

Notas sobre la relación entre el amor y el perdón en el pensamiento político de Hannah Arendt

Resumen: En 1953 Hannah Arendt se refirió al perdón como “[...] una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más audaz de las acciones [...]”. La explicación llegó años más tarde con *La Condición Humana* (1958), el gran libro de la acción de Arendt. En él se afirma que el valor fundamental del perdón en la vida público-política fue descubierto y expresado por Jesús de Nazareth. Este descubrimiento no fue reconocido como tal por el pensamiento político y, por ende, el perdón no tiene aún su institución en el ámbito público de los asuntos humanos. Arendt, se muestra sumamente interesada en este valor secular del perdón, pero encuentra una dificultad: en los textos de la tradición judeocristiana el perdón está siempre vinculado al amor y, para ella, el amor es una de las más poderosas fuerzas antipolíticas humanas. Por tanto, piensa Arendt, si de rescatar el valor político del perdón se trata y de institucionalizarlo en la vida política, no puede permanecer vinculado causalmente al amor. En el presente trabajo nos proponemos mostrar algunos problemas vinculados a la interpretación arendtiana del amor, tal cual la encontramos en *La Condición Humana*, y de su vinculación con el perdón. Ahora bien, de modo preliminar, expondremos sucintamente la concepción arendtiana de la acción a fin de entender la condición de *praxis* del perdón, su eminencia práctica y su relevancia en la vida común.

Palabras clave: Acción, mal, perdón, amor, redención.

Abstract: In 1953 Hannah Arendt affirmed that forgiveness is “[...] one of the biggest human capacities and may be the boldest of actions [...]”. The explanation came five years later, with *The Human Condition* (1958), Arendt’s great book about action. There she states that the fundamental value of forgiveness in public and political life was discovered and expressed by Jesus of Nazareth. This discovery was not recognized as such by the political thinking and, as a result, forgiveness is not institutionalized in the public area of human matters. Arendt is very much concerned about this secular value of forgiveness, but she finds a difficulty: in the texts of Judeo Christian tradition forgiveness is always linked to love and, for her, love is one of the biggest anti-political human forces. In order to rescue the political value of forgiveness and to institutionalize it in political life, she thinks it cannot remain linked to love in a causal way. In this work we intend to show some problems about the Arendtian conception of love as found in *The Human Condition*, and its links to forgiveness. However, forgiveness is *praxis*. Therefore, we will show in a preliminary moment the Arendtian conception of action in order to understand the condition of practice (*praxis*) of forgiveness, its practical eminency and its relevance in common life.

Keywords: Action, Practice, Evil, Forgiveness, Redemption.

En 1953, en las páginas de *Partisan Review*¹, apareció un artículo de Arendt titulado “Comprensión y política”². Dos años antes nos había entregado *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951)³, su monumental investigación sobre la dominación totalitaria, y trabajaba ya entonces en un nuevo proyecto que en 1958 conoceríamos bajo el título de *La Condición Humana*⁴. Hablamos de un período verdaderamente intenso del itinerario intelectual de nuestra autora focalizado principalmente en el ámbito público de la vida activa. Su interés fundamental y personal era alcanzar, mediante la acción del pensamiento, la comprensión y la consecuente reconciliación con un mundo en el que las fábricas de cadáveres, las matanzas administrativas, las bombas atómicas lanzadas sobre ciudades habitadas, son posibles.

El primer paso pues fue comprender *el* acontecimiento del Siglo, esta forma de dominación total e inédita que ella reconoce como “el mal político por excelencia”⁵ y un verdadero *skándalon*⁶ moral. Surge así la obra de 1951.

El segundo paso fue una revisión verdaderamente arqueológica del ámbito activo y público de los asuntos humanos, aquel ámbito en el que cristalizó y cobró realidad el mal de la dominación total. Saber si era posible o no restituir sentido y dignidad a la vida público-política después de la debacle totalitaria requirió un exhaustivo estudio sobre el complejo y heterogéneo ámbito de nuestra vida activa, una de cuyas más altas expresiones fue la vida público-política. *La condición humana* se nos presenta entonces como el intento de Arendt por adentrarse en la *vita activa*, por restablecer las diferencias entre las actividades que la constituyen, a saber, labor (*labor*), trabajo (*póiesis*) y acción (*praxis*) y, con ello, recuperar la identidad y el sentido de la acción humana (*praxis*) como actividad del hombre *qua* hombre y como materia prima de la política. El resultado es una teoría de la acción que se ha considerado una de las mayores contribuciones al pensamiento ético-político contemporáneo.

¹ Tit. orig., “Understanding and Politics”, *Partisan Review* XX/IV (1953) 377-392.

² H. ARENDT, “Comprensión y Política”, en *De la historia a la acción*, Buenos Aires, Paidós, 2005 (1953), pp. 29-46.

³ H. ARENDT, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006 (1951).

⁴ H. ARENDT, *La Condición Humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005 (1958).

⁵ H. ARENDT, “Comprensión y Política”, p. 33.

⁶ H. ARENDT, “Algunas cuestiones de filosofía moral” (1965-1966), en *Responsabilidad y Juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 134. Allí el *skándalon* es definido como “lo que no está en nuestro poder reparar –mediante el perdón o mediante el castigo– y lo que permanece, por tanto, como un obstáculo para todas las obras y acciones posteriores”.

