

LA REVERSIBILIDAD DEL TIEMPO, EL PERDÓN Y LA PROMESA EN HANNAH ARENDT

Marina López¹

Universidade de Lisboa, Portugal
calalili@gmail.com

Resumen

El presente texto contiene un intento por mostrar la significación de las facultades de la acción al interior del pensamiento de Hannah Arendt. Porque si bien es cierto que la autora encuentra en la actividad de la acción las posibilidades de abrir el espacio público también es verdad que la acción misma posee un aspecto contrario a su inherente capacidad de inicio: a toda acción le son "naturales" la irreversibilidad y la impredecibilidad en el tiempo, aparentemente dos obstáculos para un nuevo comienzo posterior. Mas la solución está dentro de las preocupaciones arendtianas: el perdón y la promesa. Ambas capacidades de vivir la paradoja de la reversibilidad del tiempo y, con ello, de recomenzar en un espacio que antecede a todo espontáneo inicio.

Abstract

In this text we attempt to reveal what in Hannah Arendt's thought represents the faculty of action. In the ability of action, Arendt finds not only the possibilities of the public realm, but also a negative characteristic of this initial ability: to every action comes "natural" the irreversibility and unpredictability in the time. These two difficulties may appear as obstacles to a subsequent beginning. However, the solution for this is already in Arendt's concerns on forgiveness and promise, both being abilities of living through the paradoxal reversibility of time and therefore allowing for new beginnings in a space that is prior to the spontaneous beginning.

En el planteamiento de Hannah Arendt hay dos nociones que resultan particularmente perturbadoras: la banalidad del mal y el perdón y la promesa como las dos facultades de la acción. Resultan perturbadoras por su tra-

¹ Beca de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Ministério de Ciencia, Tecnologia e Ensino Superior, Portugal.

dicional pertenencia o bien al ámbito de lo moral —en el caso de la banalidad del mal— o bien al espacio de lo religioso —de lo cristiano—, para el del perdón y la promesa, y por la pretensión arendtiana de colocarlas en el centro de sus consideraciones políticas. Mas por ahora sólo me quiero detener en el significado del perdón y de la promesa en la propuesta de la filósofa. Con miras a aproximarnos a una posible explicación de las razones que llevaron a Hannah Arendt a considerar el perdón y la promesa como posibilidades de la acción, podríamos anticipar el origen judío de la autora. Sin embargo, al respecto cabe resaltar un par de presupuestos conceptuales de su teoría política, que no anulan ni sostienen la circunstancia de su origen: 1) Lo político se circunscribe a un espacio meramente mundano; es una esfera que no tiene manera de conciliación con fuerzas o “naturalezas” metafísicas, trascendentales o teológicas. 2) En razón de lo anterior, lo político, al igual que el resto de las dimensiones de lo humano, acontece en el tiempo, característica esencial del mundo y, por tanto, sólo es compatible con lo contingente y perentorio —con lo histórico— o, en términos generales, con lo secular.

Quitar la carga de sentido religioso al perdón y a la promesa es algo que Hannah Arendt no hizo en parte alguna de su obra. Inclusive, que el perdón y la promesa sean dos facultades de la acción esto queda sólo señalado en *La condición humana*, asumiendo que su origen y significado cristiano adquiere un matiz preteológico e intrahumano: que el contexto de su aparición, afirma Hannah Arendt, haya sido la pequeña comunidad de Cristo y sus seguidores no anula, sobre los límites de la tradición política, que hayan sido originadas por experiencias humanas. Que el poder del perdonar y prometer haya sido descubierto por Jesús de Nazaret es la evidencia de su importancia política, al margen de la intervención divina.

