

Información Importante

La Universidad de La Sabana informa que el(los) autor(es) ha(n) autorizado a usuarios internos y externos de la institución a consultar el contenido de este documento a través del Catálogo en línea de la Biblioteca y el Repositorio Institucional en la página Web de la Biblioteca, así como en las redes de información del país y del exterior con las cuales tenga convenio la Universidad de La Sabana.

Se permite la consulta a los usuarios interesados en el contenido de este documento para todos los usos que tengan finalidad académica, nunca para usos comerciales, siempre y cuando mediante la correspondiente cita bibliográfica se le de crédito al documento y a su autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, La Universidad de La Sabana informa que los derechos sobre los documentos son propiedad de los autores y tienen sobre su obra, entre otros, los derechos morales a que hacen referencia los mencionados artículos.

BIBLIOTECA OCTAVIO ARIZMENDI POSADA
UNIVERSIDAD DE LA SABANA
Chía - Cundinamarca

Comprender el perdón en Hannah Arendt

Tesis de para obtener el título en pregrado de filósofo

Estudiante: Sinduly Alejandra Giraldo Moncada

Directora: Diana Milena Patiño

Universidad de La Sabana

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Junio de 2017

Chía, Cundinamarca

Agradecimientos

A cada una de las personas que participaron en este trabajo, con su paciencia, comprensión y consejos para lograr este objetivo, que más que una monografía ha sido un trabajo de conocimiento personal. A mis padres, por su apoyo, por su amor y por estar conmigo en cada paso al igual que mis hermanos, especialmente a mi hermana por su ayuda y paciencia, a mi abuela por su inspiración y motivación. A mi directora Milena, que con su trabajo codo a codo durante muchas horas de ardua labor, me guió por la tan difícil y a veces incomprensible Hannah Arendt; por cada una de las a veces dolorosas correcciones, las enseñanzas y su paciencia en este proceso. Y por supuesto a la Universidad, por permitirme desarrollar este primer paso para mi vida profesional.

Contenido

Introducción	6
1. Contextos	9
1.1. La vida de Hannah Arendt	9
1.2 El contexto de la Condición Humana en palabras de Arendt: el prólogo	12
1.3. Del perdón en <i>La Condición Humana</i>	13
2. Breves consideraciones sobre algunos conceptos arendtianos	16
2.1. Vita Activa y la condición humana	16
2.1.1. La acción (y el discurso)	19
3. El perdón	26
3.1. El perdón en el judaísmo	26
<i>El Antiguo Testamento (Torá)</i>	27
3.2. El perdón en Hannah Arendt	31
4. Sobre la Revolución Húngara	35
4.1 La Revolución Húngara como acción (la violencia y la necesidad del perdón)	44
La acción en la Revolución Húngara	44
4.3 La necesidad del perdón político	51
Conclusiones	54
Bibliografía	59

Preámbulo

¡A causa de la impredecibilidad del actuar humano y de la inseguridad del futuro, los seres humanos precisamos de perdonar y ser perdonados(...)!

Hannah Arendt, 2008, p. 1

Escribir e investigar sobre el perdón ha sido todo un reto toda vez que no es un tema sencillo de tratar en la sociedad contemporánea. Es un tema que comúnmente se ha pensado desde el espacio privado, espiritual y religioso, por lo cual puede resultar controvertido cuando, como en el caso de la pensadora Hannah Arendt, se lleva al espacio de lo público y laico. Más aún, al ser un concepto que se ha pensado desde lo singular y personal –aunque se hable de perdón colectivo-, el perdón puede relacionarse con un carácter sagrado e incluso se podría decir, metafísico. Un concepto del que no se puede hablar a carta abierta, sin generar controversia.

El perdón resulta entonces como un asunto del que no se habla demasiado y sobre el cual existe un gran respeto; en otras palabras, no es un tema del que se pueda hablar con cualquier persona, en cualquier momento o a la ligera. Y cuando se aborda el asunto, muchas veces se concluye que la facultad de dar perdón a otros no es una cualidad humana o del constructo social, sino un aspecto que incluso puede ser de carácter sagrado, que sólo Dios tiene la capacidad de ejercer.

A pesar de las dificultades, de las negativas de las personas para hablar del tema, así como los obstáculos para encontrar información al respecto, estaba claro que era un tema sobre el cual era

necesario trabajar, principalmente, por el contexto nacional toda vez que puede contribuir a entender por qué es un concepto que no se limita a la moral, sino que concierne a la sociedad y a la condición misma del ser humano; es una necesidad cotidiana de todas las personas que se da desde el deber ser, sin restringirse al campo político, religioso o moral.

Sin embargo, cuando me embarqué en la investigación sobre el perdón en la filósofa Hannah Arendt (Linden-Limmer, 14 de octubre de 1906-Nueva York, 4 de diciembre de 1975), me di cuenta de que ella enfocó parte de sus estudios al análisis del perdón en la esfera pública y, de esta manera, realizó importantes contribuciones para comprenderlo en un contexto más amplio y ciertamente desplazado de lo que solemos comprender como perdón. Es por esto, que esta tesis se centra en comprender cómo puede ser pensado el perdón desde los desarrollos de esta pensadora judeo-alemana, toda vez que no es una autora fácil y sus postulados, al ser tan poco tradicionales, son difíciles de capturar en su dimensión. Esta tesis busca realizar aportes en esta vía.

Introducción

Se podría decir que el pensamiento político arendtiano inició con la publicación de los *Orígenes del Totalitarismo* (Arendt, 1951). En este texto, la filósofa planteó el tema del mal como un tema político y no moral. Para esto, tuvo que comprender lo que estaba sucediendo en su contemporaneidad con aquellas nuevas formas de gobierno como la de la Alemania Nazi, que eran diferentes a las conocidas hasta el momento. Estas formas de gobierno, basadas en el terror como forma de garantizar el poder, que cambiaban la lógica de una política como la aristotélica o la de Montesquieu y excedían lo que hasta el momento se había conocido como tiranía. Así, Arendt comprendió que el terror que se usaba en esa nueva forma de gobierno o totalitarismos, era usado de una manera muy diferente a como había sucedido bajo las tiranías. En el totalitarismo el miedo no se propiciaba necesariamente, para retener el poder o atemorizar a los enemigos sino que se extendía a todas aquellas personas que eran consideradas diferentes.

Con este análisis de su entorno, Arendt ingresó a la arena política y de esta forma, puso en evidencia que los desarrollos que, hasta el momento, se habían efectuado en la filosofía política no eran suficientes para pensar -ni mucho menos contrarrestar- los totalitarismos de su tiempo y las nuevas corrientes políticas que surgían.

Una vez terminado *Los orígenes del Totalitarismo*, Arendt comenzó a escribir *La Condición Humana* (1958). Con este trabajo, avanzó en su pensamiento sobre la insuficiencia de los conceptos filosóficos existentes, a fin de continuar con el abordaje respecto de los cambios políticos y esas nuevas formas de gobierno. Entre sus objetivos, tal y como lo enuncia en

diferentes lugares, está el conocer las causas que habían llevado a la humanidad a los horrores cometidos bajo el totalitarismo.

Sin embargo, con este ejercicio Arendt no perseguía formular unas rígidas estructuras políticas nuevas sino, más bien, descubrir qué fue lo que olvidó la humanidad que la condujo a estos horrores. Por eso Arendt se remitió a los griegos, no porque el régimen político griego le pareciera perfecto, sino porque su democracia parecía ser la más vívida e intensa que había tenido la humanidad. De esta forma se dio cuenta que la distorsión y el olvido comenzaron en la filosofía con Platón. Fue justamente por eso que Arendt inició sus investigaciones rastreando el olvido de la acción política y la consecuente priorización de la esfera económica en los asuntos políticos. Pero, para llegar a esta afirmación tuvo que escudriñar y ver lo escurridizo de lo que es la política y de lo que debería ser.

Estos análisis en las dos obras mencionadas abrieron el espectro de Arendt para pensar de una forma divergente nuestras instituciones políticas contemporáneas y en particular una forma de proceder institucionalizada, que es el perdón político.

En efecto, según la concepción generalizada, se podría decir que el perdón es libertad, resignación, acción, amor, reconciliación y otras definiciones que podría tener dependiendo de aquel que lo interprete. Sin embargo, la interpretación de Hannah Arendt respecto de este término es muy diferente a lo que tendemos a asociar con su significado. Y es justamente de esto de lo que nos ocuparemos en las siguientes líneas.

La presente monografía se dividirá entonces en cuatro partes. En una primera parte, presentaremos tres contextos importantes: el contexto histórico de la vida de Hannah Arendt -que nos ayudará a comprender la época y las razones por las cuales el problema a tratar aquí era de

relevancia en su momento-, un breve contexto del libro *La Condición Humana (1958)* que la misma Arendt nos proporciona en su preámbulo y unas breves palabras sobre el lugar de emergencia del perdón en la obra de Arendt. En una segunda parte haremos una introducción a los conceptos arendtianos más importantes que serán la base para entender más adelante el perdón en esta autora. En una tercera parte, analizaremos el perdón en la Torá y particularmente en el judaísmo, para, acto seguido, abordar el perdón directamente desde Arendt. En una cuarta parte, retomaremos el análisis de Arendt respecto de la Revolución Húngara como un lugar en el que podemos ver materializados los conceptos arendtianos que tratamos de enunciar en las secciones anteriores. Finalizaremos a modo de conclusión con un breve análisis del caso de la Independencia de Colombia a la luz de la teoría de Arendt.

1. Contextos

1.1. La vida de Hannah Arendt

Hannah Arendt nació el 14 de octubre de 1906 en Hanover, Alemania, en el seno de una familia judío-alemana. Cuando tenía siete años su padre murió de sífilis y poco tiempo después falleció su abuelo, con quien había podido generar una fuerte y cálida relación. Sin embargo, su madre siempre fue ejemplo de fortaleza para Hannah durante las adversidades, lo que la ayudaría a formar y fortalecer su carácter (Urabayen, 2011).

En el año de 1914 comenzó la I Guerra Mundial, un hecho que, en ese momento, no afectó directamente a Arendt y a su familia, que se encontraban viviendo en la entonces capital de Prusia Oriental, Königsberg. No obstante, este acontecimiento marcó la vida de Arendt y su futuro académico (Urabayen, 2011).

Según Prinz (2001) durante su adolescencia su madre decidió casarse con Martin Beerwald, lo que implicó para Arendt aceptar nuevas personas en su vida y en su hogar, tanto a su padrastro como a las hijas de este. Es posible que este acontecimiento haya inferido en las actitudes de adolescente incomprendida para su época. Sin embargo, esta forma de ser le ayudó a generar un alma libre, con deseos de aprender. Fue por esto que durante sus primeros estudios no se conformó con aprender griego, sino que persuadió a sus compañeros para traducir textos un poco más difíciles como los de Homero.

Su amor e inquietud por el conocimiento la llevaron a viajar a Marburgo donde conoció a Martin Heidegger (1889-1976), quien sería su maestro y quien inspiró a muchos jóvenes de la época con

su entusiasmo y su capacidad de sacar de las penumbras al pensamiento. De acuerdo con Gutiérrez de Cabiedes, 2009: “aquel maestro tenía el agua que demandaba el alma sedienta de su alumna: el pensamiento podía convertirse en una pasión, que más que dominar, ordena y gobierna todas las demás capacidades y facultades” (pp. 39-40).

Después de esto, viajó a Heidelberg donde, de acuerdo con Gutiérrez de Cabiedes (2009), conoció a Karl Jaspers (1883-1969) quien durante un tiempo sería su maestro y guía del conocimiento. En él logro ver la figura de un padre que le enseñaba y la motivaba, llenando así los vacíos que su padre biológico no había podido llenar, debido a su temprana muerte. Además con Jaspers sentía una conexión también cultural, como su ascendencia judía. Esto ayudaba a Arendt a identificarse con una cultura, más que con una relación estrecha de fe. En este contexto, Arendt completó su Ph.D. en la Universidad de Heidelberg en 1928, después de escribir su tesis doctoral sobre San Agustín bajo la dirección de Karl Jaspers.