Entre ambos hitos –*Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*–, “Comprensión y política” viene a constituirse en una especie de eslabón articulador que nos permite reconocer la unidad y continuidad de la empresa. Se reafirma en él el objetivo que mueve al pensamiento arendtiano: alcanzar comprensión y reconciliación. Sin embargo, nos advierte: la comprensión puede posibilitar una auténtica reconciliación con el mundo, pero ello no significa que el perdón sea una forma de comprensión, ni su condición ni su consecuencia. Todo el artículo parece brotar de la necesidad de establecer esta distinción por dos razones: 1) su interés por comprender los totalitarismos nada tiene que ver con algún supuesto interés en perdonar o exonerar sus acciones. Con la comprensión se busca reconciliación, pero no con los totalitarismos, sino con el mundo, la casa de los hombres, en la que esto nunca debió ser posible. 2) Su anhelo de comprensión de los totalitarismos está precedido y acompañado por un combate continuo e incondicional contra ellos. Sin embargo, comprensión y lucha son dos actividades que ella articula pero no confunde. El combate supone acción (*praxis*). La comprensión es obra del pensamiento y del juicio. Es *teoría* en el más originario sentido y, aun así, contiene una fundamental relevancia política cuya exposición constituye el sentido de aquel texto.

En definitiva, para Arendt el mal perpetrado en el marco de los totalitarismos es mal imperdonable; humanamente irredimible, para el cual no existe en el mundo un castigo adecuado y, sin embargo, no puede quedar impune. Veamos el siguiente pasaje:

“Los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente imperdonable e incastigable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso, la ira no puede vengar, el amor no puede soportar, la amistad no puede perdonar”⁷.

Consideremos además el virulento momento histórico y las intensas discusiones ventiladas en la prensa internacional alrededor de los complicados problemas jurídicos, morales, penales y políticos planteados por los juicios de postguerra de aquellos años.

⁷ H. ARENDT, *Los Orígenes del Totalitarismo*, p. 615.

En este contexto nuestra autora se refería al perdón adelantándonos ya en 1953 lo que años más tarde nos expuso como su tesis fundamental, a saber, que el perdón es acción (*praxis*); más aún, se trata de un determinado y eminente tipo de acción que ella describía en los siguientes términos:

*“El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizá 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 concluido) es una acción única que culmina con un acto único”*⁸.

Por tanto, si queremos saber cómo entendió Arendt el perdón y qué relevancia le cabe en su pensamiento político, hemos de remitirnos a su teoría de la acción cuyo desarrollo mayor está en *La condición humana*.

Al entrar en los pasajes referidos al perdón, Arendt sorprende dejando de lado las fuentes griegas y latinas para apelar a la tradición judeocristiana de donde concluye que,

*“El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazareth. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular”*⁹.

A su juicio, la importancia estructural del perdón en la vida humana, en general, así como en el ámbito público político, en particular, fue algo desconocido en la cultura griega. Jesús la expuso pero en clave religiosa y siempre vinculando el perdón al amor. Quizá por ello, interpreta Arendt, nuestra tradición de pensamiento político no supo reconocer la validez secular de estas enseñanzas de Jesús. Para rescatarlas y exponerlas en toda su relevancia política considera preciso separar el perdón del amor porque, para ella,

*“El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y, por esta razón, más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas”*¹⁰.

⁸ H. ARENDT, “Comprensión y Política”, p. 29. *Cursivas nuestras*.

⁹ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 258.

¹⁰ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 261.

En el presente trabajo queremos exponer algunos puntos problemáticos de la concepción arendtiana del perdón, especialmente aquellos referidos a la relación entre amor y perdón. A nuestro entender, la concepción del amor que Arendt esgrime en esta obra no se corresponde con la concepción de amor contenida en los Evangelios ni con la experiencia de amor que parece haber conocido en su propia vida conyugal y en la de algunos amigos. Ahora bien, dado que el perdón es acción (*praxis*) será preciso exponer sucintamente y de modo preliminar la concepción arendtiana del perdón: a) su condición de *práxis*, b) su eminencia práctica y c) su relevancia política.

1. El perdón en la teoría de la acción de Arendt

En *La condición humana*, contrariando la creciente irreflexión de nuestro tiempo, Arendt se propuso simplemente “pensar en lo que hacemos”. La tarea pues se focalizaba en la *vita activa*, en la complejidad de su dinámica y en la heterogeneidad de sus actividades. Con ello logró determinar y rescatar la originalidad y dignidad de la acción (*praxis*) humana, a diferencia de la labor (*labor*) y del trabajo (*póiesis*), las otras actividades que también conforman la vida activa.

Mientras la labor es actividad intrínsecamente vinculada al carácter biológico de nuestras vidas, casi una extensión de los procesos naturalmente necesarios para mantener con vida (*zoe*) el organismo que en cada caso somos, el trabajo (*póiesis*) es actividad productora de artificios tangibles, cuya estabilidad y durabilidad constituye mundo, esto es, una realidad apta para contener y dar estabilidad a la natural inestabilidad y futilidad de la vida corpórea de los mortales. Comparada con ellas, la acción (*praxis*) resulta ser la actividad más propia del hombre *qua* hombre, la que más eminentemente manifiesta su singular humanidad. Veamos por qué.

Tal cual la conocemos, la existencia humana es, indefectiblemente, vida en el mundo junto a nuestros semejantes: “[...] vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales”¹¹. Arendt llama pluralidad a esta condición esencial de la existencia humana por la cual “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”¹², siendo, sin embargo, todos igualmente humanos. Los romanos, piensa Arendt, habrían entendido cabalmente este fundamental carácter fenoménico e intersubjetivo del mundo humano dado que empleaban “las expresiones <vivir> y <estar

¹¹ H. ARENDT, “Labor, trabajo y acción”, en *De la historia a la acción*, p. 103.

¹² H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 22.

entre los hombres> (*inter homines esse*) o <morir> y <cesar de estar entre los hombres> (*inter homines esse desinere*) como sinónimos"¹³.

La acción (*praxis*) existe en total correspondencia con la realidad fenoménica e intersubjetiva del mundo humano, se da indisolublemente asociada a la capacidad discursiva (*lexis*) y determina una forma de ser y estar en el mundo que es específicamente humana.

