones recíprocas, bajo esta condición necesaria, la acción y el discurso necesitan del perdón para posibilitar que la vida prosiga, exonerando a los hombres de lo que han hecho sin saberlo.

## Libertad y perdón

La necesidad del perdón para recuperar la acción y el discurso se entiende bajo la finalidad que contiene la realización de estas dos actividades humanas, esto es, la libertad. Dicha libertad se realiza cuando la acción y el discurso se

entablan en un mundo de relaciones recíprocas, en un ámbito público. Por lo tanto, se visualiza la necesidad de perdonar las acciones involuntarias para mantener y promover la libertad de las personas por medio del discurso y la acción.

Cuando falta el perdón, el ofensor queda retenido en las consecuencias de sus acciones. El perdón libera porque hace lo imposible: «deshacer» lo hecho. De allí su carácter milagroso (en sentido no sobrenatural) que Arendt le atribuye, como un modo peculiar de praxis.

Visto así el perdón aparece con una doble funcionalidad: corrección y regulación de la acción. Tiene un carácter correctivo en cuanto que libera a la acción de los errores cometidos y le permite volver a surgir. En este sentido, el carácter correctivo se relaciona con la natalidad, con la posibilidad siempre latente de volver a comenzar. Y, por otra parte, el carácter regulativo permite que no sea un simple comenzar de cero cada vez, sino que los procesos se continúen, perduren en el tiempo, con la posibilidad de que un cierto control pueda mantenerse para alcanzar los objetivos propuestos, sin negar los errores cometidos. De esta manera, el error, la falta, permanece, pero no imposibilita ni incapacita al proceso.

Desde estas consideraciones el perdón ya no queda restringido al ámbito puro de la subjetividad, sino que aparece como categoría necesaria de la vida pública. La fuerza del perdón se hace necesaria para que los asuntos humanos no fracasen de una generación a otra. No es el simple olvido de lo sucedido (cosa de por sí imposible de realizar), sino un componente que asume la memoria, pero la libera de las reacciones naturales de la venganza (que es la repetición al infinito del crimen original) y el resentimiento (que congelaría en la impotencia al actuar) que terminarían por frustrar la acción. Por eso no hay perdón sin memoria, así como tampoco hay perdón si no es en función de la promesa que permite, a partir de lo transcurrido, poder seguir avanzando en la incertidumbre, tanto del entorno como de la propia fragilidad de las acciones.

### ¿Hay un límite para el perdón?

El objetivo final de la noción de *perdón* en Arendt está en la posibilidad de aplicarlo o no a todas las acciones. En efecto, ¿existe el mal radical, aquel cuya consecuencia es la destrucción de la esfera política de los hombres? En otras palabras: hay acciones que sus consecuencias son la nulidad de la vida de la persona, les rompe el valor de seguir viviendo. ¿Estamos aquí ante un mal radical que rompe con la continuidad de la vida y desarregla los acuerdos, garantías o pactos alcanzados en el común espacio de lo político a través de la

historia? Entendemos por la radicalidad del mal la idea de que el mal echa sus raíces, tema de vieja data y que en la tradición agustiniana será rechazado para superar el ontologismo del mal maniqueo. Arendt rechaza este tipo de radicalidad y por eso incorpora el tema de la banalidad del mal.

Sobre la base de estas consideraciones Arendt va a hacer su propia reflexión del paradigmático caso de Eichmann. ¿Se podía perdonar a un individuo con las características relatadas en *Eichmann en Jerusalén*? En primer lugar, ella sostiene la legitimidad y necesidad del juicio debido a la originalidad de lo ocurrido y de la siniestra posibilidad de que algo así vuelva a ocurrir (Arendt, 2019, pág. 397). Sin embargo, ella planteó serias dificultades que, a su juicio, el tribunal no supo responder para que la pena impuesta tuviese la debida fundamentación y cumpliera con el fin propuesto, sin que el juicio se tornara en una revancha de las víctimas, lo cual lo equipararía con una acción de venganza más que de justicia. Y la falencia más importante está en que el juicio no permitió que se conociera debidamente quién era el delincuente juzgado. Se prefirió elegir la máscara del monstruo sádico y pervertido en lugar de descubrir la faceta más humana del criminal.

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente —tal como los acusadores y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg—, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad. (Arendt, 2019, pág. 403)

Al leer estas líneas desde la perspectiva de Arendt, se ve la falta de aparición del sujeto en el espacio de lo público, con lo cual se hace cuestionable la posibilidad de imputarle el delito cuando no hubo intención manifiesta de hacer daño a las víctimas. Esta desaparición viene ante todo de la mano de la incapacidad de pensar que expresa el acusado. Es decir, sostener que solo se dedicó a cumplir las órdenes que otro le enviaba sin ninguna instancia de reflexión o crítica de las mismas por las consecuencias que el cumplimiento de dichas órdenes acarrearía; allí radica la gravedad de lo hecho por Eichmann. La incapacidad de pensar de Eichmann significa que lo suyo es una acción sin discurso, más parecido al de un obrero en una línea de ensamblado de una fábrica; es la desaparición de la *acción* por el *trabajo*, es la

deshumanización tan desarrollada en *La condición humana* que termina por desdibujar los límites de lo moralmente bueno o malo, haciendo banal la misma experiencia del mal radical. La imposibilidad de pensar, de reflexionar, de hacer de manera irreflexiva lo que otro ordena es el modo de obrar de la intimidad del hogar, no de la vida pública. Por eso resultan ilustradoras las palabras finales de lo que hubiera sido el alegato de acusación que Arendt habría declarado:

El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa. Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación —como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado. (Arendt, 2019, pág. 406)

### Últimas consideraciones

Arendt se dedicó ampliamente a reflexionar acerca de lo ocurrido en la Segunda Guerra Mundial, ya que lo que allí sucedió sobrepasó todos los límites hasta ahora conocidos para juzgar la moralidad de los actos humanos, según los parámetros clásicos que la teoría política venía desarrollando. Sobre todo, el problema que había en el panorama mundial por la aparición de estos nuevos crímenes para los cuales no existía aún una jurisprudencia acorde, y el peligro latente de que volvieran a suceder. La necesidad de comprender la génesis de los mismos, no solo por la aparición de tecnología y burocracia capaz de realizar exterminios masivos, sino la de la posibilidad de que surjan organizaciones sociales capaces de llevar a cabo estos hechos tremendos con las facilidades que los avances científicos y tecnológicos aportan. Comprender no es justificar, es el camino para encontrar los anticuerpos en el mismo tejido social que impidan el resurgimiento del horror.

Y dentro de estas reflexiones vuelve a aparecer el problema acuciante del perdón. Si existe un límite al perdón, dónde y cuándo darlo. Si la promesa obliga siempre de tal manera que nos imposibilita el cambio de opciones, en definitiva, si el hombre se hace o no más libre en el ejercicio mismo del perdón otorgado o no, y en la promesa mantenida o no.

Estas ideas siguen alimentando los debates, sobre todo, en las experiencias de los pueblos que han atravesado conflictos internos, guerras civiles, guerrillas armadas y represiones. A modo de ilustración traigo a colación los estudios de

Claudia Hilb y de Juan Camilo Raguá Gómez, quienes aplican las ideas de Arendt sobre el perdón para analizar, en el primer caso, los resultados de los juicios a los máximos líderes de la represión en la última dictadura Argentina entre 1976 y 1981, y los juicios por la verdad y la reconciliación en el proceso democrático del final de *apartheid* en Sudáfrica, bajo la presidencia de Nelson Mandela; en el segundo caso, el proceso del perdón en la víctimas del municipio de Bojayá, Colombia, perpetradas por miembros de la FARC<sup>2</sup>.

Claudia Hilb, en su artículo «¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?» (Hilb, 2013), realiza una interesante comparación entre los resultados obtenidos después de los años de los juicios a las Juntas militares de la última dictadura y su reapertura durante los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner, y los procesos de reconciliación de la Sudáfrica de Nelson Mandela. A modo de síntesis, sostiene que la categoría que primó en Argentina fue la de *justicia*; en cambio, en Sudáfrica fue la de *verdad*. Y el resultado final de ambos fue muy diferente, ya que con la posibilidad de que los culpables de crímenes políticos pudieran alcanzar una amnistía si confesaban, se produjeron procesos impensados en un primer momento, lo cual favoreció que víctimas y victimarios encontrasen caminos de reconciliación y de mayor verdad y justicia. En cambio, en el caso argentino, bajo la idea de la justicia punitiva, se provocó una cerrazón en quienes eran juzgados, que provocó que no se pudiera ahondar en la verdad histórica porque se cerró la posibilidad de que la parte juzgada contara abiertamente su verdad, y de este modo muchos aspectos de esos años han quedado ocultos bajo un manto de silencio que no se ha podido romper (por ejemplo, la identidad y el destino de tantos niños separados de sus padres y adoptados de manera ilegal).

En el caso colombiano el estudio se enfoca en los procesos necesarios para dar y recibir el perdón (víctimas y victimarios) en el marco de una comunidad particular que fue afectada por los conflictos armados. Este ya es un punto importante porque el perdón, para Arendt, se da *entre (inter-est)* individuos, y

---

<sup>2</sup> El municipio de Bojayá se encuentra localizado en el departamento del Chocó. Representa el territorio del pacífico colombiano más vulnerable a la pobreza, la desigualdad social, y en este caso, a los enfrentamientos bélicos entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército militar colombiano. La «Masacre de Bojayá» es el nombre con el que se conoce la muerte violenta en el interior de la iglesia de Bojayá, municipio del Chocó. Dejando entre 74 y 119 civiles sin vida a causa de la explosión de un «cilindro bomba» o «pipeta» lanzado por miembros del bloque 58 del grupo guerrillero FARC, el 2 de mayo de 2002. El hecho se realizó bajo el marco contextual de los enfrentamientos armados desarrollados por las FARC y los paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia, ambos con intenciones de mantener el control de la zona y al acceso al río Atrato. Después de trece años, los líderes guerrilleros mencionan su arrepentimiento, asumiendo la responsabilidad de los actos que, según ellos, nunca tuvieron que haber sucedido.