En nuestro contexto es decisivo —apunta Hannah Arendt— el hecho de que Jesús mantenga en contra de los “escribas y fariseos” no ser cierto que sólo Dios tiene el poder de perdonar, y que este poder no deriva de Dios —como si Dios, no los hombres, perdonara mediante el intercambio de los seres humanos— sino que, por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios les perdone también. La formulación de Jesucristo es aún más ra-

dical. En el Evangelio, el hombre no perdona porque Dios perdona y él ha de hacerlo "asimismo", sino que "si cada uno perdonare de todo corazón" Dios lo hará "igualmente".²

En otras palabras, es por Cristo que la facultad del perdón forma parte del mundo. Es por su inherente mundanidad que se hace posible.

Las pistas para comprender la pertenencia al reino de lo político de términos tradicionalmente circunscritos al dominio cristiano las encontramos de un modo indirecto en la Tesis doctoral de Hannah Arendt. Éste es el primero de sus textos publicados con un carácter meramente académico, interpretativo, del concepto de amor en San Agustín, no únicamente respecto a los significados del amor en el pensamiento del santo. El punto de partida de Hannah Arendt no es la fundamentación filosófica que San Agustín formuló para el dogma de la iglesia cristiana, sino las inquietudes del filósofo político que ella observó en el santo. No es el amor en términos eróticos o amistosos lo que está a la base de la investigación arendtiana del amor en San Agustín. A mi parecer, es el amor como amistad política, la *philia politikē* aristotélica, que no depende del afecto de un individuo por otro sino de la vida común de la humanidad entera. En este sentido, el papel central del amor en los temas paralelos que recorren la obra de San Agustín no tiene una finalidad dogmática, sino la preocupación agustiniana por el principio de las leyes del mundo, que se anidan, en la interpretación de Hannah Arendt, en el amor al prójimo cuyo origen está en Cristo: está escrito,

que no han comprendido [...] que el "no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti" no puede estar sujeto a ningún tipo de variación por la diversidad de las naciones. Cuando esta sentencia se aplica al amor de Dios, cesa todo vicio; cuando se aplica al prójimo, cesa todo crimen.³

La más alta posibilidad de la comunidad entre los hombres es la que conduce a la extinción del crimen y no contiene ninguna revelación divina. Corresponde a una dimensión preteológica, subjetiva, antropocéntrica, del

² Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 259.

³ *Idem*.

mismo modo que la ley de Dios que viene de afuera y que no está únicamente "escrita en nuestros corazones". Hannah Arendt se aproximará a la importancia que tiene esa ley para el ser humano que reflexiona sobre sí mismo (en el agustiniano "me he vuelto un problema para mí mismo"), pero también para aquel cuya existencia no es el único motivo de perplejidad sino su origen, que no es sino el origen del mundo. Desde la perspectiva de Hannah Arendt, la pregunta por el sí mismo es previa a la pregunta por el origen del mundo, no porque sea el individuo quien determine cómo es algo, sino porque quien reflexiona sobre su propio ser recuerda, y "recordar y confesarse son la misma cosa". La confesión revela el modo en que se constituye la interioridad cristiana, el descubrimiento de Dios y su encuentro con el ser humano que se confiesa; pero también expresa, por el recuerdo que anticipa la confesión, la actividad de la memoria, una facultad humana no únicamente cristiana que pone en una relación constante el ser humano que recuerda con lo sucedido que no puede ser sino dentro del "espacio donde ocurren las cosas", el mundo. El descubrimiento de San Agustín en las *Confesiones*, dice Hannah Arendt, consiste en haber encontrado la manera de exponer la interioridad humana por el recuerdo⁴. Es así que, para Hannah Arendt, el "no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti" agustiniano es el mandato, la norma, que sostiene tanto el amor al prójimo como el mundo. Es decir que el amor al prójimo tiene un matiz legislativo. El amor es el soporte mundano de la ley, en otros términos, es el núcleo de lo político.

Ciertamente, no es fácil aproximarnos al significado entero de lo político en Hannah Arendt, pues no es posible decir bien a bien lo que es "lo político", más aún porque sus características parecen estar subsumidas en las posibilidades de la "condición humana", una noción que es tan amplia que corre el riesgo de presentarse como un tópico omniabarcante y, en ese sentido, carente de todo significado propio para acercarnos a una descripción precisa del espacio del aparecer humano que es, en términos generales, la esfera pública.