En un sentido general, toda acción viene a realizar esta condición plural de la existencia humana en tanto ella actualiza y revela la unicidad del actor. Luego, a partir de este sentido general, Arendt se adentra en otro más específico, el político, y en tal caso la pluralidad es "específicamente la condición –no sólo la *conditio sine que non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política"¹⁴. Desde este punto de vista, la acción es la materia prima de la política, si bien no toda acción humana es inmediatamente política. Para serlo, ha de realizarse en el ámbito público común, ha de establecer relaciones con nuestros pares, pues la acción política se realiza en concierto, y ha de estar determinada por algún interés mundano común; el interés no ha de ser el yo, sino el mundo.

Tal cual la concibe Arendt, la dignidad y eminencia de la acción se manifiesta en tres cualidades específicas suyas: a) es *initium*, b) es revelación del *quien* del actor y c) es *energeia*.

En tanto *initium*, la acción es la capacidad específicamente humana para intervenir en la realidad activamente, para dar inicio a algo nuevo, para trascender lo dado.

El nacimiento es un acontecimiento primigenio y recurrente. Sin embargo, advierte Arendt, con cada recién nacido, una novedad absoluta hace su aparición en el mundo. Cada nacimiento es un *initium*, pero se trata del *initium* "[...] de alguien que es un principiante por sí mismo"¹⁵, de alguien único, que llega dotado del poder para actuar, de posicionarse como sujeto activo en el mundo, como agente generador de nuevos comienzos.

Para Arendt, "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, <comenzar>, <conducir> y finalmente <gobernar>), poner algo en movimiento (que es el significado original del *aguere* latino)"¹⁶. Por ser capaz de acción todo recién nacido puede tomar la iniciativa, poner en movimiento una compleja trama de acciones y

¹³ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 22.

¹⁴ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 22.

¹⁵ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 201.

¹⁶ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 201. Cf. H. ARENDT, *¿Qué es la política?* Buenos Aires, Edit. Paidós, 2005, frag. 3b, p. 77.

palabras desplegando y comunicando la novedad que él es. Con el poder para actuar, al recién llegado le es dada la posibilidad de asumir y confirmar con sus actos y palabras aquella primera aparición que, prescindiendo de su deseo y consentimiento, lo puso en el mundo; y esta inserción es, por ello, como un segundo nacimiento. La acción, así, es acontecimiento de renovada natalidad.

En consecuencia, de los recién nacidos cabe esperar lo inesperado, lo improbable, lo impredecible. Que el hombre es capaz de acción quiere decir que es libre. En este punto Arendt es discípula de san Agustín. Con él afirma: “Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes”¹⁷. En esta concepción, la libertad no es simplemente libre albedrío, sino algo más radical. En palabras de Manuel Cruz, es “[...] capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo”¹⁸. Veamos el siguiente pasaje:

“[...] hay un taumaturgo (y) que es el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción [*das Handeln*]”¹⁹.

En segundo lugar, la acción es revelación del *quien* del actor.

Para Arendt, “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano”²⁰. A su juicio, el acto primordial y específicamente humano consiste en la revelación de la singular identidad del agente. Para ello, se requiere la asociación entre *praxis* y *lexis*, porque mientras el mayor poder de la acción radica en su capacidad de comenzar (*initium*), el mayor poder del discurso está en su carácter revelador de la identidad del agente que actúa. *Praxis* y *lexis* “[...] son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres”²¹. Si la acción corresponde al hecho de nacer, el discurso responde al hecho de la distinción: “[...] tener que vivir como distinto y único entre iguales”.

¹⁷ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 201. Cf. H. ARENDT, ¿Qué es la política?, frag. 3a, p. 66.

¹⁸ M. CRUZ, “Introducción”, en H. Arendt, *La Condición Humana*, p. VIII.

¹⁹ H. ARENDT, ¿Qué es la política?, frag. 3a, pp. 65-66.

²⁰ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 203.

²¹ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 203.

Además de exponer la propia mismidad ante nuestros semejantes en la publicidad del mundo compartido, el proceso tiene también un carácter reflexivo, un sentido revelador que vuelve sobre el propio sujeto ya que el actor desconoce y no controla su propia identidad antes de exponerse actuando y hablando. Por eso Arendt nos dice:

“Sólo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este <quién> de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades”²².

Así, la autopresentación o revelación del agente tiene el carácter de un riesgo, pues actuando y hablando los hombres revelan, a los demás y a sí mismos, su novedad irreductible, sin poseer ni disponer de antemano del contenido a revelar; la revelación en curso es también autorrevelación²³.

En tercer lugar, la acción es *energeia*.

A diferencia de la *póiesis*, la acción no produce nada tangible distinto de sí mismo precisamente porque la actividad no es un medio para la prosecución de un fin. Estrictamente hablando, en la acción el sujeto se realiza a sí mismo al manifestar con sus actuaciones y palabras su singularidad. La acción es revelación del agente, el agente es lo revelado en la acción (contenido del acto), y esta revelación, aunque pública, tiene también carácter reflexivo (el agente es destinatario del acto). Por lo mismo, no cabe esperar de la acción producciones objetivas y tangibles, cuya existencia sobreviva a la actuación; más bien, la revelación de la unicidad del sujeto acontecida en la acción, no existe independientemente de la actuación. Por sí misma, es intangible, fugaz e intrínsecamente relacional. Si algo produce la acción, son relaciones e historias, en la medida en que la actuación sea memorable.

Consecuentemente, la acción y el discurso estarían entre aquellas actividades que Aristóteles llamó *enérgeia*²⁴, es decir: 1) no persiguen un fin (son

²² H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 203.

