

Hannah Arendt: el perdón y el reiniciar de la política

Celso Sánchez Capdequí¹

Celso Sánchez Capdequí es doctor en Sociología y licenciado en Filosofía. Imparte clases de Teoría Sociológica y Metodología y Sociología de la Ciencia en el Departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra. Ha formado parte del proyecto de investigación (I+D) «Las afinidades electivas entre modernidad y violencia colectiva», financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (2004-2007) y dirigido por Josetxo Beriain. Entre sus publicaciones destacan las siguientes: *Las máscaras del dinero: el simbolismo social de la riqueza* (Barcelona, Anthropos, 2004), *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura* (Madrid, Tecnos, 1999) y «La memoria sociológica en tiempos de olvido», en Antonio Ariño Villarroya (coord.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural* (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005), 605-628. Además de publicar diversos artículos en revistas nacionales e internacionales, ha coordinado un monográfico de la revista *Anthropos*: «Huellas del conocimiento sobre Hannah Arendt».

¹ Ponencia presentada en el I Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo, organizado por Bakeaz, la Fundación Fernando Buesa y el Aula de Ética de la Universidad de Deusto, y celebrado en Bilbao los días 2 y 3 de abril del 2009. Más información en <<http://www.escueladepaz.org>>.

Una reflexión orientada a explicitar el pensamiento de H. Arendt acerca de los horrores de su tiempo y de los que fue testigo directo brota de la enorme dificultad del hombre de la época para entender la degeneración moral de un mundo moderno y de una tradición, como la ilustrada, que abanderaba la causa del progreso del género humano. Hannah Arendt en los años del totalitarismo piensa el mundo y hurga en sus sombras desde la necesidad imperiosa de *comprender*, desde esa «actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo».²

El extrañamiento constituía su circunstancia cotidiana. Credenciales sociales como su condición judía en la sociedad alemana de principios de siglo pasado, su condición de filósofa en una cultura descompensada hacia la formación técnica y su condición de mujer en un entorno de superioridad masculina le abocaron a vivir enfrentada a un contexto que se le mostraba extraño, ajeno y opaco, en el que era imposible un desarrollo moral adecuado y una vida política saludable capaz de verbalizar y canalizar consensuadamente las lacras de la época.

Esta semblanza de su experiencia biográfica se ve acentuada con el nazismo en su implacable y demente intento de deshacerse de «la mancha judía» en suelo ario. Se trata de un episodio en el que la historia humana se detiene, rompe radicalmente con otras expresiones violentas del pasado y refleja el espanto del hombre moderno ante su violencia desmedida. Desde entonces sus nefastas consecuencias han socavado, no sólo las esperanzas benefactoras en el progreso moral y técnico de la humanidad, también las propias categorías y nociones básicas de la tradición grecocristiana que nutren el poso humanista que subyace al proyecto moderno.

La filosofía griega, la supuesta bonhomía del hombre cristiano y la superioridad intelectual y técnica de Occidente cobran una dimensión decrepita y monstruosa que deja a la sociedad del momento, tras Auschwitz, sin recursos científicos e intelectuales con los que explicarse la barbarie. En palabras de la propia autora, «lo que se avista aquí es algo más que la pérdida de capacidad para la acción política, que es la condición central de una tiranía, y algo más que el crecimiento del sinsentido y la pérdida del sentido común (y el sentido común es sólo la parte de nuestra mente y la porción de sabiduría heredada que todos los hombres tienen en común en cualquier civilización dada); lo que se avista es la pérdida de la búsqueda del sentido y de la necesidad de comprender. Nosotros sabemos cuán cerca han estado los pueblos bajo dominación totalitaria de ser llevados, por medio del terror combinado con el adiestramiento en el pensar ideológico, a esta condición de ausencia de todo sentido, que ellos mismos ya no experimentaban como tal».³

El pensamiento se presenta como algo necesario, más necesario que nunca en una situación de desazonadora extrañeza y obligado a partir de cero, sin más precedentes teóricos que la tierra quemada que deja a su paso una frustrante experiencia ilustrada. No como un complemento de adorno que acompaña a la

² H. Arendt, *Ensayos de comprensión 1039-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 371.