⁴ Cfr. Hannah Arendt, "Agustín de Hipona y el protestantismo", en *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 41-44.

La dificultad de hacernos con el concepto de “condición humana” no está únicamente en su carácter descriptivo. Cuando Hannah Arendt habla de condición, posibilidad o facultad, en términos de Kant, se refiere a las distintas realidades con que puede entrar en relación todo ser humano, incluido su ser mismo. El conjunto de las actividades, condiciones y facultades que Hannah Arendt describe, al menos en *La condición humana* y en *La vida del espíritu*, es difícil de presentar como una estructura estática en la que nos sea posible diferenciar a cada una de ellas. Todas estas categorías tienen una función particular en el cuerpo general de la obra de Arendt y no es posible, en términos de lo cotidiano donde adquieren potencialidad, delimitarlas en el espacio definitivamente. Aquí no describiré la manera en que me parece se vinculan en la obra de Arendt; me referiré solamente a la acción no como actividad, sino específicamente al perdón y a la promesa como las facultades a través de las que ella es posible.

La acción es, tal como declara Hannah Arendt, una actividad de la *vita activa* cuya condición es la pluralidad; es decir, el hecho de que sean los seres humanos y no el hombre quienes viven en la tierra y habitan el mundo. Es la facultad de revelación de los seres humanos en su completa singularidad a través de actos y palabras. Acción y discurso, dirá Hannah Arendt, son las facultades, al mismo tiempo, de la acción. El quién del agente, como ella llama a quienes participan del espacio de lo común, o espacio público, siempre se presenta ante los demás en su singular aparecer. La acción, en otros términos, es ese poder de hacerse parte del mundo espontáneamente; de comenzar procesos originarios como la existencia humana misma.

La acción, en estos términos, es una actividad enteramente positiva, pues desvela la posibilidad del comienzo que es inherente al nacimiento, al origen, de la humanidad. Sin embargo, a la acción le es también inherente una facultad negativa. En la medida en que estamos capacitados para el actuar y el decir —las actividades del *zoon politikon* desde Aristóteles—, lo estamos para los aciertos y los elogios, de igual modo que para el error y el agravio. Y, más aún, el hablar y aparecer están condicionados por la irreversibilidad y la impredecibilidad.

Una vez que hemos hecho algo es imposible deshacerlo y nunca podemos predecir de forma absoluta lo que sucederá después. Nos es imposible hacer que el tiempo retroceda e impedir que ocurra la falta cometida, del mismo modo que no podemos asegurar que el agravio cometido no será actualizado una y otra vez más en el porvenir. Los remedios ante estas imposibilidades, dice Hannah Arendt, son el perdón y la promesa.

La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas.⁵

Que los actos humanos padezcan la irreversibilidad e impredecibilidad puede ser enunciado, en términos muy simples, como sigue: el tiempo, a diferencia del espacio, que permanece, no es reversible. Un instante es seguido inmediatamente por uno posterior, circunstancia que hace de esa sucesión de instantes lo que entendemos y vivimos como tiempo. Esto significa que los hechos del pasado no son posibles de deshacer. Ciertamente, el espacio en que fueron realizados permanece siendo el mismo, mas no el instante en que algo aconteció. Los errores, las culpas y los homenajes quedan así salvados del paso del tiempo, lo trascienden a la vez que son imborrables y, por tanto, imperdonables. En el caso del homenaje, imposible de igualar.