²³ Ahora bien, el poder revelador de *praxis* y *lexis* nos enfrenta a un límite: la unicidad o identidad (“quién”) de alguien se sustrae a “una expresión verbal inequívoca” (*La Condición Humana*, p. 205). De allí que la más apropiada forma de expresar discursivamente quién es alguien, sea contando su historia (*story*), esto es, elaborando un relato que conjugue y dé unidad a las actuaciones y palabras del agente desde su irrupción en el mundo públicamente compartido y hasta su desaparición final.

²⁴ Cf. H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 229.

a *teleis*), 2) no dejan un producto tras sí (no *par' autas erga*) y 3) su significado radica enteramente en la pura actuación. Este tipo de actividades son un fin en sí mismas, por tanto, se sustraen a la categoría de medios y fines. Son las actividades más perfectas de las que son capaces los hombres, aquellas a las que les cabe la total inmanencia del fin.

Ciertamente la acción y el discurso provocan consecuencias nunca pre-visibles y controlables; sin embargo, esas consecuencias no explican ni contienen el auténtico e íntimo sentido de acción y discurso: "La grandeza, por lo tanto, o el significado específico de cada acto, sólo puede basarse en la propia realización, y no en su motivación ni en su logro"²⁵.

Esta naturaleza performativa de la acción es el punto nodal en que se fundan, al mismo tiempo, la grandeza y la labilidad de *praxis* y *lexis*. Nos referimos al carácter contingente de las acciones y palabras humanas, a su ilimitación, impredecibilidad e irrevocabilidad, cualidades que, no obstante, en nada disminuyen la responsabilidad indelegable del actor²⁶.

Por un lado, resulta imposible controlar los impactos eventuales de nuestra intervención o prever las reacciones que generará: "[...] el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto o a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación"²⁷. Allí se origina la característica inestabilidad de los asuntos humanos, en donde el entretrejimiento de lo ya actuado y hablado por los hombres está siempre sujeto a nuevas e impredecibles actuaciones, a la aparición e intervención de los recién llegados y a la partida definitiva de otros tantos. A esta inestabilidad se sumará entonces la fragilidad, esto es, el carácter nunca asegurado de los logros humanos que, jamás están al margen de las acciones futuras: podemos perderlos, podemos cambiarlos por otros y no tenemos garantía alguna de que los cambios serán para mejor²⁸.

²⁵ H. ARENDT, *La Condición Humana*, pp. 228-229.

²⁶ Una excelente consideración del carácter performativo de la acción en el pensamiento arendtiano es el artículo de J. TAMINIAUX, "¿'Performatividad' y 'grecomanía'?", en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008, pp. 84-98. En él, el autor refuta meticulosamente la interpretación según la cual la teoría de la acción de Arendt es un panegírico de la acción, una celebración de su carácter performativo, resultado de una supuesta grecomanía arendtiana.

²⁷ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 214.

²⁸ Cf. M. CANOVAN, "Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt", en Fina Birulés (Comp.), *Hannah Arendt, el legado de la una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008, pp. 65-83.

Además la acción como revelación sólo en una muy breve medida se somete al control del agente: 1) por el carácter provisional y *aposteriorístico* del conocimiento y del control de sí mismo; 2) porque el pleno significado de un acto o de una vida se manifiesta a su término y a la mirada del espectador, no del actor; 3) porque los pares asisten a nuestra manifestación desde sus respectivas perspectivas que difieren entre sí y, ciertamente, difieren de la del agente (a cuanto se accede desde allí, cómo se ven las cosas desde cada particular punto de vista, es algo que escapa a la previsión del actor), y 4) respecto de las consecuencias que provocará su actuación, el actor sólo tiene un margen de anticipación tan minúsculo y acotado en el tiempo, que directamente se afirma la impredecibilidad de sus efectos

Finalmente consideremos el poder de permanencia de los hechos y nuestra imposibilidad para deshacer o revertir lo que hemos iniciado. En tal sentido, estamos como aquel “[...] aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo”²⁹. A la acción le es esencial la libertad, pero no la seguridad. Al actuar, los hombres pueden hacer realidad lo infinitamente improbable, lo históricamente impredecible y si, a su vez, cada novedad, en cuanto irrumpe en la realidad de los asuntos humanos, queda expuesta a las nuevas e igualmente impredecibles acciones de nuestros pares, entonces, en rigor, no tienen el control del proceso, no conocen todos los datos ni los elementos que están en juego, desconocen el significado que el proceso puesto en marcha irá revelando y no pueden revertir ni mucho menos deshacer lo iniciado. La libertad del actor no incluye soberanía pero sí responsabilidad. Por ello Arendt señala que los hombres:

“Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace <culpable> de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa”³⁰.

El actor, para ser soberano, debiera ser autosuficiente y, ciertamente, no lo es. La autosuficiencia no se aviene con la pluralidad, ni la soberanía con la

²⁹ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 257.

³⁰ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 253.

libertad³¹. De allí que “[...] la exasperación por la triple frustración de la acción –no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de los autores– es casi tan antigua como la historia registrada”³².

Desde un punto de vista ético-político, a pesar de su no soberanía, el actor es responsable, incluso “[...] <culpable> de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó”³³. Así, considerada desde el peso de la responsabilidad que ineludiblemente implica, la acción parece una desgracia, un don que se ha de padecer más que disfrutar. Sin embargo, enraizadas en la misma espontaneidad de la acción, Arendt descubre dos posibilidades de redención, dos aptitudes que nos permiten no tanto controlar sino, más bien, asumir y hacer frente a la irreversibilidad y a la impredecibilidad de lo que iniciamos. Se trata de la capacidad de perdonar y de la de hacer promesas. Sin ellas, sugiere Arendt, no podríamos soportar el tenaz peso de la responsabilidad que nos llega con el don de la acción. En este trabajo nuestro interés se centra en el perdón.

