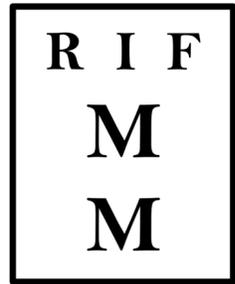


**Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de
la filosofía de Hannah Arendt**
**The Dangers of Naturalising Politics. A reflection from Hannah Arendt's Phi-
losophy**

María Soledad Sanhueza Poblete[‡]
Universidad de Chile



Recepción: 15.09.14 Aceptación 10.11.14

Resumen: La tesis que desarrollamos en el presente artículo, basándonos en la filosofía de Hannah Arendt, es que la política no sólo es antinatural, sino que tratar de buscar un fundamento natural para ella —como lo hacen las ideologías racistas, pero también la de los Derechos Humanos— resulta tremendamente peligroso para la propia política. Para comprobar esto, en primera instancia, contrastaremos los conceptos de «naturaleza humana» y «condición humana»; luego mostraremos la antinaturalidad de la política y, en tercer lugar, expondremos por qué inmiscuir la naturaleza en los fundamentos de la política resulta peligroso.

Palabras clave: Política, Naturaleza, naturaleza humana, condición humana, Hannah Arendt.

Abstract: The thesis that we shall develop in this article is based upon Hannah Arendt' Philosophy. It presents that politics is not only unnatural, but also tries to find a natural basis for itself – like the racists ideologies, but also the Human Rights do- which is extremely dangerous for politics itself. In order to prove this, first we shall contrast the concepts of «human nature» and «human condition»; then we shall illustrate the unnaturalness of politics and, finally, why it is dangerous to meddle with nature in the fundamentals of politics.

Keywords: Politics, Nature, human nature, human condition, Hannah Arendt.

[‡] Estudiante de Doctorado en Filosofía Moral y Política, Universidad de Chile. Becaria Conicyt para estudios doctorales en Chile. Contacto: m.solesanhueza@gmail.com

1. A modo de introducción: los fundamentos naturales de la política

“El Congreso nunca debe declarar iguales a quienes Dios creó desiguales”.

Steven Spielberg (dir.), 2012. *Lincoln*.¹

Según Hitler «justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán», y eso por el sólo hecho de ser alemanes y poseer, se supone, una naturaleza preferible a la de un judío o un gitano². En Chile, hasta hace poco se apelaba a la naturaleza para oponerse a una ley de divorcio, y hoy todavía se recurre a ella para oponerse a un matrimonio que no discrimine entre heterosexuales y homosexuales. Pero no sólo del lado de esas injusticias la naturaleza es fundamento: los Derechos Humanos también son, se dice, naturales, los tenemos por el sólo hecho de ser hombres y, por lo tanto, compartir una cierta naturaleza. Dice el artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre: “Todos los seres humanos *nacen libres e iguales en dignidad y derechos* y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.”³

Naturaleza y política, el vínculo que suele establecerse entre ambas nociones, será el marco en el que se moverá este artículo. Por lo mismo, antes de hablar de dicho vínculo, tenemos que aclarar a qué nos estamos refiriendo cuando decimos «naturaleza»; para lo cual recurriremos al pensamiento de Aristóteles, en el que, por lo demás, se funda el pensamiento de Arendt acerca de la naturaleza y la política.

De acuerdo con Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica* (1998), naturaleza se dice de cinco maneras diferentes :1) la generación de las cosas que crecen; 2) aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece; 3) aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales; 4) El elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; 5) la substancia de los entes naturales (1014b-1015a).

Según Prevosti (2011) las acepciones de naturaleza que nos muestra Aristóteles se mueven entre

¹ La cita corresponde a una de las escenas de la película en la que se discute, en el Congreso estadounidense, la abolición de la esclavitud.

² No hace falta ahondar mucho en *Main Kampf*, de Adolf Hitler, para darse cuenta del «fundamento natural» que posee su proyecto: “La Austria germana debe volver al acervo común de la patria alemana, y no por razón alguna de índole económica. No, de ningún modo, pues, aun en el caso de que esa unión considerada económicamente fuese indiferente o resultase incluso perjudicial, debería llevarse a cabo, a pesar de todo. *Pueblos de la misma sangre corresponden a una patria común. Mientras el pueblo alemán no pueda reunir a sus hijos bajo un mismo Estado, carecerá de un derecho, moralmente justificado, para aspirar a una acción de política colonial.* Sólo cuando el Reich abarcando la vida del último alemán no tenga ya la posibilidad de asegurar a éste la subsistencia, surgirá de la necesidad del propio pueblo, la justificación moral de adquirir posesión sobre tierras en el extranjero. El arado se convertirá entonces en espada y de las lágrimas de la guerra brotará para la posteridad el pan cotidiano.” (Hitler, 2010, p. 7). Las cursivas son mías.