por eso no se puede hablar de un perdón social en general. Para esto se hace notar las tres dimensiones del perdón: la interpersonal, la intrapsíquica y la social. La interpersonal, donde habita la relación entre la persona que perdona y la que es perdonada (víctima y victimario); la intrapsíquica tiene que ver con el proceso interno de pedir y otorgar el perdón; y la social, entendida como la esfera donde la solicitud y el otorgamiento del perdón dependen de un colectivo o sociedad que subordina el interés individual por debajo de la postura común del grupo al que pertenecen (Gómez, 2000, pág. 89).

Y si bien todas las dimensiones están atravesadas por lo religioso, en el caso de la tercera el asunto se estudia por la relación que el discurso religioso tiene en el ámbito social, de tal manera que pudiera favorecer o impedir ciertos fenómenos que hacen a la educación de un pueblo, por el dominio de ciertos discursos que circulan en la comunidad. Esto significa que, en el caso colombiano, la presencia del cristianismo y las parábolas sobre el perdón han hecho mella como sustrato social, favoreciendo algunas prácticas que sirven a fin de educar para la paz en situaciones de postconflicto. Y junto a ello comprender que esto no solo aporta a la realización de la justicia y la política, sino que encuentra allí su propia legitimidad.

La descripción de los procesos de perdón y reconciliación entre víctimas y victimarios en Bojayá tiene similitudes con la de los procesos en Sudáfrica, sobre todo en el hecho de que, para llegar al fin de los mismos, fue necesario escuchar la verdad de las víctimas, lo cual hace que los victimarios ya no fueran los mismos, por el acto propio del arrepentimiento y la búsqueda de reparación. Es decir, nuevamente aparecen las categorías de *discurso* y *acción* de Arendt.

Y al mismo tiempo que se desarrollan procesos nuevos, también se verifica la limitación, porque los líderes reconocían que el perdón termina siendo algo que cada víctima, y solo cada una de ellas, puede o no otorgar.

## Conclusiones

Lo expuesto en estas páginas ha buscado desarrollar e ilustrar con ejemplos históricos algunas de las ideas que la autora ha dejado en sus escritos. El tema del perdón y la promesa no han tenido una densidad comparativamente grande en las obras de Arendt, en relación con la cantidad de líneas que la misma le dedica en sus libros. Sin embargo, las pocas referencias no dejan de ser siempre grandes insinuaciones o provocaciones que impulsan a analizar la posibilidad de que sociedades que han atravesado serios conflictos puedan salir adelante navegando entre Escila y Caribdis, entre la venganza y el olvido.

Dos vicios que nunca terminan por resolver y liberar las potencialidades que cada persona y comunidad poseen.

En la *Divina Comedia* Dante Alighieri nos regala uno de los pasajes más sugestivos cuando el poeta llega al corazón del infierno: allí se terminan los fuegos, los ríos de lava y el azufre. Lo que queda es un inmenso lago congelado. En el centro del lago sobresale desde su cintura la figura de Lucifer, que tiene en su boca a Judas. Una imagen poética y psicológica fabulosa. El infierno es la viva imagen del resentimiento que congela, que inhabilita nuevos caminos y procesos, que condena a estar sufriendo eternamente lo mismo. El perdón se presenta, así, como la posibilidad de romper estos ciclos interminables de venganza que hacen repetir el mismo crimen al infinito. El perdón, con su fuerza liberadora, siempre se tendrá que proponer como camino en la fragilidad misma de las acciones de quienes lo quieran asumir. Ítalo Calvino lo sugiere del mismo modo en el final de *Ciudades invisibles*:

... el infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es arriesgada y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio. (Calvino, 2008, pág. 171)

## Bibliografía

- Arendt, H. (2016). *La promesa de la política*. México: Paidós.
- Arendt, H. (2019). *Eichmann en Jerusalén*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Arendt, H. (2022). *La condición humana*. Buenos Aires: Docencia.
- Arent, G. (1976). Entrevista televisiva con Gunther Gaus.
- Calvino, Í. (2008). *Las Ciudades Invisibles*. Madrid: Siruela.
- Gómez, J. C. (2000). La noción de perdón como correctivo que redime la acción al interior de la obra la condicion humana de hanna arendt: criterios de aplicabilidad política. *Instituto de Filosofía*, 11.
- Hilb, C. (2013). ¿Cómo fundar una comunidad después del crimen? Una reflexión sobre el carácter político del perdón y la reconciliación, a la luz de los Juicios a las Juntas en la Argentina y de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica. *Discusiones*, 31-58.

Biblia de Jerusalén. (1955). Génesis, Capítulo 50, Versículos de 19 al 21. Bilbao:  
Desclée de Brouwer.