Durante la juventud de Hannah Arendt se presentaban diferentes escenarios de reunión con amigos para discutir sobre temas de interés, como la música, la política o la literatura. Esto, en el contexto de la situación en la que se encontraba Alemania y la necesidad de compartir la opinión pública, especialmente para un pueblo, el judío, que ya comenzaba a sufrir el desprecio del pueblo europeo. Estos acontecimientos y vivencias llevaron a Arendt a querer comprender la situación del pueblo judío; es por esto que escribe obra: *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (Arendt, 1957), texto en el que buscó analizar las situaciones a las que se enfrentaban los judíos y en particular, las mujeres judías, durante la época de la Ilustración y el Romanticismo especialmente.

El 21 de marzo de 1933 ocurrió un evento que cambiaría la historia no solo de judíos, gitanos o comunistas, sino de todo un mundo, envuelto en una ideología fuera de control: el nazismo. Todo aquel que fuera en contra de la causa fue asesinado, sometido a trabajos forzados en campos de concentración, víctima de graves atrocidades. Quienes corrieron con algo suerte huyeron de su lugar natal, dejando todo atrás para comenzar una nueva vida lejos del monstruo del nazismo. Así debió hacer Arendt al exiliarse de manera forzada a Francia inicialmente y posteriormente a Estados Unidos. Esto cambió la vida de Arendt para siempre, pues ahora no es solo era espectadora de lo que venía sucediendo en Alemania sino que también se sentía parte la condición judía, es por esto que: “pasaba muchos ratos debatiendo sobre el estado de las cosas, buscando con otros judíos estigmatizados el modo de resolver su precaria situación” (Gutiérrez de Cabiedes, 2009, p. 76).

Durante su estadía en París, Arendt continuó cultivando su intelecto, compartiendo en los círculos de intelectuales del momento, donde podía compartir con personas que podían comprender la situación del momento. Y así fue como conoció a Heinrich Blücher (1899-1970) en 1936, con quien se casó. Y como ella siempre estuvo cerca de la causa judía, comenzó a buscar la manera de poder ayudar y así fue como se unió al periódico Aufbau, fundado por el German Jewish Club en 1934, para así promover la cultura judía y poder reconstruir su política.

Con la intención de poder reconstruir sus vidas, la de ella y la de su esposo, Hannah Arendt se mudó a New York, junto con su esposo. Allí querían volver a su vida normal y continuar con su búsqueda de conocimiento junto a cientos de judíos refugiados. Las experiencias de Arendt en tiempos de guerra pueden haber impulsado su primer trabajo importante, *Los orígenes del totalitarismo*, de 1951. En este libro ampliamente aclamado y del cual ya hicimos mención en la introducción, ella exploró los regímenes de Adolf Hitler y Joseph Stalin. Otra obra maestra

filosófica de la que también hablamos, le siguió en 1958, *La condición humana*. En este trabajo, Arendt se basó en la antigua cultura griega para definir y criticar el mundo moderno. Examinó los esfuerzos humanos de trabajo, labor y acción, centrándose en cómo estos esfuerzos se desarrollaron en cuatro aspectos de la vida: político, social, privado y público (Biography.com, 2014).

En 1967 Arendt se convirtió en profesora de filosofía en The New School for Social Research in New York. Además, siempre se mantuvo al tanto de los temas de actualidad, profundizando en la necesidad misma del pensamiento; y comenzó así a escribir *La Vida de la Mente* (Arendt, 1978), que quedó incompleta por su intempestiva muerte.

Arendt murió de una insuficiencia cardíaca el 4 de diciembre de 1975, en la ciudad de Nueva York. Fue reclinada en el campus del Bard College, en Annadale-on-Hudson, Nueva York, donde su esposo había enseñado filosofía durante muchos años (había muerto en 1970). Gran parte de la colección de libros y archivos de Arendt está ahora almacenada en esa institución, que continúa administrando el Centro Hannah Arendt de Política y Humanidades en su honor.

1.2 El contexto de la Condición Humana en palabras de Arendt: el prólogo

Lo primero que debemos anotar sobre el prólogo, es que en el primer pasaje del libro Arendt busca ubicar al lector en el contexto histórico de las reflexiones que desarrollará en su libro. Tal y como lo indica, era un contexto que no solo se limitaba a acontecimientos políticos, sino a cambios amplios en la ciencia y la tecnología que permitieron a la humanidad extender sus límites a través del lanzamiento de “un objeto fabricado por el hombre” (Arendt , 2009, p. 3). Estos cambios en la ciencia y la tecnología abrieron toda una reflexión sobre la vida del hombre en el planeta Tierra: el asunto de la naturaleza y el concebirnos como solamente una parte del enorme engranaje del universo.

Sin embargo, no fue solamente el asunto de la naturaleza humana o la no existencia de la misma lo que Arendt quería invitarnos a pensar, sino también el asunto político que se movía en todo este tipo de reflexiones y que está mediado sin duda por el discurso.

En efecto, Arendt efectúa una cierta deconstrucción de la categoría de humano, no únicamente desde un punto de vista que se podría llamar metafísico-antropológico, sino una cierta deconstrucción que la lleva a proponer una nueva forma de pensar el humano como un ser condicionado; por eso el título del libro *La Condición Humana*. Como Arendt lo expresó en sus propias palabras: “Lo que me propongo en los capítulos siguientes es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias (...) lo que me propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos (Arendt, 2009, p. 33.)

Así pues, si bien el propósito de Arendt es “pensar en lo que hacemos” desde una perspectiva tal en la que no apelemos a una naturaleza humana que nos impele a actuar de determinada forma, no debe entenderse como una cierta rehabilitación de la moderna dicotomía entre actuar y razonar, la cual es una herencia de los filósofos modernos. El propósito de ella es rastrear desde esa concepción de lo humano, cómo fue que sucedieron las atrocidades de los regímenes totalitarios de su época. En breve: pensar cómo fue que se llegó al nazismo (entre otros regímenes) desde una no-naturaleza humana.

1.3. Del perdón en *La Condición Humana*

Entre 1957 y 1958, año de la publicación de *La Condición Humana*, Europa estaba recuperándose de las consecuencias de la II Guerra Mundial y de la Guerra Fría. Sin embargo, al

igual que el resto del mundo, los europeos se encontraban en un ambiente de incertidumbre hacia el futuro. Comenzaban revoluciones, caían regímenes y dictaduras. El mundo estaba despertando, renaciendo y creciendo. En este momento de la historia el pensamiento y el discurso, como se habían conocido, comenzaban a desaparecer.

El contexto de la II Guerra Mundial, el hombre era un ser de trabajo que necesitaba suplir sus necesidades y dejar de pensar por un momento para encajar en el sistema. Un hombre urbanizado y falto de esperanzas; un hombre máquina porque, para ese entonces, todo se hacía a través de las máquinas. Era la tecnología la que comprobaba las teorías y los métodos, mientras que el discurso se iba perdiendo cada vez más entre la soledad y la inmediatez de las personas; hasta hacer del discurso y del pensamiento algo totalmente nulo e irrelevante en la vida del ser humano. En este contexto, de guerra e incertidumbre, se puede entender cómo hablar del perdón, de la forma en que se había abordado hasta el momento en la historia, no era suficiente para comenzar a cerrar las brechas abiertas. Entonces, ¿por qué no hablar de un perdón político en la esfera pública de tal manera que fuera posible continuar con el funcionamiento del Estado y de la sociedad? ¿Por qué no incluir el debate del perdón político que tiene como centro las acciones, en lugar de las emociones?

Si hacemos una exégesis de lo que es el perdón podremos encontrar varias interpretaciones en diferentes épocas y lugares del hemisferio (perdón cristiano, judío, budista), nos lleva a pensar que ha tenido un lugar importante en la historia del mundo y del desarrollo de los seres humanos. Sin embargo, la forma en la que emerge en la *Condición Humana*, se comprende como una ruptura respecto de este tipo de planteamientos. Porque en *La Condición Humana*, el perdón se ubica entre las necesidades propias de la condición (labor y trabajo) y la acción, es por esto que se debe hacer un recorrido por el contexto de *La Condición Humana* hasta llegar al perdón

político arendtiano. Arendt nos habla de un perdón que permitiera crecer en el ámbito social, por medio de acciones. Un resurgir para una humanidad estancada en guerras, magnicidios, tragedias y desolación. Un siglo lleno de cambios, trascendentales para la especie humana. Un siglo de progreso y barbarie de tragedias políticas y sociales. En un contexto así el perdón y la promesa fueron una herramienta importante para resurgir o en palabras de H. Arendt “renacer” (Arendt , 2009, p. 202.)

Sin embargo, al ser tan diferente a lo que comúnmente llamamos perdón, creemos que es de vital importancia comprender justamente qué es la acción política en términos arendtianos, toda vez que es desde ahí de donde surge el concepto de perdón. En el siguiente capítulo nos encargaremos de hacer claridad sobre las difíciles nociones arendtianas en torno a la política y a la acción como centro de esta. Lo haremos de una forma un tanto exegética toda vez que creemos que los conceptos arendtianos hay que comprenderlos en el entramado en el que ella los hace emerger y no como asuntos separados de dicho entramado, o en otros términos, de la forma.

2. Breves consideraciones sobre algunos conceptos arendianos

2.1. Vita Activa y la condición humana

Arendt reactivó una vieja categoría griega que es aquella de la *Vita Activa*. Con esta expresión ella se propuso designar tres actividades: labor, trabajo y acción, que, según ella reconoció, corresponden a cada una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado la vida el hombre en la tierra.

Según Arendt el nacimiento de la expresión *Vita Activa* se remonta al nacimiento del pensamiento político occidental; por eso, dice ella, esta expresión está cargada de tradición. Pero más allá de señalar esa carga, Arendt advierte que esta expresión emerge en un momento histórico determinado, que identifica con el juicio al que se vio sometido Sócrates, y que continuó utilizándose a lo largo del pensamiento político occidental. Después de esto, la mencionada expresión se popularizó con las traducciones que se hicieron de Aristóteles sobre el *bios politikos* y que rigieron durante toda la época medieval.

El problema que observa Arendt en el uso de esta expresión radicó en que después del juicio de Sócrates y por consiguiente durante el medioevo, el *bios politikos* se vinculó de manera explícita con el reino de los asuntos humanos y necesarios; con un activo compromiso con las cosas de este mundo. Así la acción -política- se vinculó a las necesidades de la vida y la contemplación pasó a ocupar el único lugar de las actividades netamente libres. Esta comprensión de la mencionada expresión, hizo que se borrara gran parte de la luminosidad que los griegos desplegaban en su uso. Esto tratará de mostrarse a continuación.

Según Arendt, la vida humana está condicionada al mundo de los humanos y a las cosas hechas por ellos, que testifican la presencia de otros seres humanos. Aún el mundo agreste, al que hemos sido arrojados, se configura y re configura una y otra vez por las huellas de los humanos que han transitado en él.

Ahora bien, según Arendt, los humanos compartimos con los animales ciertas formas de suplir las necesidades vitales. En ese sentido, en la completa soledad en el que nos encontramos fabricando o laborando, no somos más que animales laborans o *fabers*. Para Arendt las actividades humanas están condicionadas por el hecho de vivir unos con otros, esto es, vivir con otros humanos. Sin embargo, ella atribuye a los humanos una forma específica de actuar que no compartimos con los otros animales, esto es la acción: “ni una bestia ni un dios son capaces de ella” (Arendt , 2009, p. 51.)

Con todo, Arendt hace una distinción entre estar con otros humanos y, en ese sentido, estar en sociedad (que no es muy diferente a la compañía de los grupos de animales que suplen mejor sus necesidades estando en manada o grupos) y actuar. En efecto, nuestra autora afirma que aquella primera traducción tomista del *zoon politikon* aristotélico por el *homo socialis* tuvo más repercusiones que de lo que se podría haber esperado; más aún recogía un espíritu de la época en la que lo propiamente político empezaba a olvidarse.

Esta distinción es reconocida por Arendt como emergida del pensamiento griego antiguo, donde se distinguía entre la capacidad del hombre para organizarse políticamente de aquella de organizarse en torno al hogar y la familia. Para los griegos esta vida en la *polis* era como una segunda vida, lo que Arendt, retomando las ideas de Jaeger (Lobberich, Renania, 1888 - Boston, 1961), llama el *bios politikos* o vida política.