³ Las cursivas son mías.

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt dos ideas básicas: 1) la génesis de las cosas y 2) la substancia o esencia. De la cuales, el mismo Aristóteles destaca que la fundamental es la substancia (p. 38). Y, según Ross (1970), cuando Aristóteles habla de substancia, se refiere al principio de estructura, cuya presencia en un conjunto de materiales los hace no un mero conjunto sino un todo organizado (p. CXIII, citado por Velásquez, 2006, p.24). Así, *la substancia es lo que hace de una cosa lo que es*; más allá de los cambios aparentes que esa cosa pueda tener, siempre hay un principio estructural que se mantiene y que permite dar cuenta de que existió un cambio.

Pero, ¿cuál es entonces la esencia o naturaleza humana, y cómo se vincula con la política? Torretti, en la línea de las ideas de Aristóteles que presentamos en el párrafo anterior, nos dice que quienes hablan de «sustancia» (los cosistas) se refirieron a una realidad a priori, intrínseca; a un sustrato permanente “que sostiene propiedades y relaciones cambiantes”, algo “que supuestamente se esconde detrás del acontecer manifiesto” (Torretti, 2014, p. 34). De modo que, podemos decir, aplicada esa idea a los hombres, «naturaleza humana» sería ese sustrato o sustancia, eso algo irreducible e inalterable (p. 35) que nos hace ser —a nosotros y a cualquier cosa— lo que somos, más allá de cualquier cambio. En este sentido hablamos aquí de naturaleza, ya que es este sentido el que consideramos peligroso para la política y, más importante todavía, es el que suelen usar quienes apelan a la *naturaleza* humana para *sustentar* tal o cual prerrogativa.⁴

Teniendo claro, en términos formales, de lo que hablamos cuando decimos «naturaleza humana», podemos ahora ver qué es, en concreto, para el estagirita dicha naturaleza, y su vínculo con la política. Precisamente en la *Política* (2007) Aristóteles hace una definición clave de la esencia humana que vincula a esta directamente con la política.

En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa [...]

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. (1252b-1253a).

De este modo entendemos que el hombre es un ser esencialmente (naturalmente) político, pues se organiza en una comunidad tendiendo al desarrollo que le corresponde por naturaleza. Pero esta comunidad, en la cual la naturaleza del hombre le invita a vivir, no es cualquiera, es específicamente una comunidad política o también llamada polis, que es la comunidad natural hacia la que tiende el resto de las comunidades humanas, como lo son la familia o la aldea (comunidades donde encontramos principalmente vínculos sanguíneos).

La definición de naturaleza que se muestra en este texto va mucho más allá: el hombre es un

⁴ Hago esta puntualización pues, como hace Torretti, se podría debatir si la noción de sustancia y naturaleza en Aristóteles tiene el sentido de permanencia aquí descrito. Dice Torretti que *substantia* es una traducción “pobre e infortunada” del término aristotélico *ousía*. “Sin ir más lejos, según lo que pensó y escribió Aristóteles, si exceptuamos a los dioses” toda *ousía*, “todo individuo existente es un nido de alternativas posibles y [...] ninguno está cabalmente determinado” (2014, p. 34-35). Sin embargo, como el mismo Torretti hace notar, esa *ousía* no cabalmente determinada existe con todos los atributos, ya sea que estos estén actualizados y/o en potencia (p. 35); o sea, para lo que nos interesa en este artículo, sigue siendo una «naturaleza» que, aun si no está desarrollada del todo, nos determina a nosotros como seres humanos, o a cualquier ente como el ente que es o puede ser. Y, por último, independientemente de lo que diga o no Aristóteles, hay una tradición que interpreta así la sustancia aristotélica (2014, p. 35).

animal social, más que cualquier animal gregario, pues la naturaleza (que no hace nada en vano) dotó al hombre de palabra (logos), en cambio a los otros animales solo les dio voz, con la cual pueden manifestar dolor o placer. En cambio, con la palabra, se manifiesta lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto (1253b). Es por esto que la comunidad política, como la describe Aristóteles, existe con el fin de vivir bien y no de convivencia (1281a),

Ahora bien, que el hombre sea un animal político no sólo se queda en una afirmación que trata de fundar en la naturaleza nuestra capacidad para reunirnos políticamente, sino que va más allá hasta afirmar que también es producto de nuestra naturaleza *con quien* nos reunimos en una comunidad política (de ahí la distinción entre los bárbaros y los griegos, sobre la base de lo naturalmente esclavos que son, entre otros, los primeros), e incluso quién debe participar de las decisiones políticas de la comunidad y quiénes están confinados a la oscuridad del *oikos* (Aristóteles, 2000, 1252a-1260b).