³ *Ibidem*, p. 384.

vieja estirpe filosófica o que endulza los salones de la acomodada corte intelectual, sino como una urgencia con la que poder comprender y salir del infierno en el que encalla la experiencia contemporánea. Como afirma Fina Birulés, «la irreductible originalidad del totalitarismo se debe a que sus acciones supusieron una ruptura con nuestras tradiciones, pulverizaron literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral. El gobierno totalitario produjo acciones e instituciones que ya no son clasificables con las categorías jurídicas, éticas y políticas sobre las que se alza nuestra facultad de comprender».⁴

La tarea a la que se enfrenta Hannah Arendt tiene mucho de desafío filosófico porque ha de hacer frente a cuestiones radicales, al envite de explicar «el mal radical» y, al mismo tiempo, de intentar concebir la convivencia social desde otras categorías y conceptos. Uno de los resultados de tales indagaciones no es otro que la localización de la contingencia de la acción como elemento inaugural que funda la institución social. La autora se desplaza hasta los cimientos plástico-maleables de todo supuesto fundamento metafísico, político o moral. El hallazgo revela la presencia imprevisible, frágil y finita de las decisiones humanas en los modos de organización social, por lo mismo condenados a la inexorable degeneración y corrección histórica. No en vano, H. Arendt, añade Manuel Cruz, «no rehúye el choque con la realidad del mundo. Y es que lo que convierte en soportable la noticia de lo sucedido es precisamente el acceso al conocimiento de la auténtica naturaleza de lo real, el descubrimiento de su condición plástica e incompleta».⁵

En este sentido, H. Arendt piensa el horror, sus condiciones, sus causas, sus motivos. Y lo hace con una pretensión educadora capaz de alterar la mirada autocomplaciente de la sociedad alemana (de la que es originaria), europea e internacional de su tiempo. Con ello, aspira, por un lado, a resquebrajar una imagen deformada y caduca, la del esplendor desarrollista y salvífico de la Ilustración, y, además, a promover un conjunto de intuiciones y reflexiones orientadas a reinventar los cimientos de la cultura occidental y de la organización social y política. H. Arendt brinda el recurso del pensamiento como *un acontecimiento* con el que la sociedad *experimenta*, en concreto, experimenta el calambrazo de la autopercepción crítica que lleva a la sociedad de mitad de siglo pasado hacia una fase de *impasse* y transición: a caballo entre el no reconocerse en un pasado de espanto y aún no avistar en el horizonte su perfil futuro. Si bien esta experiencia de vivir en tierra de nadie, *entre el pasado y el futuro*,⁶ como dice el título de uno de sus libros más relevantes, es, se sepa o no, una constante en la existencia humana, ahora se acentúa su presencia porque urge cambiar el rumbo de la historia, explorar otras avenidas para la acción. *Urge trascender*.

Y trascender es algo ligado a la entraña de la condición humana. H. Arendt, concedora de las aportaciones de antropólogos de su tiempo, como A.

⁴ F. Birulés, «El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión», en Manuel Cruz (ed.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 48.

⁵ M. Cruz, «Hannah Arendt, pensadora del siglo», introducción de *La condición humana*, Barcelona, Paidós Surco, 2005, pp. 17-18.

⁶ H. Arendt, *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península, 1996.