Aristóteles hizo una clasificación -que no fue tomada en cuenta en la época medieval. La distinción aristotélica de los tres modos de vida (*bioi*), que los hombres podían elegir con libertad e independencia de las necesidades de la vida, de la labor y del trabajo; las cosas que no son meramente útiles, que no son necesarias, son:

1. La vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso.
2. La vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce bellas hazañas.
3. La vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre, ni cambiarse por el consumo de ellas.

Con todo, Arendt reconoce que no es enteramente elaboración teórica de Aristóteles el afirmar que la fundación de la *polis* estaba precedida por un lado, la destrucción de otras formas de organizaciones que se basaban en el parentesco y por otro, la fundación de una organización basada en dos actividades consideradas meramente políticas, a saber, la acción y el discurso. Si bien es cierto que sólo la fundación de la *polis* (o en algunas traducciones españolas, la ciudad-estado) capacitó a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, esto es, a la acción y al discurso, la convicción de que estas dos facultades iban juntas y eran las más elevadas de todas, parece haber fundado a la *polis* misma, lo cual estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático (Arendt, 1998, p. 53.)

En esa medida para la organización propiamente política, que era la *polis*, la acción y el discurso se consideraban coexistentes e iguales, al margen de la violencia. Esta última sólo se puede entender como una experiencia pre-*polis*. De esta forma, no podía hacerse uso de la violencia para obligar a la participación dentro de la *polis*; en otras palabras, ser político, que era lo mismo que vivir en una *polis*, no podía ser considerado como un obligar a las personas a través de la

violencia, porque esto suponía tratarlas como aquellas existencias que estaban al margen de la *polis* (entre esas la familia). Solamente la persuasión y las palabras eran la forma de actuar políticamente.

Es justamente por este motivo que Arendt observó y enfatizó en el error de traducción de la expresión aristotélica *zoon logon* por animal racional, pues Aristóteles, al dar su definición de hombre, habla del *zoon politikon* y del *zoon logon* como unas formas bastante similares de existencia. Formas que son justamente las que ella quiere reactivar en su concepción de política y que explicaremos a continuación.

2.1.1. La acción (y el discurso)

La revelación de la gente a través del discurso y la acción.

Según Arendt, la pluralidad es la condición humana básica tanto de la acción como del discurso. Afirma también que tiene un carácter doble: de igualdad y de distinción; de igualdad en tanto que permite la mutua comprensión, y de diferencia en tanto que se configura como necesaria para el discurso y la acción, en la medida en que si no hubiera diferencia no se necesitan estos últimos dos: “Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (Arendt, 2009, p. 200.) Así, Arendt situó la acción y el discurso como formas eminentemente humanas que difieren de la labor y del trabajo; a través de la acción y el discurso, el humano puede expresar la distinción y distinguirse respecto de otros humanos y además, comunicar y hacer aparecer su yo.

Sin embargo, con este tipo de afirmaciones Arendt no formuló la preexistencia de una diferencia sustancial o antropológica; tampoco metafísica. La diferencia, que enunció Arendt al vincularla

con la acción y con el discurso al mismo tiempo que emerge el discurso y la acción, no es preexistente. Mediante la acción y el discurso, dice Arendt “Los hombres se diferencian en vez de ser puramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino que como hombres” (Arendt, 2009, p. 200.). De esta forma Arendt afirma que esta diferencia que emerge a través de la acción y del discurso, es lo que constituye una vida propiamente humana. En efecto, si bien los hombres pueden vivir sin laborar o sin trabajar, una vida sin acción está muerta para el mundo; ha dejado de ser humana¹.

Con las palabras y las acciones se efectúa un segundo nacimiento, es un nuevo comienzo; pero no es el comienzo de algo, no es el comienzo del mundo, es el comienzo de alguien y de un mundo que no es el mundo fruto de la labor, sino que es otro dentro de ese mundo. Es por esto que Arendt afirma que ese comienzo, ese nuevo inicio “no puede esperarse de otras cosas que haya ocurrido antes” (Arendt, 2009, p. 201.)

Sin embargo, este nuevo nacimiento o segundo nacimiento no emerge como un resultado de una cadena causal; emerge más bien como un milagro, como el resultado de algo infinitamente improbable. Es esto justamente la expresión de la condición humana de la natalidad, porque es un nuevo comienzo ya que la acción es algo singularmente nuevo que entra en el mundo y crea el mundo (esto será explicado más adelante).

Ahora bien, este nuevo nacimiento no puede separarse del discurso ya que, según Arendt, solamente es a través de él que la acción se provee de su carácter revelador del sujeto; revelador en tanto que responde a la pregunta por ¿quién soy yo? En efecto, solamente en la palabra hablada, el actor anuncia lo que hace, lo que ha hecho, y lo que intenta hacer. En otras palabras,

¹ Esta afirmación no debe interpretarse como una suerte de adherencia a una naturaleza humana. En las secciones siguientes esperamos que esto quede claro.

el acompañamiento del discurso es clave para que la acción se configure como aquella que hace emerger a un nuevo sujeto. A través del discurso, que no es meramente un medio de comunicación e información:

Los hombres muestran quiénes son, revelan su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia (Arendt, 2009, p. 203.)

En este punto vale la pena que hagamos una aclaración. A pesar de estas afirmaciones no habría por qué pensar que Arendt está afirmando la acción como una forma de autoconocimiento en términos puramente singulares. Por el contrario, aquel yo que emerge de la acción, o aquel nuevo sujeto que nace en la acción, y en el discurso, lo hace para los demás y no para el mismo; esto es, lo hace para esos otros con quienes actúa. En esa medida aparece ante los otros y no ante sí mismo. Es justamente por esto que para Arendt el discurso se articula o se vincula entrañablemente con la acción, porque esa revelación ante los otros se da a través del discurso.

De esta forma Arendt plantea la acción como algo enteramente diferente a aquello que bajo las categorías tradicionales de la filosofía hemos comprendido como acción. La acción para Arendt no es entonces un ejercicio de lo que se ha llamado la racionalidad práctica; no es poner unos medios a disposición de la gente para lograr determinados fines. La acción no tiene un fin *a priori* o dado con antelación. La acción emerge de estar unos con otros, por eso es la condición humana de la pluralidad, y emerge del estar con esos nuevos seres que surgen de la misma acción y que también se revelan a través del discurso.

Es justamente este carácter de revelación del discurso a través del cual la acción tiene su carácter

específico que no es la producción de un objeto, ni la realización de un fin. Por eso, el tipo de discurso que surge en-de la acción es radicalmente diferente a aquel que surge en cualquier otro tipo de actividad; aún en aquellas que hemos considerado tradicionalmente como políticas. En estas últimas (las que tradicionalmente hemos considerado políticas) el fin es establecido *a priori* y, en esa medida, el discurso funciona nada más que como otro medio más para alcanzar dicho fin “ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda” (Arendt, 2009, p. 204.) En breve el discurso en la acción es eminentemente revelador de un quién mientras que en cualquier otra actividad humana es “mera charla”, como dice Arendt.

Sin embargo, esa revelación no se debe entender como una actividad que se efectúa a partir de algo preexistente; es el discurso que emerge en la misma acción el que revela y crea a ese quien revelado. La acción y el discurso están unidos y se co-crean mutuamente.

La trama de las relaciones y las historias interpretadas

Para Arendt, el hecho de escuchar lo que dice una persona sobre su forma de ser, su carácter, hace que esté describiendo unas características que comparte con muchos otros seres humanos, separándose de su específica unicidad. Esta imposibilidad y frustración de llevar a este círculo, es similar a la dificultad filosófica de dar una definición del hombre o ser humano, ya que se queda en la mera descripción de cualidades que no son propias del ser humano, si no son características de la especie. Esto, a diferencia de las cosas que están en la naturaleza, que podemos describir porque las podemos nombrar.

Pues, tal como los antiguos oráculos hacían, más que nombrar a las personas solo podemos decir ciertas cosas que las caracterizan, no revelan ni ocultan solo dan signos manifiestos, dice Heráclito. Este es un factor que se da no solo en los asuntos políticos, sino en todos los asuntos

que se dan entre los seres humanos sin la directa intervención de las cosas. Pero para Arendt, esto no es más que la primera de las frustraciones con las que se puede encontrar la acción y por tanto la comunicación entre los hombres; más aún, en la medida que no surge de unas comparaciones como la labor o fabricación, lo que está en juego realmente es el carácter revelador sin el cual el discurso y la acción perderían toda apariencia humana.

Sin embargo, la acción y el discurso se dan particularmente entre los seres humanos, porque es a ellos a quienes se dirigen, aunque de allí surjan los específicos objetivos e intereses mundanos. En otras palabras, son cosas que surgen del *inter-est* de las personas en cuanto a algo, y que pueden relacionarlo, y la mayoría de cosas de la acción y el discurso dependen de este interés que puede cambiar según el grupo de personas y las cosas que les preocupen. Los hombres hablan los unos para los otros y necesitan de un interés en común para poder llegar a la acción, que se da en medio de, pero no por este motivo es menos importante o tiene menos credibilidad, aunque pueda llegar a ser intangible.

El hecho de negar la revelación individual del hombre en las representaciones del mundo, si es que esto pudiese suceder, sería ilógico tal como pasa en el materialismo histórico de Marx, ya que negar el hecho de que los seres humanos se presentan ante el mundo como únicos e individuales incluso para conseguir el objetivo más mundano, sería hacer una descripción de los seres humanos como algo que no son.

Arendt afirma que la esfera de los asuntos humanos está formada por la trama de las relaciones humanas, que se da donde viven los hombres juntos. Se conoce el quien por medio del discurso y se puede establecer un nuevo comienzo por medio de la acción. Solo quienes entran en un contacto directo con ciertas personas, pueden llegar a ver afectadas o entrelazadas en las historias de una manera vital: “Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo

humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida” (Arendt, 2009,p. 208.)

La fragilidad de los asuntos humanos

Según Arendt, la acción y el discurso no pueden emerger en aislamiento; es necesario estar unos con otros, esto es la presencia de otros seres humanos. Así pues, a diferencia de la fabricación, la acción y el discurso se dan en el entramado de relaciones entre seres humanos. No obstante, la única diferencia entre la acción, el discurso y la fabricación no radica en el *entre* en el que se dan sino también en los productos: la fabricación produce sillas, mesas, un mundo material compartido mientras que la acción y el discurso producen ese mundo dentro del otro mundo y eventualmente pueden tener algunos efectos en el entramado de relaciones como una institución.

Por esto mismo, el actor que se mueve en el *entre* nunca es simplemente un agente, sino que es al mismo tiempo un paciente; por eso, afirma Arendt, hacer y sufrir son dos caras de la misma moneda. Y es justamente por esto que para Arendt las consecuencias de una acción no son previsibles porque puede producir una reacción en cadena impredecible, causando nuevos procesos. En efecto, en “La acción que actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás” (Arendt, 2009,p. 213.)Es decir, la acción no se puede entender como un círculo cerrado, sino más bien como un espiral donde los afectados por una acción nunca van a ser los mismos que originan dicha acción o no necesariamente los únicos. Y es por esto que Arendt señala que el acto más pequeño puede bastar para modificar la constelación de las relaciones humanas.

Debido a esta imprevisibilidad de la acción Arendt señala las instituciones humanas, trátense de leyes o de instituciones como las concebimos tradicionalmente, se presuponen como el punto fijo que significa la invariabilidad en la esfera humana. En efecto, con la acción emerge lo impredecible y predecible, una cierta mutación del entramado de relaciones que siempre van a verse limitadas en cierta forma, pero no totalmente por las instituciones humanas, mismas instituciones que pueden verse modificadas por los efectos de la acción política pero no acabadas o derrumbadas por efecto de la acción.

Ahora bien, para Arendt esta imprevisibilidad de la acción humana lleva a que solamente a través de la narración de esa acción se pueda comprender su significado. Esto es, a través de la narración que se da con un tiempo de latencia, cierto distanciamiento de la acción misma, a través de la cual se puede interpretar que fue esa acción. Por eso Arendt afirma que la acción “sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador”. (Arendt, 2009, p. 215.) Es decir, los actores al verse que están imbuidos en la acción no pueden ver sus consecuencias y la significación de estas y de su acto solo empieza a emerger a través de la interpretación del narrador o del historiador. Así pues, es el narrador o el historiador “quien capta o hace la historia” (Arendt, 2009, p. 215).