Al parecer todos los hombres son animales políticos, pero no todos los hombres pueden actualizar su esencia y, por lo mismo, sólo algunos, también naturalmente, deben participar de la comunidad y otros no.

Este tipo de argumentos son realmente fuertes al momento de plantear una unión, pues, así, ésta resulta necesaria: lo que la naturaleza une no puede ser separado por simple decisión de hombres, pues lo que sustenta la unión de la comunidad sería algo que trasciende a cualquier decisión (o alguna otra contingencia).

¿Cuáles son las consecuencias que trae el vínculo entre naturaleza y política? Como respuesta preliminar puedo decir que —la apelación a un fundamento natural para justificar una comunidad política— inmiscuye la necesidad en el mundo de la contingencia, así como, también, la violencia en la política.

La historia pasada y reciente nos muestra que esta confusión entre la naturaleza y la política nos puede llevar a grandes vicios, incluso a destruir nuestro mundo político: el genocidio judío, el genocidio en Ruanda y tantos otros; la larga historia de racismos que permanece enquistada en nuestra sociedad actual.

Cuando la comunidad política se ha concebido como una conjunción producida por la naturaleza, la separación de lo que naturalmente debe estar unido debe ser corregida; lo que natural y evidentemente es superior debe tener el lugar que le corresponde; y aquellos cuya naturaleza es inferior son completamente prescindibles. Recordemos, «justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán».

Que la política no se funda en la naturaleza, y por qué no se debe fundar en la naturaleza, es lo que trato de descubrir en el siguiente trabajo. Para ello me baso especialmente en la filosofía de Hannah Arendt, donde existe un intento constante de separar naturaleza (o necesidad) y política, destacando los conflictos que la unión de ambos mundos traen al mundo político. Veremos, pues, que la política es antinatural (o al menos no natural) y que buscar un fundamento natural para la política resulta peligroso para ella misma. Por recurrir a unas palabras del filósofo italiano Gianni Vattimo (2009), aunque sin limitarlas a la distinción entre izquierda y derecha que él quiere hacer con ellas, se trata de:

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt

[R]econocer en los hechos que un proyecto de emancipación humana [un proyecto político, diríamos nosotros] solo puede fundarse en la búsqueda de la igualdad y de una cultura política que corrija las desigualdades «naturales». Decía Baudelaire: «Allí donde hallé virtud, la hallé contranatura» [...] No queremos una sociedad «de naturaleza», sino de cultura; debemos conquistar la igualdad. (p. 41).

Reitero, entonces, que el objetivo de este artículo es dejar en evidencia que la política —el ámbito de la libertad y la igualdad, según Arendt— no es natural. Para lograr esto, en la primera parte contrastaré el concepto «naturaleza humana» con el de «condición humana», mostrando por qué Arendt decide ocupar el segundo y rechaza el primero; luego, a partir de lo anterior, mostraré por qué la política no es natural y sí es, más bien, una conquista de los hombres; y, finalmente, dejaré en evidencia los peligros de inmiscuir la naturaleza en los fundamentos de la política.

2. ¿Por qué hablar de «condición humana» en vez de «naturaleza humana»?

Ya con el primer acercamiento que tenemos a *La condición humana* (2005), nos podemos dar cuenta de que Arendt se rehúsa a hablar de naturaleza humana.

Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar sobre nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas (p. 38).

Arendt se niega a hacer una definición del hombre, simplemente porque no somos capaces de hablar del hombre como un *qué*, es decir como un *objeto*, y, por lo tanto, tampoco somos capaces de conocer una característica que lo determine por completo: de forma universal y necesaria; la cual tenga que tener un hombre para ser tal. Más aun, ni siquiera sabemos si es que existe una característica como esa. Simplemente, como dice la autora, no podemos «saltar sobre nuestra propia sombra». Y no sólo no podemos pensarnos como objetos o hablar de nosotros como tal; sino que simplemente no lo somos, y por lo mismo es que la idea de «El Hombre» no tiene correspondencia con la realidad. «El Hombre» no existe, lo que existen son «los hombres», una diversidad de seres humanos.

De este modo, la pregunta *¿Qué es el hombre?* —que es la pregunta por la naturaleza, esencia o sustancia humana—, tan propia de la filosofía, está fuera del pensamiento de Arendt. Ahora, esto no significa que no podamos tratar de buscar algún criterio que nos permita aunar a toda la diversidad de hombres, sólo que este criterio jamás será definitorio ni definitivo. Para la autora este criterio es la llamada *condición*: si hay algo que podemos decir de los hombres es que estos *existen* condicionadamente.