Gehlen, H. Plessner, M. Scheler, entre otros, se acerca a la sociedad atendiendo a una enfermedad inapreciable pero recurrente que se llama *inmovilismo, parálisis e inacción*. Parte de la idea de que el hombre, en cualquier modelo social del que se hable, tiende a sobrepasar el marco de representaciones e instituciones vigente. Vive con un pie en tierra firme y otro en tierra extraña siempre oriundo de ese límite en el que lo real incuba novedades que le niegan y trascienden. Es un ser inadaptado al mundo, nace indeterminado instintivamente, en apertura a un caos empírico sobre el que proyecta múltiples modos de organizarlo. Su originaria condición de extrañeza se convierte en horizonte de certeza al sintetizar los fragmentos del entorno a partir de nuevos dibujos de la convivencia en los que se reconocen los actores que la habitan. La imaginación, como facultad cognitiva que estira y dilata los límites rígidos de las instituciones hasta reinventarlos, se corresponde con una naturaleza humana que, por su indeterminación congénita, hace de la búsqueda, la prueba y la creatividad su modo de instalarse en el mundo. El comportamiento humano no sólo se explica como mera respuesta al entorno desde reacciones basadas en automatismos de sesgo conductista. Antes bien, su *capacidad de iniciar* puede introducir elementos imprevisibles en el binomio estímulo-respuesta, como son la reflexión y el pensamiento, portadores de una distancia con el mundo que permite romper la rígida cadena de lo inexorable y explorar la novedad en la experiencia.

La connatural proximidad de la condición humana, no sólo a los hechos reales, también a los acontecimientos posibles, la empieza a formular H. Arendt en su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín*,⁷ dirigida por K. Jaspers, en la que entra en contacto con un concepto que va a cruzar toda su reflexión y sin el que ésta no se entiende. En ella la autora empieza a hablar, en sintonía con San Agustín, del hombre como *ser que inicia y comienza cursos de acción, proyectos y planes*. El hombre trasciende su experiencia porque empieza cosas, porque introduce novedad en el mundo, porque recombina los elementos del entorno alumbrando nuevas figuras de la convivencia. Toda sociedad es la penúltima porque los recién nacidos comenzarán el curso de los hechos alterando las instituciones que reciben como legado. Cada individuo y cada sociedad dejan un sello indeleble en las cosas recreándolas, estirándolas y dilatándolas. El hombre, los hombres son contemporáneos de la plasticidad inherente a la consistencia de los hechos empíricos. Poder empezar y comenzar conlleva el reconocimiento de que el hombre habita no sólo el domicilio del final inexorable y último de la muerte, también el del iniciar estimulante, penúltimo y desafiante de lo que nace y viene a la vida.

Si bien es cierto que su maestro y cómplice, M. Heidegger, afirmaba que el hombre es *un ser-para-la-muerte*, H. Arendt respondía que entre el nacimiento y la muerte postrera cada actor y los actores podían dar inicio a diferentes narraciones biográficas con las que iluminar novedosos enfoques de una existencia siempre naciente. La enorme dureza de su texto más celebrado, *Los orígenes del totalitarismo*, se ve edulcorada al final del mismo cuando abre la puerta a los múltiples inicios renovadores en manos de las generaciones venideras. Afirma la autora que «permanece la verdad de que cada final en la

⁷ H. Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.

Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo; este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice San Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre».⁸

Como muestra en otra de sus obras más destacadas, *La condición humana*,⁹ la capacidad de trascender lo dado inherente a la dimensión natalicia del avatar humano late silente en numerosos episodios sociales sin llegar a manifestarse en la conciencia de los actores. A su juicio, comenzar sólo conlleva trascender en el marco de una experiencia política codificada democráticamente en la que los actores debaten, discuten y coordinan sus palabras y actos. La capacidad de trascender propio del comenzar sólo tiene lugar cuando se aglutinan cooperativamente las energías individuales de cara a dar cuerpo a un nuevo ser social en el que se corrigen desde el consenso errores del pasado. La institución sociedad se regenera al calor de las interacciones individuales gestionadas desde la libertad y la corresponsabilidad. Una vida política concebida desde la democracia en la que la palabra y el entendimiento son su moneda común es la prueba más palpable de que ningún sistema y organización política es capaz de someter las múltiples maneras de ser y estar en el mundo y de codificarlo. El inicio siempre es fundante. No en vano, imprime formalizaciones y síntesis de los cuerpos rotos y escindidos que delata toda violencia precedente y rompe determinismos supuestamente *naturales* abriendo el horizonte de acción y lo posible.