2. El perdón como redención

El poder de perdonar es una posibilidad de redención frente a los daños que nuestras irreversibles acciones y palabras pudieron provocar. Como tal, no proviene de otra facultad, sino que emerge como una de las virtualidades de la propia acción. Perdonar es un modo eminente de acción, un acto de libertad que libera pues impide que quedemos condenados a las consecuencias de un solo acto. En palabras de Arendt:

“[...] sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo”³⁴.

³¹ H. ARENDT, *La Condición Humana*, pp. 254-255. Cf. *¿Qué es la política?*, frag. 3b, p. 77. Arendt hace notar con qué claridad se encuentra presente en la concepción política de los griegos la incompatibilidad entre un excesivo amor a la vida (*philopsychia*) y la condición de hombre libre quien, precisamente por su no soberanía, ha de caracterizarse por su disposición para arriesgar la vida. De modo que, dado el vínculo entre lo político y el peligro, el coraje o valentía era considerado como la virtud política indispensable.

³² H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 241.

³³ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 253.

³⁴ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 257.

El perdón es un acto (*praxis*) y, por ende, contiene todas las características que definen a la acción. Supone un mundo común compartido con nuestros pares. Es actividad eminentemente intersubjetiva, esencialmente interpersonal. Como bien señala Paul Ricoeur interpretando a Arendt: “La facultad del perdón y la de promesa descansan en experiencias que nadie puede realizar en la soledad y que se fundan totalmente en la presencia del otro”³⁵. Su expreso destinatario es una persona que con sus actuaciones ha producido perjuicio a sus semejantes o a la ciudad. El acto proviene del que fue dañado y recae sobre la singular persona del agente causante del mal. Como tal, no sólo es sorprendente sino impredecible: allí donde cabía esperar las lógicas reacciones en busca de venganza, precisamente allí, emerge el acto del perdón que clausura las lógicas reactivas –esas sí fácilmente predecibles–. En su lugar, el que perdona, funda la posibilidad de nuevos inicios, ya que interrumpe la lógica que, en su rol de víctima, lo destinaba a la venganza, en el mismo acto con que rescata al prójimo, cautivo del daño que ha provocado y que es incapaz de deshacer³⁶. En tal sentido, el perdón es *initium* y revelación de la singular talla humana del que perdona.

Es como si al perdonar, el que perdona reconociera la trascendencia de la persona respecto de todas sus obras y, en tal sentido, la liberara desatando el lazo que de otro modo la mantendría irremediabilmente atada a las consecuencias dañinas de su acto. Al igual que la *laudatio*, el perdón abreva en la misma fuente: la irreductibilidad de la persona a sus obras. En ambos casos se da “[...] un desplazamiento del objetivo *qué* hecho por alguien al subjetivo *quien* del agente”. En el caso del perdón por que,

“[...] si bien es verdad que acusamos a alguien por lo que ha hecho, es igualmente verdad que cuando un asesino es perdonado, uno no tiene ya en cuenta su acto. No es el asesinato lo que se perdona, sino a su autor, a su persona tal como se presenta con sus circunstancias e intenciones”³⁷.

³⁵ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 623.

³⁶ Cabe señalar también que, renunciando a la venganza y clausurando su lógica reactiva, el que perdona, lo sepa o no, actúa en total conformidad con el muy antiguo principio socrático según el cual es preferible padecer la injusticia antes que cometerla.

³⁷ H. ARENDT, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, p. 123. En este sentido, no compartimos el señalamiento de Paul Ricoeur (*La memoria, la historia, el olvido*, p. 627) para quien “Hannah Arendt se ha quedado en el umbral del enigma al situar el gesto en la

Nótese aquí el poder revelador del acto de perdón: en cuanto intenta deshacer lo hecho, en cuanto renuncia a la venganza inaugurando así la posibilidad de nuevos comienzos, el perdón manifiesta el mismo poder revelador que el acto del perdonado. El perdón, la más osada de nuestras acciones, es también revelación del *quien* del actor.

En este punto, Arendt se nutre en las fuentes sapienciales judeocristianas. A su juicio, quien mejor ha comprendido la eminencia del perdón y la necesidad estructural que los seres humanos tenemos de él, incluso en la vida política, fue Jesús de Nazareth, quien contradiciendo la creencia según la cual el perdón es prerrogativa de Dios, llamó a perdonarnos unos a otros si rogamos y anhelamos el perdón divino. Arendt observa que: “En el evangelio, el hombre no perdona porque Dios perdona y él ha de hacerlo <asimismo>, sino que, <si cada uno perdonare de todo corazón>, Dios lo hará <igualmente>”³⁸. Nuestra autora reconoce y rescata en este mensaje religioso del Nazareno una sapiencia de validez secular enormemente significativa para el ámbito de los asuntos humanos, no contemplada por nuestra tradición de pensamiento político³⁹.

Paul Ricoeur, al interpretar esta concepción del perdón, resalta como logros de Arendt el haber reconocido que: 1) es propia del perdón un aura religiosa que no posee la promesa; 2) mientras la promesa tiene inscripción política, no hay política del perdón; 3) que, por tanto, hay “una discordancia entre los niveles operativos del perdón y de la promesa”. Así, constata el autor, nos topamos con “el fracaso, a veces monstruoso, de todos los intentos por institucionalizar el perdón. Mientras que existen instituciones fiables de la promesa,

unión del acto y de sus consecuencias y no en la del agente y el acto. Es cierto que el perdón tiene este efecto que sería el de disociar la deuda de su carga de culpabilidad [...]. Pero hace más. Al menos, debería hacer más: desatar, desligar al agente de su acto”. En tal sentido señalemos que Ricoeur sólo está considerando aquí a *La Condición Humana*; sin embargo, en textos posteriores, Arendt se refiere directamente a este aspecto del perdón, a saber, la de distinguir al agente de su acto y rescatar así la transcendencia e irreductibilidad de la persona a sus actos, aspecto éste que, no obstante, no nos parece ausente del todo de *La Condición Humana*.