Estas condiciones surgen cuando nuestra existencia humana choca con el mundo de la realidad (Arendt, 2005, p.37), lo cual ocurre desde el inicio mismo de la vida. En palabras de Fina Birulés,

en su artículo “Hannah Arendt y la condición judía”, las condiciones bajo las cuales se da la existencia humana corresponden a “una determinada configuración del mundo que nada tiene que ver con una determinación natural o biológica. Toda vida comienza en un momento definido del tiempo, en un lugar concreto y en el contexto de una comunidad determinada (...)” (Birulés, 2006, p.XIII). Así, toda vida humana está condicionada por cada cosa con la que entra en contacto (Arendt, 2005, p. 36), tanto por aquellas por las que se da la vida de los seres humanos en la Tierra, como por las cosas que los hombres fabricamos (Arendt, 2005, p. 37). Incluso, Arendt es más tajante: “[D]ebido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas” (2005, p. 37).

Ahora, es importante aclarar que ninguna de estas «condiciones de la existencia humana», ni siquiera la suma de todas ellas, logra determinar por completo al hombre, de tal forma que si una de estas condiciones, o muchas de ellas, falta, no podríamos decir que nuestra existencia ha dejado de ser humana. El hecho de vivir (condición de la *vida*) temporalmente (*natalidad* y *mortalidad*) en un mundo (*mundaneidad*) que compartimos con otros hombres (*pluralidad*), no nos define de manera total y absoluta, sino que nos habla de una realidad, de un hecho, y a su vez deja siempre abierta la posibilidad a la llegada de nuevas condiciones que puedan seguir determinando la existencia de los hombres. Por eso, poniendo un ejemplo extremo, Arendt dice que si los hombres nos fuéramos a vivir a otro planeta, cambiando de forma radical nuestra condición humana, aún así, seguiríamos siendo humanos (Arendt, 2005, p. 37).

Cabe preguntarse, entonces, dónde queda la política como actividad humana y qué ocurre con aquella frase aristotélica —«el hombre es un animal político»— que define al hombre postulando como esencial su capacidad para hacer política.

3. La antinaturalidad de la política

Para comenzar, propongo reformular la definición aristotélica del hombre, en una versión arendtiana, de la siguiente manera: «El hombre es un animal que, por las condiciones de su existencia, es capaz de volverse político». Ahora, más allá de esta redefinición, podríamos decir que los hombres son animales políticos porque viven en un mundo compartido (plural) que los condiciona y que, por lo mismo, son capaces de actuar y de construir un mundo político. Sin embargo, independientemente de todas estas condiciones bajo las que efectivamente se da la vida humana, igualmente existe la posibilidad de que los hombres no lleguen a ser políticos nunca (Arendt, 2005, p.225). La política es una posibilidad que se les abre a los hombres por el hecho de vivir juntos y de tener la capacidad de acción; y si bien, tanto la «condición de la pluralidad» como la «acción» son necesarias para la política, no son suficientes ni son «la política» por sí solas, sino más bien —como dice Anne Amiel (2000)— son sólo condiciones prepolíticas para la política (p. 25). Esto es: *los hombres pueden tornarse políticos a partir de las condiciones y las posibilidades de las que disponen*.

Así, como primer paso en esta suerte de transformación, los seres humanos deben construir un mundo artificial, propicio, que pueda albergar al mundo de los asuntos humanos y que haga de ese mundo algo perdurable, capaz de trascender lo fugaz de la acción y del discurso. Este mundo

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt artificial corresponde, primero, a la delimitación física del espacio en el que se constituirá la comunidad política —o los muros de la polis, como los llama Arendt; y, segundo, a la creación de una cierta estructura orgánica para la conformación de la comunidad política, que es la ley. Ambos —espacio limitado y ley— constituirán estructuralmente una comunidad política, y de ahí su importancia.

Es —dice Arendt— como si la muralla de la polis y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso (2005, p. 224).

Los límites de la ciudad y la ley delimitan un espacio físico para el surgimiento del espacio público y de la comunidad misma, de tal forma que sean perdurables más allá del momento de la acción y más allá de una generación. Sólo con esta inclusión de un artificio en la política le podemos entregar estabilidad y objetividad a nuestro mundo de los asuntos humanos⁵ (Arendt, 2005, p.223), formado por la acción y el discurso, los cuales se caracterizan por su impredecibilidad, irreversibilidad y por su fugacidad (Arendt, 2005, p. 242).