Sin embargo, la historia humana se empeña en mostrarnos ejemplos en los que la facultad inauguradora y fundadora del hombre se atrofia y, con ella, se seca la capacidad de trascender. Una prueba de ello es la actual sociedad de constantes inicios fomentados por el seductor universo del consumo en el que el fasto de estímulos y sorpresas nos lanza a un juego de experiencias intensas, breves y amnésicas. Se trata de trances vividos en privado, aislados y dirigidos a las pulsiones egocéntricas de los actores. En ellos no cabe coordinación alguna porque se trata de inicios in-trascendentes, orientados a inflamar la ensoñación individual y ajenos a cualquier pretensión de transformar el estado de las cosas. Son inicios que garantizan la adaptación estéril de los actores al modo de vida hegemónico, no trascienden por falta de voluntad colectiva y reproducen los principios básicos del actual sistema de producción. En última instancia lo que se dirime en esta reflexión es el modo de concebir la libertad en nuestro actual modelo social de convivencia. Ahora bien, «la libertad de Hannah Arendt no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo, y el hombre sólo trasciende enteramente la naturaleza cuando actúa».¹⁰

Por otro lado, como bien sabe H. Arendt, experiencias traumáticas como el nazismo y otras de este jaez mutilan sin más la entraña humana de la

⁸ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999, p. 580.

⁹ H. Arendt, op. cit., 2005.

¹⁰ M. Cruz, op. cit., 2005 (introducción), p. 15.

trascendencia al socavar la espontaneidad en sus acciones. La violencia, el terror, la intimidación, la propaganda, el sometimiento de fieles y adeptos entregados a la causa, generan una atmósfera sorda y envolvente que favorece el inmovilismo y la atrofia de la iniciativa individual y colectiva. Alientan el miedo, la amenaza, el ocultamiento y la desconfianza al calor de las tergiversaciones ideologizantes de la propaganda y los controles ocultos de un sector de la sociedad sobre la inmensa mayoría atemorizada. El contexto invita más a una adaptación forzada y forzosa como salvaguarda de la propia existencia. En él todo es previsible y los movimientos humanos pierden toda la contingencia y frescura, libertad y apertura. Se agarrotan. Y la sociedad se convierte en un mecanismo basado en automatismos y repeticiones sometidas a la lógica de lo inexorable. Se deteriora el arte de la palabra, de la libertad de juicio, de la autonomía y de la responsabilidad ante el otro, del protagonismo del espacio público. La sociedad se limita a ser cada vez ella misma, con un rostro único, excluyente y definitivo sin atisbar nuevas posibilidades por parte de los actores que se ajustan a unos roles garantes de su supervivencia y viven ajenos a las realidades tormentosas que se iluminan ante sus ojos ciegos.

En una experiencia como la nazi o cualquiera semejante el miedo y el terror hacen que en ella no decida nadie. Y en ausencia de decisiones sólo queda la repetición, el hábito y la inercia paralizante. La huida del tiempo y de la historia, de la contingencia y de lo imprevisible. Todo lo domina el miedo que hace que los verdugos combatan la inexorabilidad del existir neutralizando su capacidad de comenzar y la del resto de la ciudadanía a partir de una cosmovisión excluyente y criminal. Se trata de una sociedad en la que no hay decisiones, ni libertad, ni riesgos, ni desafíos, ni crítica, ni momentos deliberativos, ni cruce de ideas:

1. Por un lado, los que ejercen el terror se encuentran aferrados a un momento fundacional e immaculado, su arcadia feliz atemporal, su comunidad originaria, a la que quieren salvar de los vaivenes de la historia y de las magulladuras del paso del tiempo. En este caso, ni el mismo *Führer*, A. Hitler, decide ya que se somete a la más estricta objetividad encarnada por los científicos del momento cuando proclaman la superioridad de unas razas sobre otras. No hay rastro de demencia, ni de perturbación mental ni desproporción moral en el *Führer*. Tan sólo, sometimiento al estado de las cosas diagnosticado por la objetividad científica.
2. Además, los que siguen las consignas del terror tampoco deciden porque encuentran en el nazismo lo que H. Arendt denomina *Ideologías*, es decir, esas interpretaciones clausuradas y cerradas de las cosas que explican los hechos desde la determinación lógica y sin dejar resquicio alguno a la contingencia histórica y la respuesta humana. De hecho, el devenir de los acontecimientos ya está decidido por una objetividad científica que habla de una leyes naturales que dictan sentencia (acerca de las razas y de su destino histórico). De este modo, en momentos de incertidumbre económica, moral y política, como en el caso nazi, las ideologías gozan de un enorme atractivo al convertirse en un referente espiritual que dota de firmeza y seguridad al horizonte vital de los actores y que les libera de tener que decidir.

3. Las víctimas tampoco deciden. No en vano, la cronificación del dolor y del padecimiento promueve un comportamiento orientado en un primer momento a la imposible recuperación de la pérdida. Además, son víctimas en doble sentido. Por padecer directamente el zarpazo de la violencia y por ser señaladas como merecedoras de ello debido a su culpabilidad originaria relacionada con un dato inexorable como es la raza.
4. En última instancia, el conjunto de la sociedad se muestra como un ser estático sometido a relaciones de dominio en su interior basadas en la sombra de la amenaza que vaga por todos los rincones de la convivencia atenazando la iniciativa. Acaba convirtiéndose en un cuerpo desvitalizado, desprovisto de capacidad de análisis y respuesta y sumido en la inercia del miedo y la desconfianza recíproca.

El escenario mudo y afásico que dibuja H. Arendt para la sociedad nazi sintoniza directamente con un cáncer que crece en su seno y se desarrolla peligrosamente hasta alcanzar a la sociedad contemporánea. Se trata de *la banalidad del mal*,¹¹ expresión que recoge en su obra *Eichmann en Jerusalén*, con la que retrata el perfil acrílico, plano y acomplejado de los adeptos al régimen que no son conscientes de sus decisiones y consecuencias al justificarlas constantemente acogiéndose a la autoridad externa de los superiores y a reglas burocráticas de obligado cumplimiento. Viven con una conciencia moral inmaculada y sin rastro de duda acerca de sus actos. Se trata de actores sin juicios personales pero cargados de prejuicios impersonales que les impide distanciarse críticamente de lo que hacen y dicen, de lo que repiten y callan. Esto explica el hecho de que «sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarlos. Y se puede discutir larga y provechosamente sobre el imperio de Nadie, que es lo que realmente representa la forma de administración política conocida con el nombre de burocracia».¹²

El sistema totalitario petrificado en un contexto ajeno al paso del tiempo persigue, a partir del terror y la violencia, la destrucción del sujeto por una triple vía: la del asesinato de su personalidad jurídica, de su personalidad moral y de su identidad única y diferenciada.

Respecto al asesinato de *la personalidad jurídica*, H. Arendt constató que este hecho, que es el primer paso de la destrucción del sujeto que realiza el totalitarismo, se logra, primero, colocando a ciertas personas fuera del amparo de la ley y, segundo, situando «el campo de concentración» al margen del sistema penal normal.

Por otro lado, el asesinato de *la personalidad moral* se logra a partir de la eliminación de las huellas del crimen, no sólo las de los verdugos, también las de las víctimas mismas. Sin testigos no puede haber testimonio y, con ello, se

¹¹ H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2006, p. 368.

¹² *Ibíd.*, pp. 420-421.

debilita la cadena de transmisión a las nuevas generaciones acerca de lo ocurrido.

Por último, el asesinato de *la identidad* se produce cuando en los campos de concentración los individuos, todos uniformados, con un número de «serie» tatuado en su brazo y desprovistos de su verdadero nombre, acaban perdiendo su especificidad y su condición humana. Se confunden con seres que vagan y penan sin orientación ni iniciativa. Son humanos devenidos «superfluos» porque viven en un mundo de reflejos condicionados, despojados de espontaneidad y sin capacidad de decisión.