³⁸ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 259. En este punto, Arendt nos remite, en primer lugar, al último versículo de la parábola del siervo que habiendo recibido el perdón de su señor, se niega a perdonar a sus compañeros deudores (en la *Biblia de Jerusalén*, “Parábola del siervo sin entrañas”, Mt 18, 21-35, nota n. 77); y se refuerza con las referencias a aquellos pasajes de los evangelios sinópticos en los que se enseña: “perdonad, si tenéis algo contra alguno, para que también vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone vuestras ofensas” (Mc 11, 25-27, nota n. 77).

³⁹ Cf. H. ARENDT, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, p. 106.

propias, por razones diversas, del orden de la fe jurada, no existen del perdón". Como ejemplo de tal fracaso, Ricoeur señala a la amnistía, considerada como una "caricatura del perdón" o como una "forma constitucional del olvido"⁴⁰.

A la luz del mensaje evangélico, Arendt sostiene que el perdón: 1) es un poder y una necesidad específicamente humana (de recibirlo tanto como de darlo); 2) su presupuesto es la pluralidad y la mundanidad propiamente humanas: de allí su carácter estrictamente interpersonal (lo cual, aclara la propia Arendt, no tiene por qué ser necesariamente privado); 3) originariamente tiene la forma de don; 4) su razón de ser está, precisamente, en el carácter no soberano de los actores: "no saben lo que hacen"; 5) con él, los hombres se liberan de la lógica reactiva de la venganza.

Ciertamente, también el castigo viene a clausurar la lógica de la venganza; por eso se lo presenta como una alternativa al perdón. En *La condición humana*, Arendt los pone en tal relación que la imposibilidad de uno determina la del otro. Así, los hechos que resultan imperdonables en virtud del mal humanamente irredimible que han provocado (*skándala*), serían también imposibles de castigar adecuadamente. Afirma: "es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable"⁴¹. Frente a esto Arendt afirma: "Aquí, donde el propio acto nos desposee de todo poder, lo único que cabe es repetir con Jesús: 'mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar'⁴². No estaba dicho entonces que Arendt hacía esta afirmación teniendo en mente la situación de los jueces de Nüremberg quienes "[...] se enfrentaban a crímenes de tal magnitud que trasciende todo castigo posible". Confrontada por su amigo, el poeta Auden, advirtió, tiempo después, que faltaba la distinción entre el perdón y el perdón específicamente judicial. Es decir, la alternativa al mal imperdonable no puede ser la impunidad. Aunque no exista un castigo realmente adecuado, debe castigarse igualmente.

3. Sobre la relación entre amor y perdón

Volvamos ahora a este interés de Arendt en la no advertida relevancia secular del perdón. En el marco de este interés discute la convicción corrien-

⁴⁰ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 615-627.

⁴¹ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 260.

⁴² H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 260.

te según la cual habría una relación necesaria entre amor y perdón. Reconoce que el amor constituye una relación privilegiada en cuanto a las posibilidades de mutua revelación, descubrimiento y reconocimiento del *quien* de los amantes, lo cual, llegado el caso, los dispone al perdón: “lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo”⁴³. El perdón brota entonces en y de la experiencia del amor. Sin embargo, objeta Arendt, de ello no se infiere que “*sólo* el amor tiene poder para perdonar”⁴⁴. Se trata de una convicción muy arraigada pero, a juicio de Arendt, falaz. Su falacia radicaría en señalar entre el amor y el perdón, una relación que, expresada en el término *sólo*, postula que sin el primero no sería posible el segundo.

La relación entre amor y perdón fue señalada también por Jesús de Nazareth cuando, tras perdonar a una mujer públicamente pecadora, enseñó que sus pecados, que eran muchos, le fueron perdonados porque ella, que mucho pecó, mucho amó (*Lc 7, 36-50*). Su pecado no fue mayor que su amor. En tal caso, es el amor efectivamente prodigado por el propio pecador el que lo hace merecedor del perdón⁴⁵.

Arendt trae a colación el pasaje y no niega esta relación observada por Jesús; tampoco discute el criterio del perdón dado o negado. Efectivamente, parece pensar Arendt, el amor tiene poder para perdonar, pero no es la única fuente del perdón.

⁴³ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 261.

⁴⁴ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 261. Cursivas nuestras.

⁴⁵ La referencia de Arendt a este pasaje de las enseñanzas de Jesús (*Lc 7, 47-48*) dice así: “También esto lo reconoció claramente Jesús (“Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama”) y este es el motivo de la convicción corriente de que sólo el amor tiene poder para perdonar” (*La Condición Humana*, p. 261). Ahora bien, Arendt no advierte aquí, o al menos no hay registro de ello, que el pasaje completo indica una circularidad causal entre amor y perdón, pues “a quien poco se le perdona, poco ama”. En este caso el amor es propiciado por el perdón. Ello se refuerza si consideramos también la parábola narrada por Jesús en la misma escena (*Lc 7, 41-43*), según la cual un acreedor tenía dos deudores, uno le debía diez veces más que el otro –quinientos y cincuenta denarios respectivamente–, y dado que ninguno tenía cómo pagar, el acreedor perdona a ambos igualmente. La pregunta de Jesús es ¿quién de ellos le amará más? (no pregunta cuál de ellos amó más). Y Simón responde: “Supongo que aquel a quien perdonó más” (*Lc 7, 47*). Es decir, al perdón recibido le corresponde el amor. Esta segunda línea causal no parece ser reparada por Arendt, y cabe señalarla, en tanto alude a una relación entre el amor y el perdón que no se refiere al amor afectivo de pareja del que está hablando Arendt, y cabe señalarla también por cuanto el ejemplo referido parece encaminado a mostrar cómo el perdón provoca el amor, más que a señalar al amor como el presupuesto del perdón.