Particularmente, la ley tiene dos tareas fundamentales en la constitución de la comunidad política:

1. Limitar a la acción, que se caracteriza por ser imprevisible, de modo de otorgarle cierta previsibilidad (Arendt, 2005, p.247)⁶.
2. Lograr establecer la igualdad, que es el principio fundamental de la política. Una comunidad sin igualdad no es política, pues no trasciende el mero hecho de vivir juntos (Arendt, 2009, p. 22), y sus integrantes sólo se vinculan por la necesidad⁷. En este punto, hay que tener claro que para Arendt, en consonancia con su cuestionamiento a la idea de naturaleza humana, los hombres no son iguales por naturaleza, por el contrario: “[D]ebido a que por naturaleza los hombres son desiguales, requieren de una institución artificial, la polis, que, gracias a su *nomos*, los haga iguales” (2009, p.39). Pero como ésta es una igualdad creada y reconocida, los hombres sólo son iguales en su calidad de ciudadanos y no fundamental o naturalmente; por lo mismo es que son capaces de continuar reconociéndose como diferentes, pero esas diferencias no les impiden vincularse. En resumen, porque los

⁵ Como dijimos, los muros y la ley son artificios necesarios para la política, pero no son políticos. A propósito de este vínculo entre artificio y política, me permito esbozar una tesis que, por una cuestión de foco investigativo, no desarrollaré aquí. A pesar de su taxonomía, tan tajante, sobre lo que es y no es político (no lo son los artificios muralla y ley), en Arendt se puede relacionar otro aspecto de la vida —el trabajo, que crea artificios y no es político— con la política. Pues, pienso, aunque no es parte de ella, para existir la política necesita la objetividad y la permanencia que entrega el trabajo al fabricar objetos duraderos. Para dar sustento a esta afirmación —que para Arendt, a pesar de no ser político, el trabajo se vincula con la política — habría que confrontar las sus palabras sobre la función estabilizadora de la ley y el muro, con la siguiente cita de su conferencia *Labor, Trabajo, Acción*: “Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mis-midad de los objetos, la misma silla hoy y mañana, antiguamente la misma casa del nacimiento a la muerte. Frente a la subjetividad de los hombres se sitúa la objetividad del artificio hecho por el hombre y no la indiferencia de la naturaleza” (2008, p. 97).

⁶ En *La Condición humana*, Arendt nos dice que es la promesa la que le otorga cierta previsibilidad a las acciones. Nuestra interpretación de la autora es que la ley misma es una promesa.

⁷ La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad.

hombres son diferentes, pero porque pueden volverse iguales y reconocerse como tales, es que existe la política.

Tenemos entonces que, las tareas fundamentales de la ley son limitar la acción y lograr la igualdad. Sin embargo, el espacio que nos entrega el límite de la ciudad y la ley no corresponde, como hemos expuesto, a la dimensión política propiamente tal; dice Arendt (2005): “[E]l jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política” (p. 221). No son la dimensión política propiamente tal, pero gracias a ellos puede existir un espacio público, pues ambos logran reunir y vincular a hombres que, de lo contrario, sólo convivirían. Finalmente, esta vinculación es la clave para el desarrollo del mundo político, *que no es otra cosa que el mundo de las relaciones entre hombres a través de la acción y la palabra, mediante las cuales ellos aparecen en el mundo y pueden ser vistos por otros.*

La acción y el discurso siempre están ligados a un «quien», y ambos siempre hacen aparecer la identidad de ese «quien». Que esta aparición ocurra en un espacio político va a garantizar su publicidad y su posible permanencia: la acción (y el discurso) y su agente se muestran a espectadores, los que pueden verla, juzgarla, contar historias sobre ella y hacerla perdurar. Así, citando a Arendt (2005), el espacio público es:

[E]l espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita (p. 225).

Lo que aparece en el espacio público no es algo así como «la humanidad» o «el hombre», que son esencias o naturalezas y por lo mismo tienen un carácter general, sino que aparece cada hombre en concreto. Y es la aparición de los hombres frente a una pluralidad de hombres, todos los cuales se encuentran vinculados políticamente, lo que le va a otorgar realidad a cada uno de ellos. Para Arendt (2005), estar privado de este espacio político donde se aparece:

[S]ignifica estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros hombres, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos llamamos Ser» (p. 225).

Incluso, este espacio de aparición de los hombres es el que le da realidad al mundo: “[s]in un espacio de aparición (esfera pública) y sin confiar en la acción y el discurso como modos de estar juntos, ni la realidad del yo de uno, de su propia identidad, ni la realidad del mundo circundante pueden establecerse fuera de toda duda” (Arendt, 2005, p.233). Que los hombres y que las cosas del mundo se nos hagan visibles a hombres diferentes, y que —teniendo cada uno una opinión distinta de lo que se nos aparece— podamos, a su vez, tener todos opinión de un mismo objeto; eso, decimos, es la garantía de la realidad.