En ambas circunstancias queda la frustración y en muchas ocasiones aparece o bien la conmiseración o bien el autocastigo. Pero en la medida en que no hay manera de dar marcha atrás en el tiempo y evitar lo afrentoso y negativo, no son posibles ni el arrepentimiento ni el deseo de enmendar nuestros actos. Esto sólo sería posible si, efectivamente, careciéramos de la facultad de recordar, que olvidáramos al momento siguiente de nuestra vida aquello que hemos vivido. Si las cosas fueran de esta manera, en el mundo no cabría la distinción entre lo bueno y lo malo, y los vínculos afectivos, laborales o políticos entre los seres humanos serían imposibles, del mismo

⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 256.

modo que con las cosas y los fenómenos en general. Y si es verdad que, como considera Hannah Arendt a partir del pensamiento de San Agustín, el mundo es las cosas que lo componen del mismo modo que lo es "los que aman el mundo", ni el mundo ni la humanidad existirían.

Por otra parte, el espacio que conocemos como mundo carecería de las posibilidades para su estabilidad porque el olvido inmediato posterior a lo hecho cancela también el rencor y el deseo de venganza. La indiferencia, el aislamiento y la superficialidad serían la marca de distinción de lo humano que permanece, pese a todo, en un espacio constante que no es sino un desierto. Lo anterior no significa, sin embargo, que aquel que recuerda todo lo hecho y todo lo dicho tenga la posibilidad de remediar la imposibilidad de regresar en el tiempo. Éste es el extremo al olvido absoluto, y es aquí donde el reino del rencor y el arrepentimiento hace su aparición.

La relación entre humanos no tendría, de igual modo, ninguna posibilidad. Por el rencor se quiere disolver todo vínculo con quien ha sido ofensivo con sus palabras o sus actos; y el arrepentimiento es un no querer abandonar el instante de la falta. En otras palabras, el mundo y la humanidad son imposibles tanto por el exceso como por el defecto de la facultad espiritual que alberga el mundo: la memoria⁶.

En la tesis doctoral, Hannah Arendt esboza la noción de mundo que estará a la base de sus distinciones de las actividades de la *vita activa* en *La condición humana*, un mundo que, es por la creación divina, del mismo modo que el hombre, pero que permanece, por la constante llegada y retirada de la humanidad, ya no por creación sino por generación, por su origen común en Adán: "llamamos 'mundo' no sólo a la fábrica de cielo y Tierra que Dios hizo [...], sino que también los habitantes del mundo son llamados 'el mundo'. [...] En especial todos los amantes del mundo son llamados 'el mundo'"⁷. Es este amor lo que pone en marcha la pregunta por el tiempo que no está desligada del hecho de que el ser humano perplejo de sí mismo se haya convertido "en un problema para mí mismo". La pregunta por el

⁶ Esta descripción mucho más amplia aparece en *La vida del espíritu*, pero, con miras a extraer el significado político de conceptos cristianos, me referiré únicamente al contenido de la tesis.

⁷ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 33.

tiempo es una pregunta por el origen no del tiempo en sí mismo sino del ser que pregunta, quien, como veremos, sólo puede buscar su ser una vez que ha nacido al mundo, no por el hecho del nacimiento biológico, sino político.

Inquirir por el tiempo, desde esta perspectiva, no tiene su inspiración en el anhelo metafísico de encontrar una definición última y acabada de la temporalidad; parte de la inquietud por el “de dónde” yo vengo —un ser cuya vida transcurre en el tiempo y tiende invariablemente hacia su extinción con la muerte. Este preguntar por el tiempo, por el origen, lleva en sí una pregunta que desvela la preocupación del que vive por su propia vida: ¿qué fin persigue un ser cuya vida, que es lo único que le pertenece, no es realmente suya por cuanto que le será arrebatada? ¿En función de qué ha sido creada una vida que comienza a extinguirse desde su comienzo mismo?

La pregunta por el tiempo es, a la vez y esencialmente, una pregunta por el origen de quien pregunta. Que el ser humano sea un ser dotado con la facultad de preguntar por el “de dónde” yo vengo significa que el ser humano es un ser que recuerda, que se ve impelido por la necesidad de la actualización de aquello que ha tenido lugar en el pasado. La memoria, dice Hannah Arendt, es la facultad espiritual del recuerdo⁸. Del mismo modo que el futuro es la dimensión del tiempo que garantiza el “bien supremo” como algo que “aún no” se tiene, el pasado lo garantiza como algo que “ya no” es.