Advierte que, al haber sido expresado en un lenguaje fundamentalmente religioso, la validez secular del perdón no fue reconocida por el pensamiento político y, ciertamente, fue algo ausente de la experiencia política griega. En tal sentido, ella procura salvar este significado secular y político del perdón señalado por Jesús y recogido en los *Evangelios*. En función de ello, piensa Arendt, es preciso desvincular el perdón del amor porque, tal como ella parece concebirlo en *La condición humana*, el amor es “uno de los hechos más raros de la vida”, “por su propia naturaleza no es mundano, y por esta razón, más que por su rareza, no sólo es a-político sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas”⁴⁶. A juicio de Arendt, el amor, que no ha de confundirse con el romance, es una relación interpersonal extraordinaria, como tal, rara; muy pocas veces se da en la vida. Siendo radicalmente interpersonal, pertenece por naturaleza a la vida privada. No soporta la luz pública ni ser expuesto a las cambiantes opiniones y discusiones públicas sin degradarse.

En este texto Arendt parece concebir el amor como una relación que, cual pasión, conduce a una cuasi fusión de los amantes, sumiéndolos en una exclusiva y excluyente mutua consideración. De este modo, el amor es no-mundano pues elimina el espacio del *entre* que define al mundo como una realidad común que yace *entre* los hombres haciendo posible la proximidad y la lejanía, los encuentros y las separaciones. A su vez, la ausencia de mundo del universo de los amantes –universo privado de todo lo que no sean ellos mismos-, compromete consecuentemente la pluralidad humana y, sin pluralidad y sin un mundo público común, no hay esfera ni vida política. En palabras de Arendt: “El amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás. Mientras dura su hechizo, el único *en medio de* que puede insertarse entre dos amantes es el hijo, producto del amor”⁴⁷. Así concebido, es claro que el amor es una fuerza poderosa pero completamente antipolítica, impulsa al abandono del mundo, de su publicidad y pluralidad para realizarse en una intimidad sólo accesible a los amantes.

Insistimos: Arendt se esfuerza en reivindicar la importancia política del perdón y, en tal sentido, busca desvincularlo del amor al que aquí expuso como una gran fuerza antipolítica cuyo adecuado escenario es la excluyente intimidad de los amantes, escenario privado de toda pluralidad y publicidad. En el ámbito de los asuntos humanos, el perdón, postula Arendt, puede

⁴⁶ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 261.

⁴⁷ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 261.

emanar del respeto y de la amistad cívica que surgen únicamente en la vida pública común. Dicho en sus propias palabras:

“El respeto, no diferente de la aristotélica *philia politike*, es una especie de <amistad> sin intimidad ni proximidad, es una consideración de la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente”⁴⁸.

En tal caso, amistad y respeto, no tienen que ver con el amor tal como ella lo expuso. A partir de esta muy limitada concepción del amor, se ve con claridad por qué Arendt busca separarlo del perdón. Sin embargo, llegados a este punto quisiéramos hacer dos observaciones.

En primer lugar, el amor del que habla Arendt no es el amor del que habla Jesús. Si en las enseñanzas de Jesús el perdón va ligado al amor, ello se debe a que su concepción del amor no está circunscrita al amor de pareja ni éste al amor pasión. Jesús expone una concepción del amor mucho más amplia y radical en la que bien pueden inscribirse la amistad y el respeto cívico del que habla Arendt como modalidades públicas del amor. Piénsese que los dos mandamientos fundamentales, de antigua presencia en La ley de Israel, expresamente confirmados por Jesús (*Lc* 10, 27-28) son: 1) “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente” (*Dt* 6, 5) y 2) “Y a tu prójimo como a ti mismo” (*Lv* 19, 18). Y cuando ha de especificar quién es en cada caso el prójimo, Jesús expone la parábola del buen samaritano (*Lc* 10, 29-38) según la cual dos hombres, procedentes de dos ciudades distintas y en disputa, se encuentran de forma completamente casual en un cruce de camino: uno, procedente de Jerusalén yace inconsciente (“medio muerto”) después de haber sido asaltado; el otro, un samaritano, sin vínculo de sangre, sin proximidad personal ni intimidad alguna con él, se vuelve, lo asiste y carga con él hasta ponerlo a salvo. Si, además, consideramos en forma completa el versículo 18 del *Levítico* 19, vemos que el precepto del amor está inmediatamente precedido por otro mandamiento que ordena “renunciar a la venganza y al rencor”; lo cual, formulado en positivo, es perdonar: “No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Nos interesa resaltar aquí, presente en un mismo versículo, esta vinculación entre el perdón

⁴⁸ H. ARENDT, *La Condición Humana*, p. 262.

y el amor, propia de la tradición judeocristiana. Ciertamente, en el *Levítico* el mandamiento de amar y perdonar está limitado a “los hijos de tu pueblo”, lo cual no lo circunscribe a la vida familiar ni a la esfera privada, pero sí a los confines del propio pueblo. Jesús, al poner como ejemplo de prójimo a un samaritano, considerado por los hijos de Judá, extranjeros y herejes, elimina aquella limitación otorgándole al mandato una validez universal no limitada por frontera política, religiosa ni étnica alguna. Y queda claro que el ejemplo de amor al prójimo propuesto por Jesús acontece en la publicidad del mundo común y es completamente carente de intimidad afectiva.