3. El perdón

Como ya dijimos en el preámbulo, el perdón es un concepto muy importante que ha marcado la historia de la humanidad durante décadas; no obstante, ha sido también un concepto que se ha dejado de lado, por ser considerado un acto moral y personal. Sin embargo, Arendt logró identificar en el perdón una forma diferente de pensarlo. Como hemos enunciado (aún sin entrar en materia), ella habló de un perdón político fuera de la esfera moral, a pesar de que cuando lo menciona, ella hace alusión a la figura de Jesús de Nazaret y de la ruptura de él con la tradición judía en torno a la concepción del perdón. Por este motivo, creemos que es importante pensar cómo es el perdón en el judaísmo. Para esto, en lo que sigue, en una primera parte revisaremos grosso modo los parámetros sobre el perdón presentes en dicha religión. Esto permitirá comprender mejor la afirmación de Arendt de que en el judaísmo se juega perdón tradicional, atribuido particularmente a Dios, y el perdón político –que nacería con la figura de Jesús-, atribuido a los hombres en la esfera pública. En una segunda parte abordaremos propiamente el tema del perdón en Arendt.

3.1. El perdón en el judaísmo

La Torá es la fuente principal que se consultó para hacer este análisis, se tomaron algunos pasajes y se analizaron para responder por qué en el judaísmo no aparecen referencias al perdón terreno. Sólo Dios puede perdonar los actos erróneos, no hay más que resignarse a vivir una vida

infeliz, hasta llegar al reino de los cielos. Tal como se piensa moralmente y es correcto. Sin embargo, Arendt observó la posibilidad de hablar de un perdón político, terreno.

El Antiguo Testamento (Torá²)

La Torá es un libro sagrado del judaísmo, que ha sido estudiado durante siglos y que posee una gran riqueza cultural y religiosa. En hebreo significa instrucción- enseñanza. Está dividido en cinco libros, por ello también recibe el nombre de pentateuco: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Sobre la Torá, dice el rabino Tzvi Freeman: “es diferente de aquello que solemos llamar “sabiduría”. Nuestros Sabios incluso afirman que la Torá precede toda la existencia, que contiene el plano del cosmos, y que la existencia misma del cosmos depende de la Torá” (es.chabad.org).

Según David Van Biema (2002) la Torá parte de la idea de que Moisés es el ser humano que puso Dios en el mundo para guiar al pueblo. Y es por eso que en él está encarnado una parte de Dios. Por eso, Moisés podría ser considerado como el primer rabino, ya que funda la tradición de la ley del judaísmo.

El judaísmo, como se entiende actualmente, proviene desde Abraham a quien Dios le dio una promesa: ser el que descubriría a Dios. Posteriormente, Dios prometió a Jacob que se casaría con el pueblo de Israel. Ese acto es visto en el judaísmo como la ley que Dios entregó a Moisés, como el anillo de compromiso, porque en esta historia Israel es la esposa de Dios.

En el judaísmo se plantea la necesidad de creer en Dios para poder recibir perdón. Como lo indica el Antiguo Testamento: “todos los que crean en Él recibirán perdón de pecados por su

² Es el texto que contiene la ley y el patrimonio identitario del pueblo israelita; constituye la base y el fundamento del judaísmo. Para el judaísmo, la Torá es la Ley. Según la tradición común al judaísmo y al cristianismo, involucra la totalidad de la revelación y enseñanza divina otorgada al pueblo de Israel.

nombre” (Hechos 10:43).

Como se puede observar en Levítico 16:33, libro que hace parte de la Torá el perdón se entiende como una expiación³, como la idea de “levantar” o “llevar” ya sea una cosa material o espiritual. Mientras que con el Nuevo Testamento, en una perspectiva general, ya se habla de “soltar” o “liberar” el alma y por consiguiente el cuerpo.

Sin embargo, la expiación, de la que habla la Torá, no incluye las faltas que se hayan perpetrado entre un individuo y su prójimo, pues estas solo pueden ser expiadas si aquel que cometió la infracción pide disculpas y se puede reconciliar con su compañero. Así, en el judaísmo se invita a pedir perdón cuando se ha cometido un error, como una forma de rectificación del comportamiento:

El judaísmo nos enseña que una persona que ha cometido un acto contra otro debe ir a esa persona para pedir perdón, para rectificar su comportamiento, para hacer teshuvá⁴. Aunque no estamos obligados a perdonar al que hace el mal, se nos anima a hacerlo. Asher ben Yehiel nos dmonishes "cada noche antes de retirarse perdona a quien te ofendió⁵. (Spiegel, 2003, p. 02)

Además, dichas rectificaciones deberán orientar básicamente a la obtención de una conducta correcta y honorable, tanto frente a Dios, como frente a nuestros semejantes (Johnson, 2010.)

³ Tal y como se utiliza en las Escrituras, expiar consiste en padecer el castigo por los pecados, con lo cual se eliminan los efectos del pecado y el pecador arrepentido puede reconciliarse con Dios. Jesucristo fue la única persona capaz de llevar a cabo la Expiación por toda la humanidad. Gracias a Su Expiación, todas las personas resucitarán y quienes hayan obedecido Su Evangelio recibirán el don de la vida eterna con Dios.

⁴ Teshuvá es la práctica de volver a los orígenes del judaísmo. También posee el sentido de arrepentirse de los pecados propios de una forma profunda y sincera. Aquel que pasa por el proceso de teshuvá con éxito es llamado baal teshuvá.

⁵ En la versión en inglés: “*Judaism teaches us that a person who has committed an act against another must go to that person to ask forgiveness, to rectify their behavior, to do tshuvah. While we are not required to forgive the wrong doer, we are encouraged to do so. Asher ben Yehiel dmonishes us “each night before retiring, forgive whomever offended you” (Spiegel, 2003)*

La reconciliación con Dios y con el prójimo determinarán la suerte con la que las personas van a correr en el año venidero, es decir posterior a la fiesta Iom Kipur: “El día 10 de Tishrei⁶ celebramos Iom Kipur, el Día del Perdón. En este día sagrado, las personas se presentan ante el Creador del universo, orando y excusándose por las faltas cometidas durante el año, y este, en un acto de total misericordia, perdona a sus criaturas” (Johnson, 2010, p.125)

Tres palabras se utilizan en la literatura judía para significar el perdón: mehilah, selihah y kapparah⁷. Son términos que a grandes rasgos se refieren a lo mismo, pero que tienen significados diferentes y matizados. Sin embargo, para la materia de esta tesis, el término más útil es el de Kapparah, ya que es más familiar y se refiere a la esfera pública. Kapparah es la raíz del nombre de la fiesta Iom Kipur.

Ahora bien, el perdón desde la tradición judaica se da solo entre los judíos y no puede extenderse a otros pueblos, como lo demuestra el caso de los amalecitas⁸, con quienes el pueblo judío ha estado históricamente en guerra.

De acuerdo con lo anterior, ¿es realmente la religión judaica una fuente de perdón para cualquier persona, independientemente de sus creencias?, ¿es posible entender el perdón de manera más colectiva e incluso con aplicación laica? Para ello hay que ver más allá de la ley y las escrituras de la tradición judía, ya que las diferentes interpretaciones de dichas fuentes han conllevado a concebir el perdón como un aspecto sagrado, religioso sin aplicación en lo terrenal y secular.

Si bien la tradición judaica ofrece elementos valiosos y que pueden ser de gran utilidad alrededor del perdón y la posibilidad de perdonar, limitarse a dicha tradición puede derivar en la

⁶ Tishrei es el primer mes del año judío

⁷ A symbolic ceremony practiced by some Orthodox Jews on the eve of Yom Kippur in which typically a cock, hen, or coin is swung around the head and offered in atonement or as ransom for one's sins.

⁸ Los amalecitas eran parte de las diez tribus perdidas de Israel. Son descendientes de Amalec y considerados “enemigos acérrimos” de Dios e Israel (serjudio.com)

imposibilidad de comprender y trasladar el perdón a la esfera política y pública, que fueron tan importantes en el pensamiento Hannah Arendt, ya que, para el judaísmo es importante llamar a perdonar y hacerlo antes del Iom Kipur para estar libre de pecados en el año venidero. No obstante, no es un perdón oficial que se da en la esfera pública, ya que sólo Dios tiene la facultad de dar el perdón.

Arendt señala entonces, alejándose de esa tradición judía, que el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. Si bien este descubrimiento lo hace en un plano que podríamos llamar religioso y articulado en el lenguaje religioso, no es una razón para tomar menos en serio en un sentido estrictamente secular el perdón.

Pero "si vosotros en vuestro corazón perdonáis," Dios hará lo mismo". La razón de la insistencia en el deber de perdonar es claramente "porque no saben lo que hacen "y no se aplica a la extremidad del crimen y el mal querido, porque entonces no habría sido necesario enseñar: "Y si él ha pecado contra ti siete veces al día, y siete veces en un día vuelve a ti, diciendo: Me arrepiento; Tú le perdonarás. (Arendt, s.f. p. 2).

Arendt recuperó la idea de Jesús para mostrar la humanidad de este personaje y recordar que él aplicó el perdón, pero para los judíos este fue un perdón divino, más allá de lo humano, es por esto que sería contradictorio tomar conceptos del judaísmo para aplicarlos a la teoría de Arendt, en la medida que para las acciones se necesita un perdón humano, político y sin intervenciones divinas, que se dificultó aplicar dentro de las razones ideológicas del judaísmo.

Tal como lo dice el judaísmo, el perdón no puede darse en la humanidad ya que es una acción meramente espiritual y religiosa, sin tener la posibilidad de poder hablar de un perdón político. Por este motivo y la descripción que se ha hecho del perdón en el judaísmo, se puede entender

porque Hannah Arendt no hizo uso de esta tradición para sustentar su teoría sobre el perdón, ya que aunque llama a que se de en la tierra entre los ciudadanos, el único que lo puede conceder es Dios.

3.2. El perdón en Hannah Arendt

Antes que nada, debemos recordar que el objetivo que se ha planteado en el presente texto es saber cuál es la posición que tiene el perdón en la teoría política de Arendt y, particularmente, cómo se podría entender en la esfera pública y, por tanto, en la acción, el discurso y las necesidades del hombre. Para poder comprender esto, tenemos que tener en cuenta que en el pensamiento de Arendt se encuentran lo que hemos considerado al menos cinco características centrales del perdón.

Primero, en un apartado de *La condición humana* (1958, pp.238-2433), Arendt argumenta que los efectos impredecibles e irreversibles de las acciones humanas –de las que ya hemos hablado en la sección anterior- pueden corregirse a través la capacidad individual de perdonar. La alternativa del perdón, dice Arendt, es el castigo, sin embargo “(...) que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultados ser imperdonable” (Arendt, 2009,p. 260).

Si se han presentado circunstancias o consecuencias inesperadas de nuestros actos, que bien nos pudo afectar a nosotros mismos o a la comunidad en la que actuamos, mismas que no nos dejan continuar con nuestra vida, tal y como lo deseamos, se necesita de ese perdón. Mismo que se consideraría requisito para continuar con las acciones especialmente políticas y la generación de nuevas ideas.

Segundo. Arendt mostró que la capacidad de perdonar es humana cuando se da en la esfera

pública, a través de las acciones políticas. Como lo expresó la autora, Jesús de Nazaret fue quien practicó por primera vez ese tipo de perdón, haciendo referencia a la necesidad humana de perdonar y así demostró que no solo Dios perdona, sino también los hombres porque somos seres racionales, con voluntad y con capacidad de establecer relaciones. La libertad contenida en las enseñanzas del perdón de Jesús es la libertad de la venganza, que involucra tanto al hacedor como a quien sufre lo que ella llama el automatismo inexorable del proceso de acción.

Tercero, Arendt ligó el perdón con la memoria. Según la filósofa, los seres humanos estamos atados a nuestro pasado como base de nuestro presente y nuestro futuro⁹. De acuerdo con Arendt, el único instrumento capaz de lograr borrar los malos actos de las memorias de las personas es el perdonar. Perdonar es una condición que nos hacen comprender nuestra existencia en el mundo, la manera cómo podemos relacionarnos con nuestro pasado y nuestro futuro.