Pasado y futuro son el reino del deseo: se desea lo que se conoce por el pasado y se quiere recuperar en el porvenir. Pero ambas esferas nunca son enteramente en el pasado y en el futuro: son por el presente, única dimensión real del tiempo desde la que el ser humano pregunta por su origen y destino. “La naturaleza de la memoria consiste, en consecuencia, en trascender la experiencia presente y albergar el pasado, igual que la naturaleza del pasado del deseo es trascender el presente y extenderse hacia el futuro”. En este sentido, pasado y futuro no son simultáneos únicamente porque coinciden en el presente de quien recuerda y anticipa, sino porque están en el *origen* que es anterior, en términos temporales, a la vida del que

⁸ Sobre una sistematización de las facultades del espíritu, ver específicamente *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

desea y recuerda. El amor como deseo tiene su justificación en el pasado y este mismo pasado es algo que "ya no" es y lo que "aún no" es. Por tanto, el origen tiene una doble anterioridad, el pasado y el futuro, desde la que se llega y a la que se avanza.

Pasado, presente y futuro constituyen las tres dimensiones de la vida humana en el mundo, dimensiones que no son comprensibles, en primera instancia, sin el correlato del tiempo que tradicionalmente es equiparado con la eternidad y que, pese a las razones que existen en favor de definirla como un modo de la temporalidad, no es sino "ausencia de tiempo" anterior y externa al origen del ser humano —una anterioridad que es, en el pensamiento de San Agustín, el Creador que permanece fuera del tiempo y del mundo y que, no obstante, entra en el mundo y en el tiempo no con la criatura sino con la memoria. Y la memoria y el deseo son las condiciones de la temporalidad que se hacen posibles por el nacimiento (origen) y la muerte (futuro).

El recuerdo y el deseo coinciden, desde la perspectiva de Hannah Arendt, con el *initium* con que San Agustín equipara el comienzo del ser temporal, un ser que tiene un pasado y en función de él anhela lo conocido para el porvenir. "El futuro absoluto, afirma Hannah Arendt, es el pasado último, y el modo de alcanzarlo requiere la rememoración"⁹. La eternidad, en estos términos, no es ni exterior ni anterior al tiempo, sino que es en el presente como recuerdo y deseo. El amor justo, u objetivo, tiene su origen en esta doble anterioridad que no es más que eternidad.

Si lo anterior es verdad, "inicio y fin de la vida se hacen intercambiables". El ser humano trasciende lo humano temporal desde su origen. Su existencia es atemporal por cuanto que está dividido por lo que espera y lo que ha sido de él en el mundo. Este oscilar entre el ser y el no ser "es el tiempo mismo". Cabe, así, una consecuencia más:

lo que da unidad y totalidad a la existencia humana es la memoria y no la expectativa (no la anticipación de la muerte, por ejemplo, como en

⁹ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, p. 75.

el planteamiento de Heidegger) [...] hay un conocimiento previo que está guiando las expectativas y los deseos.¹⁰

Hasta aquí, pese a la claridad con que Hannah Arendt describe la relación entre el pasado y el futuro en el presente, no hemos advertido una dificultad temporal. "El hombre fue creado en el tiempo, advierte Hannah Arendt, pero el tiempo mismo fue creado con el mundo, a la vez que con el movimiento y el cambio"¹¹, por lo que el hombre y el tiempo no son simultáneos en la creación. El tiempo apareció con el mundo, pero el mundo no puede ser sin la presencia de aquellos que lo aman en la rememoración y el deseo. El hombre es, pues, antes del mundo. Si esto es así no es posible conciliar el origen simultáneo de tiempo y mundo como anteriores a la creación del ser humano porque el tiempo, por una parte, no es sin la experiencia de aquel que recuerda su origen y anticipa el porvenir y, por otra, hace al mundo.