Sin lugar a dudas este estado de cosas o cualquier otro basado en el terror genera las condiciones favorecedoras de unas relaciones sociales asentadas en el dolor gratuito y arbitrario y, por ello, en la venganza y el resentimiento. Constituyen ejemplos sociales en los que las víctimas y buena parte de la sociedad van a clamar por la reparación proporcional al dolor causado. Es el momento para las reacciones y las respuestas inmediatas. Por otro lado, la conmoción social puede favorecer, en según que casos, la promoción de la santos y mártires con los que se inaugura un ciclo social en el que el recuerdo y la memoria de la comunidad se detiene y se reconoce en el momento del dolor fundacional que explica la tragedia vivida y condiciona las respuestas futuras y las acciones políticas.

Sin embargo, las víctimas, a los ojos de H. Arendt, no sólo son un grupo de damnificados por la violencia al que hay que proteger, recordar y recuperar socialmente. No sólo se distinguen socialmente por su condición de sujetos pacientes sobre los que ha recaído el golpe sordo de la violencia. No sólo están condenados a vivir ocultados entre el conjunto de ciudadanos digiriendo silenciosamente su dolor. Es más, no sólo han de exigir políticas públicas por parte de las instituciones que favorezcan su visibilización, que comuniquen su testimonio, que testifiquen la verdad de lo acontecido.

Además de todo eso, componen una figura política con voz y palabra propia, un sujeto político que, además de padecer y sufrir, puede y debe actuar, iniciar e intervenir en la vida social. De su específica manera de digerir el sufrimiento oriundo de la violencia va a depender el futuro de la sociedad y de las generaciones venideras. En las víctimas también reside la posibilidad de iniciar, de no detenerse en un momento del pasado que les acerca a sus seres queridos y a recuerdos imborrables, de sublimar su tragedia abriendo el curso de la historia no tanto a la venganza como a la apertura. Las víctimas no sólo piden a la sociedad reconocimiento y comprensión, también dan y aportan la posibilidad de reganar un futuro garante del bienestar conciudadano. Son la voz de la responsabilidad y de una vida política basada en el acuerdo y el consenso colectivo a pesar de las escisiones y pérdidas biográficas. Encarnan la presencia de *una lógica de la superabundancia del don* frente a la de *la escasez y negación* propia de la violencia.

De ellas depende que se eliminen los determinismos de la venganza de la sociedad, de ellas depende que se rompa la cadena de la inexorabilidad de las consecuencias que rige el comportamiento humano, de ellas depende que se

exploren espacios de interacción y comunicación en los que el gesto vil y cruel de la violencia no se imponga en el curso de los acontecimientos y de ellas depende que, de nuevo, lo posible y el inicio recuperen terreno a la cronificación y al inmovilismo. De alguna manera, «se trata de liberar el presente y el futuro de la carga que imponen los actos del pasado. Por eso, el perdón concede al otro una posibilidad de integrar y superar libremente su pasado culpable, afirma la posibilidad que tiene el otro de comenzar de nuevo sin imponérsela. Quizás la definición más breve sea ruptura, interrupción liberadora, pues el perdón rompe el continuo del tiempo para reinaugurar un tiempo nuevo, rompe el círculo diabólico de la violencia que engendra violencia, para dar una oportunidad a la superación de la violencia. No niega su existencia, pero pretende afirmar que la violencia del otro será la última».¹³

Esta acción sólo puede ser libre si es vivida desde la espontaneidad. H. Arendt está pensando en el perdón como paso previo para una política revitalizada y no atrofiada, una política valiente y no atemorizada, para una política audaz y no sometida. Su presencia social y política «expresa por parte de la víctima el ofrecimiento de una posibilidad real de nuevo comienzo, expresa el deseo de liberar las energías necesarias para construir lo nuevo, de rescatar al victimario del lastre de su culpa para que pueda intentar un nuevo comienzo».¹⁴

Se trata de una iniciativa con tres rasgos muy marcados: no viene prescrita por ninguna norma jurídica o moral de obligado cumplimiento, no brota del olvido y sólo corresponde a las víctimas y no al Estado.