Cuarto. De acuerdo con la interpretación de Quintana (2010) para Arendt el perdón al igual que la acción es una reacción inesperada:

El perdón no sólo se caracteriza por la imprevisibilidad y por la espontaneidad de la acción, sino que tiene la misma capacidad reveladora: al perdonar ponemos de manifiesto quiénes somos, nuestra específica posición en el mundo y la manera en que nos relacionamos con los demás (Quintana, 2010, p. 443.)

Quinto. El perdón solo puede ser dado en la relación con otras personas, en la pluralidad; es un protocolo que se realiza al tener que relacionarse. De acuerdo con Arendt el perdón es una forma

⁹ Esta idea contrastó con el planteamiento de la memoria y el olvido de Nietzsche, quien en *La Segunda Intemperstiva* (2006) habló de la inestabilidad de la historia y de la carga de esta última sobre el ser humano: “No obstante tanto a lo que respecta a la felicidad pequeña como aquella que es mayor, su esencia es siempre la misma: el poder olvidar o, por expresarlo con mayor erudición, la capacidad de sentir de manera no histórica durante el plazo que abarca la felicidad. Quien no puede asentarse en el umbral del instante olvidando todo el pasado, quien no puede erguirse cual una diosa de la victoria en un solo punto, sin vértigo ni temor, nunca sabrá que es la felicidad y, peor aún, nunca hará nada por brindar felicidad a sus prójimos” (2006, p. 42).

de mostrarnos como actores, pero también de mostrar la incapacidad que tenemos de disponer de nosotros mismos y de nuestras acciones. Porque, al igual que en el discurso dependemos inevitablemente de otros -esos otros nos permiten reconocer cosas que ni nosotros mismos podríamos ver: “encerrados en nosotros mismos, nunca seríamos capaces de perdonarnos ninguna falla o trasgresión porque careceríamos de la experiencia de la persona por amor de la cual podemos perdonar” (Arendt,1998, p. 243)-, es indispensable entender que se necesita de la aceptación de los otros en la pluralidad para que ellos puedan ver nuestras acciones y así darnos a conocer realmente en un renacer político, a través del discurso como herramienta para lograrlo.

Perdonar, en otras palabras, es la única reacción que no se limita a re-accionar, sino actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionado por el acto que la provocó y permite la liberación de sus consecuencias tanto para el que perdona, como para a quien se perdona. El perdón nos abre las puertas a la posibilidad de corregir lo incorregible y nos libera de las acciones pasadas, mientras que la promesa¹⁰ nos da ilusión para continuar viviendo.

Como se ha podido ver el perdón es el correctivo de las acciones. Sin este, el hombre se quedaría viviendo en el pasado sin la posibilidad de pensar en un presente o un futuro. No por incapacidad, más bien por imposibilidad de comenzar de nuevo. Y es justamente por eso que la promesa surge, como una cierta medicina relacionada con el perdón, que permite volver a creer en los seres humanos, esta permite la seguridad y la confianza en las relaciones humanas.

A partir de lo que hemos dicho, podemos ver que la idea arendtiana de perdón es muy diferente a la idea tradicional. Idea que, se comprende emerge en el análisis de la acción política. Sólo desde estos aspectos se puede entender el perdón, desde una teórica política como la de Hannah

¹⁰ Para Arendt, el perdón y la promesa están estrechamente relacionados. Sin embargo, en esta tesis nos centramos en el perdón político por lo cual el desarrollo sobre la promesa no se profundiza en este trabajo.

Arendt. Por tanto, más que un manual para aprender a perdonar lo importante es vislumbrar las diferencias entre una categoría emocional y cultural del perdón y la categoría de perdón público-político.

Hannah Arendt anticipa la objeción de que el perdón es prácticamente inaudito en la política, auténtico o no, toda vez que quienes predicán esto piensan en que el perdón en la política es irreal debido a su asociación con el amor, una pasión que ella insiste firmemente no tiene lugar en la política auténtica (Villa.,2002, p. 143). En efecto, como mostramos, Arendt hace alusión a un tipo de perdón totalmente político, que se distancia del perdón espiritual. Esto nos da luces del porqué se habla de un perdón que se presenta particularmente en una esfera pública, en la que las relaciones y la pluralidad son la base, con esto Arendt no pretende afirmar que el perdón como tal, el espiritual no se pueda dar en el ámbito privado. Solo que comprendiendo la esfera pública y sus aspectos políticos comprendemos porque el perdón político es importante en el campo de la pluralidad y el espacio público.

Ahora bien, sabiendo que este tipo de razonamientos son difíciles de asir y de comprender sin una materialidad, en lo que sigue analizaremos un caso emblemático de acción política para, a partir de eso, entender mejor qué es el perdón en términos de Arendt.

4. Sobre la Revolución Húngara

Esta revolución que, tal como nos dice Arendt, duró doce días, iluminó “el vasto paisaje del totalitarismo de posguerra” (Arendt, 2007, p. 67). Ahora bien, lo primero que debemos remarcar respecto de las afirmaciones de Arendt sobre la Revolución Húngara es que la grandeza de ese acontecimiento no dependió de la victoria o la derrota de lo que se jugó en él, sino de la acción misma. De hecho, la lectura arendtiana sobre la Revolución Húngara difiere de la hecha por el partido comunista en ese entonces, toda vez que trivializan la revolución como una en la cual luchaban entre sí verdaderos y falsos comunistas. (Arendt, 2007, p. 95)

Esta luz inesperada se venía gestando doce años atrás en Hungría, tiempo en el que se fue acentuando la dictadura del partido único en cabeza ya no de comunistas si no de agentes de Moscú

(...) que rápidamente liquidó a los líderes y miembros de los partidos antes tolerados, hasta el último escalón en que los líderes de los partidos comunistas nacionales (...) fueron encausados no menos brutalmente bajo acusaciones falsas, humillados en procesos ficticios, torturados y asesinados (Arendt, 2007, p. 68).

Agentes que pululaban en los países satélite de la URSS y que repetían las mismas formas de sucesión del gobierno desde la muerte de Lenin, y que servían al aparato estatal comunista y a su estabilidad en los asentamientos.

Fue un evento inesperado, irrumpiendo todos aquellos procesos casi automáticos dentro de la

URSS y sus satélites¹¹; irrumpió lo que Arendt llama las repeticiones conscientes o inconscientes vividas en el totalitarismo. Fue algo totalmente inesperado que sorprendió al mundo soviético “quienes lo observaban desde el exterior con furiosa impotencia” (Arendt, 2007, p. 70).

Ese súbito enlazarse de un pueblo oprimido por mor de su libertad, y apenas por nada más, sin más que el caos desmoralizador de una derrota militar lo preceda, sin técnicas de *coup d'état*, sin un aparato bien ajustado de organizadores y conspiradores, sin la propaganda socavadora de un partido revolucionario (Arendt, 2007, p. 71).

Sin embargo, no fue solamente esa espontaneidad aquella característica resaltada por la filósofa; fue también el hecho de que careciera de líderes o de cabezas que la dirigieran. Es por eso que retomando, las palabras de un profesor húngaro en la comisión de Naciones Unidas: La carencia de líderes de la Revolución Húngara, es algo único en la historia: no estuvo organizada, no fue dirigida centralmente. El afán de libertad fue la fuerza motriz de todas y cada una de las acciones” (Arendt, 2007, p. 71). Para comprender mejor esa luminosidad, en lo que sigue reseñaremos las palabras de Arendt en torno a esta revolución.

Los acontecimientos de la Revolución Húngara y los sistemas de consejos

Arendt indica que fue justamente un acto discursivo lo que abrió las puertas para la revolución: el discurso de Krushev¹² ante el XX congreso, que se hizo público primero en occidente y luego en los países comunistas, a través del *New York Times*. De esta forma Arendt advierte que no fue una acción sino “palabras abiertas” (Arendt, 2007, p. 91) las que hicieron que el pueblo se levantara y alteraran el estado de cosas en el que se encontraba subsumida Hungría

¹¹ Arendt reconoce que hay una diferencia de mentalidad entre la Unión soviética y sus satélites. Los principales países satélite de la URSS fueron: Alemania Oriental, Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Polonia y Rumania. Pero también Corea del Norte y Cuba.

¹² En el *Informe Secreto al XX Congreso* del PCUS del 25 de febrero de 1956, pronunciado en Moscú por Krushev.

desde hace doce años. Todo sucedió a partir del discurso, no de una violencia específica, y por tanto no es reactiva. Emergió donde no se espera, en un momento de paz y calma relativas, aunque no por eso fuera un ambiente libre de indignación. El pueblo húngaro tanto jóvenes como viejos, según lo señala la filósofa alemana, “vivía entre mentiras” (Arendt, 2007, p. 95). Sin embargo, la petición por la verdad no era la demanda principal de la revolución. En otras palabras, el discurso no llevó a que los húngaros reclamaran solamente conocer la verdad sino que se centraba alrededor de tener libertad de pensamiento¹³, sin ser por eso la bandera de la revolución.

Además de lo anterior, Arendt señala que la rebelión acaecida en Hungría¹⁴ se inició con estudiantes e intelectuales universitarios, cuyo bienestar material estaba garantizado, así como el correcto adoctrinamiento ideológico. No fueron entonces los desamparados, señala Arendt, si no aquellos privilegiados que sin penurias materiales demandaban libertad y verdad. Académicos e intelectuales que, según la filósofa, históricamente habían mostrado docilidad frente a los regímenes totalitarios y temerosidad que llevaba a la completa sumisión.

Una manifestación estudiantil en que no se portaban armas y en lo esencial inocua, creció repentina y espontáneamente de unos miles de personas a una enorme multitud que hacia suya una de las demandas de los estudiantes: derribar la estatua de Stalin de una de las plazas públicas de Budapest. Al día siguiente algunos estudiantes acudieron al Edificio de la Radio a convencer a la emisora de que retransmitiera los dieciséis puntos de su

¹³ Control de las fábricas y el aumento de salarios, libertad de pensamiento y de voto. La disolución de la Autoridad de Defensa del Estado y el inicio de negociaciones sobre la retirada de las tropas soviéticas (M., s.f.).

¹⁴ Arendt hace una comparación entre la reacción producida en Hungría y aquella producida en Rusia después de la muerte de Stalin pues en el territorio ruso aun los intelectuales rebeldes “apuntan más al deseo de saber la verdad sobre los hechos, al derecho de saberla que a ningún tipo de derecho a la libertad” (Arendt, 2007, p. 93). Esto es, aun para los rusos intelectuales disidentes este deseo de verdad no reposaba en un impulso hacia la verdad *per se*, sino en que conociéndola minimizaban en cierta forma el poder detentado por el régimen.

manifiesto. Una gran multitud se congregó de inmediato como salida de ninguna parte y cuando la AVH¹⁵, la policía política que vigilaba el edificio trató de dispersar a la multitud con algunos disparos, la revolución estalló. Las masas atacaron a la policía y se hicieron con unas primeras armas. Los obreros, al tener noticia de la situación, abandonaron las fábricas y se sumaron a la multitud. El ejército llamado a defender al régimen y a ayudar a la policía armada, se puso del lado de la revolución y entregó armas a la población (Arendt, 2007, p. 96).



Imagen tomada de: *Hitoris em foco, 2012* (Câmara, 2012).

Fue así que, tal y como nos dice la pensadora judeo-alemana, en menos de veinticuatro horas aquello que había empezado como una manifestación estudiantil se había convertido en una revolución. Y fue justamente por eso que los dieciséis puntos de demandas en torno a las cuales había surgido la manifestación estudiantil, no desempeñaron ya ningún papel: aquel

¹⁵ Según La filósofa los miembros de la AVH que se mantuvieron fieles hasta el final “no formaban grupos ni clase. Los rangos más bajos habían sido reclutados entre delincuentes, agentes nazis y miembros del partido fascista Húngaro, mientras que las más altas, las componían agentes de Moscú” (Arendt, 2007, p. 97).

levantamiento revolucionar se movió en torno a unas demandas simples y casi obvias que “apenas precisaban formulación elaborada” (Arendt, 2007, p. 96): salidas las tropas rusas y convocatoria de elecciones libres para un nuevo gobierno. De esta manera, la cuestión en juego ya no era de la posibilidad de la libertad, sino la institucionalización de esta que ya había sido ejercida sin que previamente hubiera sido otorgada. En otras palabras, el asunto ya no era pedir libertad -porque ya habían actuado como si fueran libres-, sino que pedían que esa libertad fuera garantizada por una institución (normas, leyes). En ese sentido las demandas con las cuales habían empezado la revolución se fueron realizando conforme la revolución avanzaba, sin necesidad de un reconocimiento institucional de dichas demandas.