Así, podemos concluir en primera instancia, que la naturaleza humana (en el caso de que hubiera algo así) no tiene ninguna relación con la política, porque la generalidad y la universalidad no tienen nada que ver con ella. El hombre no posee nada político en su (supuesta) esencia y, por lo tanto, no podemos hablar de un *zoon politikon*. Es en el espacio que existe *entre* los hombres

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt donde nace la política. Cito a Arendt (1997): “De allí que no haya ninguna sustancia propiamente política, la política surge en el *entre* y se establece como relación” (p. 46). La política no solo surge donde hay una pluralidad de hombres sino donde aparecen hombres en concreto y, por lo mismo, está vinculada con la apariencia y lo concreto, y no con las generalidades. Lograr conformar ese *espacio entre los hombres* tampoco tiene nada de natural: no todos los hombres, por el sólo hecho de ser hombres, logran vivir en un espacio político, sino que este espacio es una posibilidad que abre el hecho de vivir en un mundo que compartimos con otros hombres.

Ahora bien, no es sólo que la política no sea natural —cuestión que, al fin, plantearía sólo un problema teórico—, es que suponer lo contrario —y esto tiene consecuencias reales— es nocivo para la política.

4. Los peligros de la naturalización de la política

En *Los orígenes del totalitarismo* (2007) vemos tres motivos de por qué vincular política y naturaleza es nocivo:

1. Al tratar de develar la naturaleza humana y definir a «El Hombre», o sea, al plantear un concepto definitivo de él, limitamos la comprensión, que es fundamental para la política (p. 553).
2. Al apelar a nuestra naturaleza común para fundamentar el derecho, desvinculamos a los hombres y los dejamos desprotegidos (p. 379).
3. Al apelar al origen natural para fundar la comunidad política, distinguimos esencialmente a esa comunidad del resto de los pueblos (p. 219; p. 381).

Antes de desarrollar esos tres puntos, y para entenderlos mejor, me parece necesario dejar planteada una tesis, no porque sea novedosa, sino porque su verdad es clave para entender la lógica y el riesgo detrás del naturalismo en política; a saber: que el pensamiento occidental es esencialista⁸. Veamos.

Reyes Mate (2010), exponiendo el pensamiento de Rosenzweig, dice que lo que caracteriza al pensar occidental es que, en él, «pensar bien» es apropiarse de la esencia, de modo que todo lo demás es desacreditado como secundario o accidental. “Pensemos lo que ha ocurrido cuando esa esencia se ha encarnado en formas tan visibles como la raza, la sangre o la clase: todo lo demás se ha convertido en material desechable, superfluo” (Reyes Mate, 2010, p.61). Esta crítica de Rosenzweig al pensamiento occidental —expuesta por Reyes Mate— es la misma que hace Arendt⁹. Y también como Rosenzweig, ella, de alguna forma, pone a nuestra tradición idealista como un antecedente del totalitarismo¹⁰.

⁸ También podríamos decir que el pensamiento occidental es metafísico, representativo o platónico.

⁹ Para ella, desde Platón, nuestra tradición de pensamiento pone a la contemplación por sobre la acción, y a la esencia por sobre las apariencias y la opinión.

¹⁰ Uno de esos antecedentes que, junto con el antisemitismo y el imperialismo, fueron iluminados o adquirieron sentido por el acontecimiento del totalitarismo.

A partir de esa crítica a la tradición filosófica, Arendt se esfuerza en reivindicar la acción (y con ella a la política), además de las apariencias y la opinión. De hecho, toda su concepción de la política se centra en las apariencias y en el no-esencialismo. Reyes Mate nos dice en una entrevista:

Lo que preocupa de la deriva idealista de la filosofía son sus consecuencias prácticas (morales y políticas). El idealismo, en efecto, lleva al totalitarismo porque cuando reducimos el conocimiento de las cosas a la aprensión de un único elemento, que llamamos esencia, lo que estamos haciendo es reducir la riqueza de la realidad a un único elemento, que definimos como esencial, como privilegiado, despreciando el resto de características por «accidentales». Lo esencial puede ser la substancia, o la raza, la sangre, el Hombre, el Proletariado... cifras absolutas y excluyentes (López et al., 2008, p. 102).

Toca, entonces, desarrollar los tres motivos que explican por qué la noción de naturaleza humana es peligrosa.

La «naturaleza humana» como limitación de la comprensión y el juicio

Cuando hablamos de «naturaleza», «esencia» o «sustancia humana», lo que hacemos es imponer una idea a la realidad: obligamos a que los hombres de carne y hueso se ajusten a la idea que nosotros tenemos de ser humano. Esto, obviamente, limita nuestra concepción de lo que es o puede ser un hombre, lo que también limita nuestra comprensión y nuestro juicio de la realidad.