Tiempo y mundo, dice Hannah Arendt, además de pertenecerse mutuamente, son las dos dimensiones en que el hombre ha sido creado y en las que permanece mientras llega su fin último e impostergable que es la muerte. En este contexto podríamos equiparar al mundo con el espacio correspondiente al tiempo. Mas no es enteramente de este modo en las descripciones arendtianas. El espacio corresponde al tiempo en la memoria, el lugar donde se depositan todos los recuerdos del individuo, y no al mundo, un espacio de relación donde el ser humano es meramente pasajero.

La dificultad en la comprensión del origen del tiempo, del mundo y del ser humano se encuentra en la tendencia moderna de ordenar los sucesos de forma o bien simultánea o bien sucesiva. Tiempo y mundo son, sin el ser humano, un desierto que gira en sí mismo, por decirlo en términos de Arendt. Tiempo y mundo permanecen a la transitoriedad de la vida humana. Pero es en la criatura también donde tienen la posibilidad de mantenerse como propiedades inherentes a su vida, por cuanto que la criatura "busca en sí misma como la única fuente de 'su ser en el mundo', el cual es poste-

¹⁰ *Ibidem*, p. 83.

¹¹ *Ibidem*, pp. 81s.

rior a su ser en el mundo”, posterior a su origen atemporal que, decíamos, es doble: desde el pasado que no es sino futuro.

El pasado humano coincide con la creación del mundo en tanto espacio “donde ocurren las cosas”, el espacio de la aparición que aún no es sino “un montón de cosas no mundanas”; este mundo es, estrictamente hablando, anterior al mundo como espacio propicio a la vida humana. Amar el mundo como espacio del aparecer y de la relación con las cosas y los seres es posterior al origen, pero también el único reino en que la humanidad puede encontrar su ser mismo. Este ser mismo, por otra parte, es sólo posible por “los que aman” el mundo, es decir, por los semejantes. “La pluralidad, dirá Hannah Arendt en *La vida del espíritu*, es la ley de la tierra”.

Así, que la criatura se busque a sí misma como “la única fuente de su ‘ser en el mundo’”, que es posterior a su arribo al mundo, significa que su ser no deriva de la experiencia consigo mismo sino de la vida *entre* aquellos a quienes no haría lo que no quisiera que le hicieran a él. La posibilidad del anhelo y del recuerdo, la pregunta por el origen y la tendencia a él en el porvenir, tiene entonces otra condición: la presencia de quienes han llegado al mundo y que son, a la vez, ese mundo. Si anhelo y recuerdo, como decíamos, son las condiciones en que coinciden el amor y el tiempo, y esto es sólo por quienes son el mundo, la pregunta por el sí mismo, la perplejidad por la propia existencia, sólo tiene sentido por, y en la existencia, del prójimo, quien es mi igual no sólo por el nacimiento sino por el recuerdo.

La vida interior es, por tanto, el espacio de la reversibilidad del tiempo. Es por la memoria que el recuerdo hace presente lo sucedido, desde el origen donde se sitúa la culpa original. Es, a la vez, condición de posibilidad de la reconciliación posterior al agravio y la consolación ante la impotencia de igualar homenajes. La memoria posibilita también la redención en la promesa, pues quienes pecan “no saben lo que hacen” y, por eso, “si siete veces al día peca contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: ‘Me arrepiento’, le perdonarás”, pues significa que quien actuó erróneamente ha cambiado de opinión y en ese cambio está la promesa de la vida común futura.

Hay una paradoja en estas consideraciones que quiero aún señalar. En la forma en que Hannah Arendt, a partir de San Agustín, considera la vida

interior revelada por la memoria como la facultad de exonerar el pecado a través del perdón y de comenzar de nuevo por la promesa, el tiempo es reversible por el poder del recuerdo, el poder de traer al presente algo que al acontecer "ya no" es con miras a lo que "aún no es". El más alto poder de comenzar es atributo exclusivo del ser humano individual, de su capacidad de poner en movimiento, a partir de su propia experiencia, la representación de lo ocurrido. En este caso, pareciera que el individuo, al margen de cualquier intervención externa, es capaz de dar un significado a las palabras y los hechos y resolverlos del mismo modo. Mas el perdón no es un acto que libera de las responsabilidades y las culpas por lo hecho, y no es posible en la presencia exclusiva del individuo.