Imagen tomada de: *La Tribuna abierta* (Liz, 2016).

Además de esto, Arendt sostiene que todo lo acaecido se facilitó en la medida en que no hubo guerra civil pues, el ejército que debía reprimir la revolución, se desintegró y terminó apoyando a los revolucionarios. Desintegración, que no fue solamente del ejército sino de

cualquier estructura de poder, con cualquier característica o rasgo ideológico, ya que, tal y como sucedió con la primera manifestación de estudiantes, hubo en esos acontecimientos una ausencia de fanatismo por cualquier postura ideológica, lo cual convirtió a los acontecimientos como unos emergiendo en una atmósfera de fraternidad. En ese sentido las acciones no estaban llevadas o dirigidas desde un programa que siguiera los lineamientos de una doctrina específica, ni a una estructura jerárquica de gobierno particular. Tal y como dice Arendt, fue como si se hubiese borrado de la memoria del pueblo cualquier adoctrinamiento ideológico en virtud de una única demanda: la libertad.

Además de lo anterior, la filósofa resalta un hecho notable de los acontecimientos que se siguieron a esas manifestaciones: no se siguió el caos total, esto es, no hubo saqueos, no hubo asesinatos contra los oficiales de la AVH, en últimas no emergió “la ley del populacho” (Arendt, 2007, p.98). Y esto sucedió así porque aparecieron de inmediato Consejos revolucionarios¹⁶ y Consejos de trabajadores, como organizaciones a través de los cuales el pueblo disponía sus procederes como comunidad política sin un gobierno o un programa de partido.

Dichos consejos¹⁷ se hicieron cargo de dos labores: por un lado el orden político y por otro la esfera económica; mientras los consejos revolucionarios ejercían funciones políticas, por otra parte, los consejos de trabajadores organizaban la vida económica. Arendt se centra en el análisis de los consejos revolucionarios, cuyo actuar organizativo de la vida política, en

¹⁶ Según Arendt “estos consejos han sido la forma de organización que durante 100 años ha emergido cada vez que durante unos días o meses el pueblo dispone de sí mismo sin un gobierno impuesto desde arriba. Así, que los primeros consejos hicieron su aparición en la revolución de 1848” (Arendt, 2007, p. 98).

¹⁷ Consejos formados durante la Revolución Húngara que permitieron el desarrollo de esta en los días venideros.

últimas, era evitar el caos y que se propagara la delincuencia¹⁸.

Ahora bien, según Arendt, la emergencia de estos consejos no debe pensarse que tenía un objetivo de durabilidad en el tiempo, esto es, no se pensaban como formas de gobierno o de participación política definitiva, sino como una suerte de fuente entre el régimen y una nueva institucionalidad. En esa medida también los consejos revolucionarios tenían una demanda y era que además de las elecciones libres se restablecieron los antiguos partidos políticos que fueron suprimidos por el régimen soviético. De esta manera, el sistema de consejos se diferencia y se distancia del sistema de partidos no solo porque al emerger el sistema de consejos se buscaba restablecer el sistema de partidos sino de hecho por las condiciones de emergencia de cada uno: históricamente el sistema de partidos encuentra su origen en él paralelamente; por su parte, el sistema de consejos tiene su origen en las acciones y demandas del pueblo que emergen espontáneamente y no son ideados desde un corpus ideológico, ni preconcebido por alguna forma teórica (extrínseca a la acción) de organización del gobierno. Y es por esto mismo, señala Arendt, por la diferencia de la emergencia de cada uno de estos sistemas (de partidos o de consejos), que los consejos en cierta medida siempre fueron recibidos con hostilidad por parte de las democracias partidarias y los líderes tanto de derecha como de izquierda, con un programa de gobierno específico.

Pero no solamente difieren en cuanto a su emergencia, sino de hecho en su funcionamiento, toda vez que, por ejemplo, en los consejos las personas que lideran se eligen en la base y no es la maquinaria del partido que las selecciona verticalmente y sin participación alguna del electorado. En esa medida en los consejos, las elecciones se hacían entre iguales y no como

¹⁸ Arendt va a omitir el análisis de los consejos de trabajadores, que eran los encargados de la esfera económica, justo por la concepción que ella tiene de política. En efecto, aquello que sea de la administración de los recursos no pertenece a la esfera de lo político en términos arendtianos, aunque tradicionalmente se haya entendido lo político como una esfera agrandada de la administración del hogar.

una imposición desde una élite, pero tampoco desde unos sujetos considerados inferiores. Igualdad que no es natural sino política “pues no eran iguales por nacimiento; era la igualdad de quienes se han propuesto y comprometido en una empresa común” (Arendt, 2004, pp. 384-385).

Además de lo anterior, Arendt destaca la gran flexibilidad del sistema de consejos, pues afirma, que su emergencia no requiere condiciones especiales además de la reunión y del actuar en conjunto de manera no pasajera. Así, señala que en Hungría se dio la formación simultánea de diferentes tipos de consejos que se corresponden con diferentes grupos humanos de personas que coincidían o coexistían con anterioridad habitual. O en otras palabras que se encontraban de manera regular y se conocían previamente. De ahí que, por ejemplo, los consejos de vecinos emergieran de vivir juntos, los revolucionarios del combatir juntos, los de escritores y artistas de los cafés y los de estudiantes en las Universidades, los militares en el ejército, los de trabajadores en las fábricas, etc. De esta forma, los consejos surgían del azaroso hecho de estar juntos.

Otra de las características que señala Arendt respecto de las personas que conformaban los consejos era que bien podían ser comunistas o no, porque el criterio de pertenencia a algún partido no desempeñaba ningún rol en la elección; el único criterio era: “que ninguna de (esas personas) empleaban mal su poder o pensar solo en su posición personal” (Arendt, 2007, p. 103). Sin embargo, este criterio, anota Arendt, más que de moralidad era un criterio de cualificación, toda vez que a fin de que alguien quisiera ocuparse de los asuntos comunes en una posición de poder, no podría buscar su beneficio particular empleando la violencia para conseguir sus objetivos particulares. En otras palabras es un principio básico, un criterio de selección para aquellos que quieran ocuparse de los asuntos comunes, el que estén

desprovistos de cualquier interés particular, con el ejercicio del poder¹⁹.

Es importante aclarar que no todas las personas que hicieron la revolución participaban de los consejos, sino que aquellos que los integraban eran elegidos, es por esto que hubo elecciones que se guiaron por ese mismo criterio de cualificación: preocuparse nada más por el interés común y no por seguir uno particular. Sin embargo, estas elecciones (de aquellos que conformaban los consejos) no fueron las únicas, pues cada consejo con el objetivo de elegir entre sus filas representantes que conformaran el Consejo Nacional Supremo, votaban por elección directa. Dicho consejo supremo, que era el equivalente al Gobierno Nacional, surgió del partido revivido Nacional Agrario, del que no se sospechaba ideas extremistas. Los consejos de trabajadores que se habían ido organizando y expandiendo, por ende, operaban ya en muchas zonas, lo que permitió que los consejos que se encontraban en las provincias ya estuvieran coordinados y planeaban crear un Comité Nacional Revolucionario con el cual pudiesen sustituir a La Asamblea Nacional. En ese sentido los consejos, como señala Arendt (Arendt.2004), eran una cierta élite política que además era popular, pues surgía del pueblo. Así, el surgimiento de los consejos y no la restauración de los partidos es el claro ejemplo de un brote auténtico de democracia, de la libertad frente a la tiranía (Arendt, 2007, p. 104).

Sin embargo, la dicha experimentada en esa forma de gobierno de los consejos duró poco; un poco más de tres semanas cuando empezó el aplastamiento por parte del ejército ruso, lo que demuestra la buena organización con la que contaban los consejos. Por un lado, las consideraciones que hacia el pueblo de verdad y libertad fueron rechazadas, aunque el gobierno tomó en cuenta algunas concesiones y llegó a unos acuerdos; como en el caso de los

¹⁹ Resulta llamativo que, aunque Arendt no la trae a colación es que en el discurso de Lenin justamente se denunciaba el carácter egoísta y de poder de Stalin.

agricultores quienes no fueron obligados a volver a sus trabajos de explotación colectiva. Este ejemplo, resulta Arendt demuestra que al menos los agricultores recibieron algunos beneficios de aquellos levantamientos no sólo en el plano material sino también ideológico. Por otro lado, la represión más fuerte y violenta²⁰ fue dirigida a los Consejos Revolucionarios la instancia de acción y representación del pueblo como un todo.

4.1 La Revolución Húngara como acción (la violencia y la necesidad del perdón)

La acción en la Revolución Húngara

Ahora bien, debido a que Arendt no afirma literalmente por qué la Revolución Húngara es un caso de acción política, en las siguientes líneas se hará un breve análisis de lo que se puede llegar a comprender como acción en la mencionada revolución, siendo este el ejemplo más resaltado por Arendt de lo que puede ser una verdadera Revolución por medio de la acción.

En primer lugar la filósofa alemana, hace énfasis en la importancia del discurso que va de la mano de la acción; en la revolución húngara, el discurso fue una parte clave para poder desarrollarla, ya que los estudiantes universitarios comenzaron sus movilizaciones con la idea de leer sus manifiestos, que deseaban exigir al Gobierno Nacional, llevando este discurso hasta todos los rincones de Hungría, especialmente Budapest para levantar la voz y exigir las peticiones hechas.

En segundo lugar, tal y como describimos, la Revolución Húngara se trató de un verdadero acontecimiento que “su grandeza está asegurada por la tragedia que los hechos representaron (Arendt, 2007, p. 67)”. Es justamente el hecho de que esta revolución no entra en las

²⁰ Remitirse a p. 67 de (Karl Marx Y la Tradición del Pensamiento Político Occidental, 2007).

dinámicas de lo esperado, si no como lo señalamos emerge de una acción cuando menos se esperaba. Esta es una de las características que Arendt rescata de lo que es una acción política, algo que es enteramente nuevo, es un nuevo conocimiento.

En tercer lugar, recordemos que la acción se da en la esfera de la pluralidad y en el mundo de la mundanidad, en este lugar donde podemos mostrarnos frente a otras personas, donde las cosas y las acciones pueden ser vistas por todos- Y fue así cómo se desarrolló la acción en la Revolución Húngara , con los estudiantes deseando leer su manifiesto frente a la estatua de Stalin y espectadores que se acercaban a observar lo que sucedía, uniéndose a la causa y levantando su voz por el pueblo, personas que se mostraban en este instante como figuras públicas, que podían comenzar a tener ideas para hacer política. En este momento, compartían un mundo común que era de interés a todos, dejando en ese momento su esfera privada a un lado. Este era un mundo creado por los hombres, fuera del mundo natural que compartimos, aquí un mundo fabricado para la política.

Dentro de este espacio público también encontramos, leyes, instituciones, normas, huelgas que se comparten en este espacio, ya que la institucionalidad es una condición necesaria para que se dé la acción -pero no suficiente-. Porque estamos en la condición de las normas y las instituciones, por ende, las acciones se realizan dentro de esta esfera institucional, publica, pero no significa que se limitan a ellas, en ocasiones las acciones pueden sobrepasar a las instituciones cuando logran modificarlas o incluso erradicarlas.

Sin embargo, era precisamente estas instituciones lo que los húngaros pretendían transformar a través de la acción, aunque como Arendt afirma la acción no necesariamente nos lleva a un cambio mayor o a una transformación, es el simple hecho de actuar los unos con los otros, sin buscar un fin particular. Tal y como lo muestra la Revolución Húngara, quienes se reunieron

en consejos, salieron de las fábricas, cafés, Universidades, establecimientos, para sumarse a una revolución que aún no tenía un desenlace marcado.