En segundo lugar, cabe señalar también que esta descripción del amor expuesta por Arendt en *La condición humana* no tiene correlato con la concepción arendtiana del amor que se desprende de textos de carácter más bien privados. En ellos, se percibe una vivencia del amor de pareja en el que pluralidad y mundo forman parte de la vida conyugal: en primer lugar, los amantes no sucumben a la tentación de pretender ser uno; más bien, se trata de una sostenida dualidad en la que cada uno conserva su singularidad y su autonomía. En segundo lugar, los amantes comparten también un genuino interés por el mundo común, que no es entendido aquí como algo extraño u hostil a ellos, sino como aquella realidad mayor en referencia a la cual construyen su mundo propio, privado de publicidad y en tal medida apto para acoger su amor. Tal parece ser la vivencia de la pareja Arendt-Blücher, en testimonio de lo cual pueden citarse diversos pasajes del intercambio epistolar de los esposos, así como el testimonio de los amigos que frecuentaron la intimidad de su hogar. El poeta Randall Jarrell, por ejemplo, habló de ellos como “una monarquía dual”. E. Young-Bruehl recoge la metáfora de Jarrell y afirma:

“Los Blücher estaban de acuerdo en que su propio matrimonio se había mantenido fuerte gracias a la igualdad e independencia de ambos cónyuges. Los dos tenían sus amigos, su trabajo, su base segura desde la que salir afuera, al mundo”⁴⁹.

Por su parte, la propia Arendt, en una carta del año 1952 dirigida a Blücher, deplora aquellas parejas “que se creen fieles si renuncian a sus vidas activas, se atan uno al otro en un exclusivo Uno; éstos carecen no sólo de una vida

⁴⁹ E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnanim, 1993 (1982), p. 340.

común, sino que, generalmente, carecen de una vida en absoluto"⁵⁰. Ni Arendt ni Blücher dudan de que lo que los une es amor. Pero se trató de un amor que, cuidadosamente salvaguardado en la privacidad de su hogar, no fue incompatible ni hostil con el espacio público del mundo común. La vida privada de la pareja pudo articularse con un genuino interés por el mundo, que ellos tradujeron en responsabilidad y gratitud por él. Consecuentemente, experimentaron el peso de su carga tanto como las posibilidades de realización y celebración que el mundo depara, su condición de don para la humanidad. Finalmente, señalemos también un pasaje de la célebre *Laudatio* a Jaspers escrita por Arendt en 1957. En el pasaje aludido, la propia autora, amiga privilegiada de la pareja, se refiere a la unión de Karl y Gertrud Jaspers en los siguientes términos:

“Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a la ilusión de que los lazos que las unen las hacen ser una sola. Ciertamente para Jaspers este matrimonio nunca ha sido sólo un asunto privado. Pues en él ha probado que dos personas de distinto origen –la mujer de Jaspers es judía– podían crear un mundo entre ellas que fuese el suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que es esencial al ámbito entero de los asuntos humanos”⁵¹.

4. A modo de conclusión

En la teoría de la acción de Arendt el perdón ocupa un lugar privilegiado. Nos lo presenta como la redención de la acción, más precisamente, de la ilimitación e irreversibilidad de los daños y perjuicios que nuestros actos y palabras pudieran provocar. El perdón redime en la medida que, sorprendentemente, suspende la lógica reactiva de la venganza, la víctima libera al actor de su culpabilidad, rompe el lazo que lo ata a los daños producidos por sus acciones y palabras, y así lo rescata de su culpa al mismo tiempo que se libera a sí mismo del resentimiento y de la venganza.

El fundamento antropológico del perdón así concebido es la no soberanía del actor, el hecho existencial de su insuficiencia dado todo lo que desconoce y no controla al intervenir activamente en la realidad. Como tal, el perdón es un remedio proveniente de la naturaleza misma de la acción, que permite asumir

⁵⁰ E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, p. 341.

⁵¹ H. ARENDT, “Karl Jaspers. Una *Laudatio*”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990 (1957), p. 86.

el peso enorme de la responsabilidad ineludible del actor, agente y paciente de su propia actuación. Así pues, en total correspondencia a la espontaneidad de *praxis* y *lexis*, a su contingencia estructural y a la pluralidad de la existencia humana, nos es dada la capacidad de perdonar que Arendt celebra en estos términos: “una de las más grandes capacidades humanas y quizá 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 concluido. Así, el perdón se inserta en una teoría de la acción donde lo contingente tiene un modo positivo y eminente de ser: es *energeia*, es *initium* y es revelación de la unicidad del actor en el ámbito público y plural del mundo ante la presencia de nuestros pares y siempre en relación a ellos.

Ahora bien, en esta concepción quisimos señalar un problema referido a la interpretación arendtaiana del amor: no se corresponde con la concepción de amor contenida en los Evangelios y, por ende, cuestionamos la conclusión según la cual sólo es posible rescatar el valor secular del perdón, si lo independizamos del amor. Quisimos mostrar que los ejemplos de actos de perdón y de amor al prójimo dados por Jesús y considerados por Arendt en *La condición humana* son actos que acontecen en el ámbito público del mundo, no se refieren al amor de pareja e incluso, en el caso del buen samaritano, es completamente carente de intimidad afectiva. A nuestro entender, la categórica afirmación de Jesús según la cual “no hay amor más grande que dar la vida por los amigos” (Jn 15, 13), es enteramente válida para la vida público-política, una universalización y radicalización del mandamiento del amor plena de sentido en la tradición judeocristiana y en nada incompatible con la aristotélica *philia politike*, la amistad cívica de tan alta estima en la experiencia política de los antiguos.

Aclaremos también que este señalamiento crítico va acompañado de nuestra celebración de la imparcialidad, independencia y amplitud de la mirada arendtiana, en virtud de lo cual le es posible descubrir en el mensaje religioso del Nazareno una verdad universal de valor secular que el pensamiento político occidental por sí mismo no consideró y tampoco reconoció en las enseñanzas de Jesús.

María Fátima LOBO

Recibido: 10/12/2015 - Aceptado: 02/02/2016