La idea de naturaleza o esencia humana siempre se presenta como absoluta e invariable, y por lo mismo cierra la posibilidad de cambio en las acciones y en el comportamiento humano¹¹. Esto queda en evidencia cuando en nuestra cotidianeidad consideramos ciertas acciones o crímenes como inhumanos, es decir, como inadecuados a nuestra idea de lo que es «ser humano»: “Es de bestias golpear a una mujer de esa forma”, decimos, o “nos tratan como perros”. Esta limitación para ver —juzar— las acciones de las que somos capaces los hombres trajo grandes problemas al hacer frente a los totalitarismos: como se tenía una idea fija de lo que era el hombre, las naciones, y hasta las propias víctimas, reaccionaron con incredulidad frente a los crímenes cometidos por la Alemania nazi. Era impensable o, mejor, incomprendible que un ser humano pudiera cometer crímenes como esos, pues esas eran conductas bestiales. Pero ocurrieron, y los responsables fueron seres humanos. Algo no cuadraba. Arendt nos dice:

La falacia trágica de todas estas profecías, originadas en un mundo que todavía era seguro, consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana establecida para siempre, en identificar a esta Naturaleza humana con la Historia y en declarar así que la idea de dominación total era no sólo inhumana, sino también irrealista (2007, p.553).

¹¹ Esto no ocurriría cuando hablamos de condición humana, pues, tal como lo dijimos anteriormente, la condición nunca determina completamente al hombre.

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt

El fundamento naturalista de los Derechos del Hombre y la pérdida de realidad de los hombres.

Cuando se tomó conciencia de que los humanos éramos capaces de crímenes atroces, que incluso atentaban contra nuestro mundo de asuntos humanos¹², se tomó la decisión de declarar una serie de derechos que nos protegieran de esos crímenes, derechos que los seres humanos poseen por el sólo hecho de serlo; a saber, los Derechos Humanos o fundamentales. Sin embargo, este sostén naturalista de los derechos del hombre (es decir, que todos los poseen por el sólo hecho de ser hombres) los transforma en una solución peligrosa. Veamos por qué.

Tal como nos dice Anne Amiel (2000), según este concepto de derecho, en el mismo momento en que un individuo pierde su estatus político, debería aparecer como un ser humano, ya que nada debería haber perdido de esencial. En otras palabras, detrás de los accidentes, como son la nacionalidad, la ciudadanía, el estatus social, etc., debería revelarse la sustancia real humana (p.30). Pero lo que en realidad ocurre es lo contrario y, tal como nos dice Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, parece que un hombre que no es nada más que un hombre —sin nacionalidad, ciudadanía o estatus social— ha perdido las cualidades que les permiten a los demás tratarlo como a un semejante (p.379). En su *Trilogía de Auschwitz*, Primo Levi (2011), al narrar su vivencia en el campo de exterminio nazi, hace referencia a ese despojo de las pertenencias y las particularidades de los hombres. Dice:

Imaginaos ahora a un hombre a quien, además de sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falta de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado apoyándose meramente en la valoración de su utilidad (p. 48).

La reflexión de Primo Levi nos devuelve a la segunda parte de este artículo: lo que le entrega realidad a los hombres, y a su mundo, es la pertenencia a una comunidad, a un lugar en el mundo donde cada uno es visto. Nada político puede haber en la naturaleza, incluso podríamos decir que *la política no es natural*.

El origen natural de los pueblos: el origen de la dominación

El tercer peligro que se nos presenta al naturalizar la política se basa en tratar de fundamentar la política en algo más allá de lo humano. Uno de los ejemplos de esto es apelar al origen natural al momento de conformar una comunidad política. En este caso, los pueblos recurren a la naturaleza para fundamentar y reivindicar su igualdad o identidad y, así, unirse como comunidad; o para fundamentar su diferencia y distinguirse de otros pueblos. Esto puede traer grandes vicios

¹² Y contra la misma noción de Humanidad, que Kant nos había planteado como una idea reguladora y que en el mundo contemporáneo comenzó a ser una realidad.

como son la posibilidad de justificar la dominación e incluso el exterminio a través del discurso esencialista.

Como ya dijimos, los hombres somos desiguales, y esto según nuestro origen, las diferentes organizaciones que adoptamos y nuestro destino en la historia. Pero estas diferencias, al no ser fundamentales, en ningún caso impiden que los hombres se relacionen. De hecho, las mismas diferencias nos permiten convertirnos en iguales, al ser miembros de un grupo y concedernos mutuamente derechos iguales (Arendt, 2007, p.380). Así, la igualdad no es cosa de naturaleza, sino de creación humana (Arendt, 2007, p. 306).

En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt nos explica cómo la inclusión del concepto de naturaleza en la política ha llevado a dos importantes vicios: el nacionalismo y el racismo. Y ambos, por tratar de dar una explicación sobre nuestra igualdad y nuestra diferencia, que trasciende a los seres humanos. El positivismo y el progresismo del siglo XIX pervirtieron la finalidad humana que es el derecho y trataron de probar que los hombres son iguales por naturaleza y que sólo difieren por la Historia y las circunstancias.