Aquí la Revolución Húngara hizo surgir un mundo, en medio del mundo natural, aquí en medio de una mundanidad que puede unir o separar hombres. No obstante, como afirma Arendt la Revolución Húngara, al lograr aglomerar tantas personas en la plaza de Budapest y posteriormente en sus calles, en todos los rincones de la ciudad y particularmente frente a la emisora, lograron el cometido de actuar. Y es allí donde los humanos dejan de existir solamente como cosas vivas o inanimadas y aparecen frente a los otros como actores (Arendt, 2009, p. 221).

Arendt, dice que la acción debe darse entre iguales, por tanto, también el entretejido que creamos los unos con los otros y que nos lleva a tener una igualdad diferente a la natural. Aquí es una igualdad política, es por esto que tanto los intelectuales como los obreros durante la Revolución Húngara cuando estaban representando a sus consejos eran considerados como iguales, tal y como dice Arendt entre aquellos que comienzan una empresa en común o están luchando por un objetivo particular, que no corresponden a la esfera privada, sino que se comienzan a construir en la esfera pública.

Es así como se conformaron los consejos, que llevaron a pasar esta Revolución a la historia, con una organización particular, que no se esperaba, que surgió sin ningún objetivo o ideología, pero que llevó a luchar juntos a miles de húngaros, por la libertad de su país. Logrando algunos beneficios en un futuro. Los consejos son la evidencia de la acción en la Revolución Húngara y en Arendt, creados por la pluralidad, en la esfera pública, construida por el hombre, como un nuevo nacimiento una nueva oportunidad para llevar las banderas de su país a los ojos del mundo, sin pensar en las consecuencias, solo actuando sobre la marcha.

Por otro lado, la condición humana de la natalidad va estrechamente relacionada con la acción, Arendt, explica que la acción en la esfera pública, en la pluralidad, es un nuevo nacimiento, un nuevo comienzo, es esta condición de natalidad la que nos permite poder comenzar algo totalmente nuevo, tal y como dice la filósofa, dentro del ejemplo de Hungría, fue surgiendo una revolución en menos de una semana, a través del discurso, la pluralidad y la igualdad política, que no tardaría en convertirse en una toma de armas por parte del pueblo para defender sus ideales, y aquí, es como se puede percibir la verdadera acción para Arendt.

Lo que marca es lo que ha aparecido ante mí, un entrelazado de relaciones, no unas relaciones duraderas o eternas, sino relaciones que nos llevan a hacer algo en común entre diferentes pero iguales entre obreros e intelectuales, cuando se reunían las cabezas de los consejos todos eran iguales, no en un término natural, pero si en uno político, además esta condición de relaciones y tejidos es propio de la pluralidad misma de la acción, que viene a ser la actividad política por excelencia y que se ve reflejada no en la figura del Estado o de los partidos políticos sino en el surgimiento de los consejos, un entrelazado de relaciones y discurso que llevaría después a la revolución y al fin de la misma.

4.2.1 La violencia y la acción de la revolución húngara (y su aplastamiento)

Ya en primera parte de este capítulo habíamos señalado que la revolución Húngara si bien emergió del discurso, tuvo unos momentos que podemos llamar violentos; en efecto, el derribo de la estatua de Stalin, las armas tomadas por parte del pueblo hicieron que, como dice Arendt, en menos de veinticuatro horas se convirtiera la revolución en un levantamiento armado. En este punto emerge la pregunta respecto de la relación entre violencia y la acción política.

Según Arendt la violencia es por naturaleza un instrumento (Arendt, 2005, p. 107) toda vez que está siempre funciona para alcanzar un objetivo. En esa medida Arendt enfatiza en diferentes lugares que la acción no es una acción violenta, sino que justamente surge de una articulación discursiva. En esa dirección Etienne Tassin (2002) afirma que la acción no puede considerarse como un conflicto guerrero, en la cual unos defienden una posición frente a otros que defienden otra, lo cual deriva en violencia. Más aún Tassin haciendo la distinción entre violencia destructiva y la violencia simbólica, afirma que en los diferentes textos sobre filosofía política, Arendt siempre ha estado reticente a pensar la violencia como una característica de la acción política.

Sin embargo, la posición de Arendt respecto de la violencia, no puede ser considerada absoluta en los términos que acabamos de mencionar. En efecto, tal y como señala Arendt en *Sobre la Violencia*, el uso de la violencia puede ser entendida como algo racional en la medida en que persiga fines a corto plazo. En ese sentido, la violencia podría considerarse más bien como un instrumento para dramatizar agravios y ubicarlos en un escenario de atención a pública. En otras palabras, la violencia puede verse vinculada con la acción política en la medida que esta le sirva como instrumento y no como fin, para que pueda hacer aparecer en la esfera pública alguna demanda o agravio que ha de emerger con la acción; algo que esté en el *in-terest* de los que se agrupan azarosamente. En breve, la violencia puede servir para crear un espacio fenomenológico en el cual emerja alguna demanda.

Con todo, no se debe pensar que para Arendt la violencia sea un instrumento que ha de acompañar siempre a la acción; lo que la pensadora nos invita a movilizar es aquella categoría a través de la cual se lee la política, como un asunto que se dirime a través del diálogo racional e ilustrado. La presencia de la violencia no es necesaria para la acción, pero sí puede

servirle a ella cuando en el escenario político no hay otra forma de hacer ejercer la demanda de los actores; o aquel interés que surge del estar unos con otros. Es por esto, que Arendt se aleja de aquellas concepciones de la política del corte habermasiano en la que se comprende el acto político como un acto eminentemente dialógico.

A pesar, de esta “defensa de la violencia por parte de Arendt” sus reticencias hacia el uso de esta se mantienen. Ella sostiene que al ser una forma de alcanzar un fin a corto plazo, muchas veces convierten la acción política en un reformismo que puede caer en el absurdo si es que esas demandas a corto plazo lo son. De hecho, la reticencia mayor de nuestra pensadora respecto de la violencia, es que esta ya no sea más un mero instrumento sino que supere al fin que perseguía de tal forma que el resultado será la introducción de la violencia en todo el cuerpo político.

Entonces, quizás, lo que la reticencias de la pensadora judío-alemana podría resumirse en que la vinculación de la violencia con la acción, hacen que la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la acción cobre otro sentido y otras dimensiones al estar acompañadas de la violencia. En otras palabras, podríamos pensar, que para Arendt su reticencia de vincular la acción con la violencia obedece a que aquellas consecuencias inesperadas de la acción pueden ser absolutamente fatales para la vida del mundo compartido cuando esta se acompaña de la violencia.

Este fue el caso de la Revolución Húngara, que si bien emergió de la articulación discursiva, al poco tiempo fue acompañada por un levantamiento violento que trajo fatales consecuencias para quienes iniciaron dicho levantamiento. En efecto, los hechos que siguieron a aquella gloria de la acción gestada por el pueblo húngaro fueron desoladoramente aplastantes, ejecuciones públicas, ahorcamientos, prohibiciones, restricciones aún más fuertes a las

libertades. En términos generales un aplastamiento de toda la revolución.

Si bien Arendt no describe aquí aquel nefasto desenlace, sabemos por Lluís Bassets escribe un artículo para *El País*, en la conmemoración de los 50 años de la Revolución antisoviética, que se dio en Hungría en el año 1956. Bassets, describe con “pelos y señales”, cómo se vivió el aplastamiento de la Revolución Húngara. Todos estaban preparados para aplastar la revolución, más de diez divisiones con por lo menos, 5000 hombres, se estaban desplegando en por todos y cada uno de los rincones de Budapest, más una buena cantidad de apoyo aéreo, cerrando también las fronteras con occidente, bloqueando por completo la entrada y salida de Hungría el 04 de noviembre. “El embajador de Moscú en Hungría era Yuri Andropov” (Bassets, 2016) quien sería una pieza clave para esta operación militar, que terminó protagonizada por los jóvenes, estudiantes y obreros húngaros. Todos dispuestos a morir si era necesario por la libertad e independencia de su país.

El primer intento de parar la revuelta se hizo el 25 de octubre, con unos 20.000 soldados, preparados para lo que había sido una Segunda Guerra mundial, pero no para enfrentar a una guerrilla urbana improvisada, con algunas armas, barridas o cócteles molotov. Que obligaron al ejército más grande del mundo a replegarse y entrar en diálogos con el gobierno pluralista y democrático que está encabezado por Imre Nagy (Bassets, 2016).

Pero no estaba preparado el gobierno, ni la comunidad internacional, occidente o incluso la URSS. “El único preparado, muy bien preparado, para enfrentar situaciones tan difíciles era el embajador Andropov, que consiguió adormecer y engañar al nuevo y legítimo Gobierno, tender una trampa y detener a la cúpula militar húngara y preparar la invasión con modos de fariseo y de tahúr (...) El aplastamiento de la Revolución de 1956 llevó al exilio a casi 200.000 personas. Fueron a parar a las cárceles unas 22.000, de las que 330 fueron ejecutadas, entre

ellas el primer ministro Imre Nagy”. Pues como bien dice, Rossana Rosanda “Los camaradas se sentían engañados, tratados como gatitos ciegos”. La fe en el comunismo se quebró de forma irreparable (Bassets, 2016).

Fue justamente ese escenario el que hizo que la misma Arendt expresara unas conmovedoras palabras en torno a lo acontecido:

Cuando escribo estas líneas ha pasado más de un año desde que las llamas de la Revolución húngara iluminarán durante doce largos días el vasto paisaje del totalitarismo de posguerra. Fue éste un verdadero acontecimiento, cuya envergadura no dependerá de la victoria o la derrota; su grandeza está asegurada por la tragedia que los hechos representaron. Pues ¿quién puede olvidar el gesto político postrero de la Revolución: la procesión silenciosa de las mujeres enlutadas, que en público lloraban a sus muertos por las calles de la Budapest ocupada por los rusos? Y ¿quién podrá dudar del vigor del recuerdo cuando, un año después de la Revolución, el pueblo derrotado y aterrorizado conservaba aún valor suficiente para conmemorar, en público una vez más, la muerte de su libertad, abandonando de forma espontánea y unánime todos los lugares de entretenimiento público: teatros, cines, cafés y restaurantes?(Arendt,2014, p. 67).

Sin embargo, Arendt da un pequeño matiz respecto a la emergencia de esta revolución; lo primero que señala ella es que la bolchevización de los países satélites que bien pudo ser superficial no se había dado sino hasta 1949 y se interrumpió en 1953 con la muerte de Stalin y el consecuente deshielo.

4.3 La necesidad del perdón político

¿Qué nos permite pensar Arendt sobre el perdón y aquella revolución emergida del

pueblo húngaro? ¿Más aún que nos permite pensar Arendt respecto de la misma acción política? Tal y como dijimos en líneas anteriores, el éxito o fracaso de la acción política, entendida en términos arendtianos, no depende de si a través de ella se logra o no modificar las instituciones o institucionalizar aquellas peticiones que desde la misma acción han emergido. En esa medida podemos entender que la brillantez de la Revolución Húngara no dependió en ninguna medida de sus resultados, toda vez que lo que trajo fue sufrimiento, disolución y restricciones de las libertades. La brillantez de esa Revolución dependió únicamente de lo que se efectuó en ella misma, trascendiendo el razonamiento instrumental de medios y fines.

Sin embargo, a pesar de que las consecuencias de la acción política no sean las que avalan la acción como tal, no se las puede olvidar. En otras palabras, a pesar de que no es la derrota de la Revolución Húngara lo que proporciona elementos para leer lo político en ella, es precisamente dicha derrota lo que hace parte de la acción y en esa medida es que surge la necesidad del perdón político.

En efecto, el perdón político emerge como necesario en tanto que en el caso de la Revolución Húngara los resultados, es decir, su aplastamiento nefasto y violento, no se esperaban del todo. En otras palabras, si bien la acción emergió aun desde la posibilidad de que fuera aplastada violentamente, nunca hubo esa certeza sino hasta cuando sucedió. En esa medida, como dice Arendt, con la acción emerge todo un universo de posibilidades que no pueden ser previstas de antemano esto es, que la acción no necesariamente tenga el fin esperado, si no por el contrario.