Alguien no puede perdonar ni ser perdonado, ni prometer ni esperar que se cumpla una promesa al interior de su propia existencia, porque en la medida en que sus actos fueron presenciados por otros, o cometidos en agravio de alguien más —en el ámbito de la fragilidad de las relaciones humanas— el perdón emana de fuera. Nadie puede perdonarse a sí mismo porque los hechos no le pertenecen absolutamente, y porque si lo hace se sitúa fuera del mundo. "El perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo"¹².

La vida interior, pese a la afortunada imposibilidad de desplegarse en el exterior, pues su condición depende de las facultades del espíritu que son invisibles, requiere de la confrontación con el mundo, los seres y las cosas, para su confirmación; de lo contrario, lo creído o imaginado acerca de algo no tiene otra posibilidad que su rápida extinción. Mediante el recuerdo que permite el perdón y anticipa la promesa el individuo evidencia su relación con el mundo y con el tiempo: con el pasado por lo que fue y con el futuro por lo que será. Y según veíamos en la interpretación que hace Hannah Arendt del amor y el tiempo en San Agustín, aquel que recuerda hace al mundo por la memoria al mismo tiempo que es el mundo, y el impulso que le lleva al recuerdo, de sí mismo y del origen, es el anhelo del porvenir que está en el principio: la vida feliz.

¹² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 257.

Perdón y promesa son el comienzo que avanza desde el pasado hacia el futuro por un anhelo: la vida, mas no la vida del ser humano que pregunta por sí y por el origen, sino la vida del mundo que es el conjunto de las cosas y de los "que aman al mundo". La vida del espacio en que se "produce la trama de las relaciones humanas": el reino de la libertad.

Mas anticipábamos una premisa: el amor al prójimo tiene un matiz legislativo, porque el mandato "no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti" si se aplica al amor de Dios cancela todo vicio, si al prójimo todo crimen. El amor, en estos términos, aparece como un amor a uno mismo, en el sentido de que el amor que se profesa por el sí mismo es profesado también por el prójimo, por cuanto que no se hace a otro lo que no se desea para sí.

Pero este amor no es el amor "romántico", que es más o menos común y no mundano, según la descripción de Hannah Arendt¹³, ni el amor cristiano que supone la genuina recepción de *quién* es alguien. Ambas formas de amor, el romántico y el cristiano, precisan de un vínculo afectivo con el amado o el amante, el prójimo que es todos los seres humanos que pueblan el mundo. El amor al prójimo en esos casos depende de una emoción, de un estado del alma, de una pasión.

El amor al prójimo en tanto norma de la vida común tiene, más bien, su origen en el recuerdo y el deseo, la doble anterioridad en que coinciden pasado y futuro: el mundo tal y como ha sido que anticipa, en el océano de inseguridad que es el porvenir, la consecución del bien absoluto: la vida humana común, la permanencia del mundo. El amor que perdona y promete es aquí entendido como respeto,

una especie de "amistad" sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiramos o de los logros que estimemos grandemente.¹⁴

¹³ El amor es uno de los hechos más raros de la vida humana, que se crea lo contrario tiene que ver con que se lo confunde con el romance, "el amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de las fuerzas antipolíticas humanas". *Ibidem*, p. 261.

¹⁴ *Ibidem*, p. 262.

En conclusión, ambas facultades de la acción constituyen la esperanza de la humanidad de sobrevivir a la perentoriedad natural de las cosas del mundo, porque sin el perdón estaríamos condenados a la culpa original y sin la promesa no podríamos mantener nuestras identidades.