1. En primer lugar, el perdón, en el caso de darse, algo que forma parte de las contingencias de la acción humana, según las palabras de la autora «no puede predecirse; es la única reacción que actúa de manera inesperada y retiene así, aunque sea una reacción, algo del carácter original de la acción. Dicho con otras palabras, perdonar es la única reacción que no reacciona simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado».¹⁵

Aunque el perdón exige reconocer el discurso religioso de la cristiandad de que procede en nuestro fondo cultural, la pensadora judeoalemana lo desplaza a la actividad política toda vez que, con su presencia, la convivencia social vuelve a resituarse en el curso de los acontecimientos y de lo venidero y no se paraliza en el momento de la violencia. De algún modo, está pensando en el perdón como una iniciativa con la que finalizar algo, la repetición compulsiva de aquel momento recurrente en la memoria subjetiva, que sin ese perdón perseguiría de modo inacabable. Su presencia permitiría algo consubstancial a la vida política: hacer, probar, experimentar, descubrir, tantear y ensayar nuevas fórmulas de convivencia que integre los fragmentos separados

¹³ J. Mayorga, «El perdón y su dimensión política», en R. Mate (ed.), *El perdón, virtud política*, Barcelona, Anthropos, 2008, p. 70.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 74-75.

¹⁵ H. Arendt, *op. cit.*, 2005, pp. 259-260.

por el trance violento y siempre pensando en el buen gobierno de lo social.

2. Por otra parte, el perdón no supone olvidar. De hecho, sólo se perdona desde el recuerdo. Más aún, supone recordar el acto violento sin que ese recuerdo pretenda eternizarse en el tiempo pasado y siempre desde la órbita de la responsabilidad pública referida a una vida política que sólo ofrece soluciones desde el consenso y el entendimiento. Con el perdón las víctimas pueden rehabilitar la política entendida como *experiencia de lo posible* estando, para su desgracia, muy próximas a la facticidad bruta del terror. Ahí radica el componente trascendente del perdón: el de regalar para el conjunto de la sociedad el futuro abierto iniciando procesos de entendimiento que reagrupen los añicos rotos fruto de la violencia.
3. Además, el perdón tiene lugar en el marco de la relación víctima y verdugo. No compete al Estado su decisión. Este sirve como garante de la ley y de los procesos jurídicos con los que se estima el alcance del mal cometido y los modos de repararlo por parte del culpable. Pero la iniciativa del perdón recae sobre la víctima. Inclusive su negativa, que es igualmente oriunda de la libertad personal. No en vano, esa decisión, en un sentido favorable o no para el perdón, está condicionada por elementos tan incontrolables en el proceso de duelo de las víctimas como la intensidad del dolor, la singular manera de hacerlo frente, la actitud de los verdugos en cuanto a su arrepentimiento o no, el grado de reconocimiento y visibilidad de las víctimas y el conocimiento de la sociedad de la verdad de su sufrimiento.

En definitiva, las víctimas, a juicio de H. Arendt, gozan de un papel relevante en la recuperación de una convivencia socavada por la barbarie totalitaria. Pueden reiniciar el curso del juego político a partir del perdón desde el momento en que redimen el pasado, lo recuerdan sin paralizar el discurrir del tiempo y subliman sus desgarros en nombre del bienestar colectivo y de la responsabilidad ciudadana. Recuperan el fondo vivo de la espontaneidad humana, entre otras cosas, para estirar y dilatar el horizonte de acción tras la contracción y el estrechamiento al que apunta cualquier expresión de terror. Este seca la vida y mata su palpito. Sólo quiere finales e inmovilismos. Una convivencia política democráticamente canalizada sólo se reconoce en ese reiniciar resultante de ese poder narrativo de las nuevas generaciones. Y que, el perdón, en momentos de parálisis, puede favorecer.