En ese escenario, el perdón en la esfera pública permite dejar de lado las consecuencias de la acción para continuar con un nuevo nacimiento de las ideas que llevarán a próximas acciones. El perdón como un nuevo renacer en la esfera política, como herramienta para continuar con las acciones y todas las posibilidades políticas que esta nos puede brindar, aun entendiendo que

podrá tener un fin inesperado, más allá del discurso, en la pluralidad de las relaciones humanas incluso con personas con quienes no se ha compartido, ni se compartirá más que para ese momento; el perdón político como esperanza de la política.

Conclusiones

Al observar el ejemplo que toma Hannah Arendt, sobre la Revolución Húngara y con la intención de ubicar esta investigación en el contexto colombiano para concluir, decidimos tomar un aspecto de la Independencia de Colombia como ejemplo cercano en el que se pueden observar algunas características de lo que la filósofa describe como propias de una acción que más adelante podrían requerir del perdón, y que a final de cuentas es la conclusión de toda la investigación.

Algunas versiones de la historia plantean que la independencia del Reino de La Nueva Granada se dio por una disputa en la que se deseaba tomar prestado un artefacto que se ha denominado “el florero de Llorente”, que algunos criollos pidieron prestado para decorar la mesa de Antonio Villavicencio. Esto desató una guerra civil, nombrada como la rebelión de los comuneros cuando el señor Llorente argumentó que no deseaba prestar su florero ya que estaba viejo y dañado: “La inminente negativa permitió la intervención de Francisco José de Caldas y Antonio Morales, que inmediatamente alertaron al pueblo de la afrenta del “chapelón” (como eran llamados los españoles) al pueblo americano” (Colombia.co). En otras palabras, este evento fue la “gota que derramo el vaso” ya que esta tensión se venía dando meses atrás, cuando los criollos habían mandado varias peticiones a los españoles para hacer sentir la necesidad de igualdad, como lo fue el memorial de agravios escrito por Camilo Torres en el año de 1809.

En este memorial Camilo Torres deseaba comunicar a los reyes de España la necesidad de igualdad de derechos que tenían los criollos con los españoles, ya que ellos tenían la misma descendencia, pero vivían en la colonia, tenían condiciones diferentes y la mayoría la segunda generación era de madres indígenas, mestizas o negras:

América y España, son dos partes integrantes y constituyentes de la monarquía española, y bajo de este principio, y el de sus mutuos y comunes intereses, jamás podrá haber un amor sincero y fraterno, sino sobre la reciprocidad e igualdad de derechos. Cualquiera que piense de otro modo, no ama a su patria, ni desea íntima y sinceramente su bien. Por lo mismo, excluir a las Américas de esta representación, sería, a más de hacerles la más alta injusticia, engendrar sus desconfianzas y sus celos, y enajenar para siempre sus ánimos de esta unión (Torres, 1809).

No obstante, como se puede observar, la intención de los criollos en un inicio no era independizarse de España, ya que a pesar de sus condiciones en la Nueva Granada, tenían muchos privilegios. Solo deseaban que fueran considerados como iguales a los españoles, pero esto era algo que el Virreinato no iba a permitir ya que se les consideraba de alguna manera inferiores. Sin embargo, los criollos acataban las órdenes de los reyes de España a través del virreinato al pie de la letra. Pero al ver la negativa de los españoles a considerarlos como iguales, empezaron a crear cierto resentimiento y fue el inicio de una unión que luego llevaría a la independencia del Reino de la Nueva Granada.

Inicialmente muchos de los criollos amaban a la corona y estaban de acuerdo con las condiciones que estos imponían y además se sentían orgullosos del trabajo que hacían en la colonia “Las Américas, señor, no están compuestas de extranjeros a la nación española. Somos hijos, somos descendientes de los que han derramado su sangre por adquirir estos nuevos dominios a la corona de España” (Torres, 1809). Pero todo esto llevó a que los criollos y los americanos tuviesen un objetivo en común hacer valer sus derechos a la corona, por lo que se dio la Rebelión de los comuneros, donde los criollos se rebelaron contra la corona, haciéndoles sentir su insatisfacción. Con el inicio de la Rebelión se convocó a cabildo abierto: “Mientras tanto los

principales conjurados se dispersaron por la plaza gritando: Están insultando a los americanos! Queremos Junta! Viva el Cabildo! Abajo el mal gobierno! Mueran los bonapartistas! La ira se toma el sentir del pueblo” (Colombia.com).

Así, los americanos y los criollos se unieron a través del discurso con un solo objetivo: hacer valer sus derechos y reclamar sus peticiones, en la pluralidad, creando nuevas acciones que los llevarían a lograr un objetivo totalmente distinto al que tenían inicialmente –ser iguales a los españoles- lograr la firma del “acta de independencia de Santafé”.

La acción está presente en La Independencia de Colombia, como la describe Arendt, sin un objetivo en particular, por medio del discurso, en la pluralidad de la esfera pública y sin saber las consecuencias a largo plazo que tendrían las acciones de ese momento. Una lucha por la igualdad de derechos los llevó a ser una colonia libre de los yugos de la corona. Llevándolos a ser libres, pero a comenzar de nuevo solos, a crear sus propias juntas de gobierno y a organizar una democracia, que nos lleva hasta la actualidad.

Todo este proceso lleno de batallas, reformas, constituciones y procesos sin los cuales criollos y americanos no hubiesen perdonado los actos de las consecuencias en la independencia y los que vinieron posteriormente, hoy en día no tendríamos libertades, ni igualdad, ni lo que llamamos democracia, o podríamos vivir de una forma distinta. Porque en esto se ejemplifica el perdón, en la aceptación del pasado y en observar el presente y el futuro con decisión, sin pensar en las consecuencias (la imprevisibilidad del perdón en Arendt); la independencia nos muestra, como unos ideales en común, pueden llevar a la separación de un reino con mucho poder.

A lo largo del trabajo, se fue descubriendo que para entender el perdón que plantea Hannah Arendt y que es político, hay que pasar por diversos términos y poder comprenderlos para llegar

al perdón. Ahora que se ha hecho el recorrido por este camino; se puede entender lo que es el perdón político en Arendt, una salida y un nuevo comienzo en la esfera pública, tal y como se ejemplifica en la Revolución Húngara. Acciones que se dan a través del discurso y en la pluralidad, pero que no se quedan solo en las palabras, sino que se transforman en acciones, que quizá necesiten el uso de la fuerza, para poderse lograr, pero no objetivos concretos sino los que se van abriendo paso en medio de la pluralidad y el entretreído de las personas que están actuando juntas, sin nada más en común que la necesidad del momento.

Como vimos, el judaísmo ofrece unas bases históricas importantes, el diálogo y la pluralidad están incluidos, pero solo superficialmente, ya que todo termina en la necesidad de un perdón que solo Dios puede otorgar, lo que impide que puede haber un perdón político, terrenal, mundano, entre humanos. Así Arendt muestra que la necesidad de perdón político va más allá de la moralidad y de las instituciones, pero abarcando solo la esfera pública. El perdón en Arendt es público como el kapparrah para los judíos, pero que no está relacionado con la concepción que Arendt hizo del mismo término. Por el contrario, la autora hizo un análisis alejado de la tradición incluyendo nuevas características a la acción de perdonar; esto permite que el concepto se entienda en su contexto y que el ser humano se apropie de él ya que está en su condición humana. Además, este alejamiento de Arendt con la tradición muestra cómo la teoría política y las relaciones sociales pueden trascender hasta los aspectos puramente espirituales. La apropiación de estas características innatas del hombre son lo que lo llevarán finalmente a la acción y se podrá comprender en plenitud en la esfera pública, en el mundo político, ahí el hombre hará uso real de su libertad.

En últimas el perdón político, es dejar en el pasado las acciones que otros han realizado y que no han salido del todo bien, porque las consecuencias fueron más adversas de lo que realmente se

esperaba y los objetivos que se formaron no se lograron. No obstante, si cada vez que se está en desacuerdo políticamente con algo y no se actúa por las consecuencias pasadas, sería imposible ejercer en la esfera pública y en la pluralidad, por pensar en que podría pasar lo mismo que en el pasado. Al ser una nueva acción se puede esperar de esta lo inesperado y eso es precisamente la acción política y a lo que nos lleva el perdón, a actuar nuevamente sin miedo a caer en las mismas situaciones del pasado.

Bibliografía

- Arendt, H. (2005). *Sobre La Violencia*. Barcelona, España: Alianza.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. San Diego, New York, Harcourt Brace Jovanovich, part I.
- Arendt, H. (1995). *De la historia de la acción*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx Y la Tradición del Pensamiento Político Occidental*. Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- Arendt, H. (2009). *La Condición Humana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Arendt, H. (2004). *Sobre la Revolución*. Madrid, España: Alianza.
- Arendt, H (s.f) *On forgiveness*. Recuperado de:
https://cenlib.tau.ac.il/sites/cenlib.tau.ac.il/files/media_server/Wiener/forgiveness_arendt.pdf
- Nietzsche, F. (2006). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Buenos Aires, Argentina. Libros del Zorgal.
- Quintana, L. (2010). Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento. *Etica & Politica* XII, 2,, 430–448. Recuperado de: http://www2.units.it/etica/2010_2/QUINTANA.pdf
- Villa, D. (2002). *Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Inglaterra: Companions Press.
- Prinz, A. (2001). *La filosofía como profesión o el amor al mundo: la vida de Hannah Arendt*. Barcelona, España: Editorial Herder.

Torres, C. (1809). *Memorial de agravios*. Bogotá, Colombia: Museo del 20 de Julio.

Gomes, M. R. (2012). *Acción, Pensamiento y Juicio en Hannah Arendt*. Recuperado de:
<http://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-miguel-accion-pensamiento-y-juicio-en-hannah-arendt.pdf>

Madrid, M. (2008). *Sobre El Concepto De Perdón En El Pensamiento De Hannah Arendt*. Praxis Filosófica. Obtenido de:
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882008000100008

Johnson, P. (2010). *La Historia de los Judíos*. Sello Zeta Bolsillo. Obtenido de:
<https://elmundobiblicodigital.files.wordpress.com/2014/05/johnson-paul-la-historia-de-los-judios.pdf>

Dratch, R. M. (2002). Jewish Insights into Repentance and Forgiveness. *The Haworth Press, Inc.*
All rights reserved., 7-24.

Spiegel., M. C. (2003). Forgiveness and the Jewish High Holy Days. *Journal of Religion and Abuse*, 1-3.

Bassets, L. (2 de septiembre de 2016). Del Alfiler al Elefante. Obtenido de
http://internacional.elpais.com/internacional/2016/09/02/del_alfiler_al_elefante/1472813914_147281.html

Biography.Eeditors (2 de abril de 2014). Hannah Arendt. Recuperado el 13 de Junio de 2017, de
A&E Television Networks April 2, 2014. Obtenido de:
<https://www.biography.com/people/Hannah-Arendt-9187898>

Colombia Aprende, I. R. (s.f.). El Grito de La Independencia. Obtenido de

<http://www.colombiaaprende.edu.co/html/home/1592/article-83837.html>

Câmara, E. (Octubre de 2012). *Hoje na História*. Obtenido de http://elisonaldohistoria.blogspot.com.co/2012_10_01_archive.html

Liz, A. (26 de octubre de 2016). *La Revolución húngara de 1956*. Obtenido de <http://www.laizquierdadiario.com/La-Revolucion-hungara-de-1956>

M., János. Rainer. (s.f.). *1956 – La revolución húngara en la historia de Europa*. Obtenido de http://www.mfa.gov.hu/NR/rdonlyres/5F1C4AE0-421C-4A2C-B271-1DE370989657/0/060620_cikkek_56_spanyol.pdf

Historial del Mundo. (junio de 2013). *El día D y las semanas previas a la liberación de París*. Obtenido de <http://historiamundo.com/el-dia-d-y-las-semanas-previas-a-la-liberacion-de-paris/>

Urabayen, J. (2011). *Philosophica: Enciclopedia filosófica online* . Obtenido de <http://www.philosophica.info/voces/Arendt/Arendt.html>