Los nacionalismos surgen de la perversión de la idea de la Humanidad. Si esta idea, en su origen, corresponde a la formación de una familia de naciones, ella es cambiada para establecer una jerarquía de naciones, donde las diferencias históricas y de organización que son propias de los seres humanos, pero contingentes, son identificadas como diferencias que residen en la naturaleza o en un supuesto origen natural de los hombres y, por lo tanto, como fundamentales e insalvables.

El racismo, por su parte, que no apela a la comunidad política, sino que a una raza, niega la idea de un origen común de los hombres y la de su igualdad natural, y también la finalidad común que sería la Humanidad (entendida ésta como la comunidad de los hombres). En cambio, introduce la idea del origen superior de un pueblo, otorgado por la Naturaleza o por Dios, lo que le da superioridad frente a otros, y le permite establecer igualdades naturales entre quienes poseen la misma raza, y diferencias naturales con respecto a quienes no. La consecuencia de ello es que los hombres se transforman en especies distintas: hay un hombre blanco y un hombre negro, que son tan distintos como un zorro y un lobo (Arendt, 2007, p. 307).

El racismo puede, desde luego, llevar a la ruina al mundo occidental y, lo que importa, al conjunto de la civilización humana. Cuando los rusos se hayan convertido en eslavos, cuando los franceses hayan asumido el papel de dirigentes de una *force noire*, cuando los ingleses se hayan trocado en «hombres blancos», como ya por desastroso maleficio se convirtieron en arios todos los animales, entonces esta transformación significará en sí misma el final del hombre occidental. Porque, pese a lo que cultos científicos puedan afirmar, la raza no es, políticamente hablando, el comienzo de la humanidad, sino su final; no es el origen de los pueblos, sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural. (Arendt, 2007, p. 219)

El argumento natural para conformar los pueblos y justificar la dominación, no se puede contrarrestar con la realidad, pues sólo corresponde a ideas y, por lo mismo, no se puede desmentir. Cuando un pueblo considera que algo superior lo ha ungido como pueblo elegido, o cuando un

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt grupo humano se define en términos de raza, además de quitar toda la espontaneidad y la libertad a la política (pues bajo esta condición las acciones son fruto de un diseño mayor, es decir son necesarias), nos lleva preguntarnos: ¿qué puede impedir que ellos mismos quieran convertirse en la medida de todas las cosas y pretendan convertir su particularidad en «lo humano»?

Esa lógica nos recuerda eso de que “justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán”, y lo fácil que es pasar de «lo natural» al racismo y al nacionalismo, y desde ahí a la dominación y al crimen.

5. Conclusiones: la naturalización de la política y las consecuencias para el mundo de los asuntos humanos

Nada hay de natural en que un hombre se *convierta* en un ser político. La política, en la filosofía arendtiana, no es un atributo esencial de los hombres, sino una forma en la que éstos pueden vivir¹³. Las generalidades y abstracciones —propias de la «esencia» o «naturaleza humana»— son contrarias al hombre político, que es concreto y particular.

Hacer una determinación absoluta de lo que es un hombre resulta peligroso, porque nos impide darnos cuenta de los riesgos a los que está expuesto nuestro mundo humano por la acción de los mismos hombres, y porque limita nuestra comprensión de estas mismas acciones, así como también la comprensión de la realidad.

La principal conclusión que podemos obtener, es que la naturalización de la política trae como consecuencia la destrucción del mundo de los asuntos humanos. El mundo político, tal como Arendt nos muestra en *La Condición humana*, es artificial, contingente, es el mundo de la opinión y de la libertad. Entonces, teniendo en cuenta la descripción anterior, podemos preguntarnos: ¿Qué ocurre con el mundo de los asuntos humanos cuando éste se fundamenta en la naturaleza humana? La respuesta es: se transforma en un mundo natural, necesario, el reino de la verdad y determinado por una esencia; esto es, se transforma en un mundo no político. De esto modo, para Arendt, por antonomasia, la política no puede ser natural ni tampoco debe ser naturalizada. Fundar la política en nuestra esencia humana de «animal político», impide comprender la realidad de los fenómenos humanos: que son impredecibles.

Confiar en una definición de hombre y en un límite claro a las acciones humanas puede tener, a mi parecer, tres consecuencias (las cuales se condicen con los peligros descritos en el párrafo anterior) que podrían conllevar la destrucción del mundo político. La primera consecuencia es la dominación: cuando los hombres tratan de naturalizar la comunidad política, y la fundamentan en una esencia humana, todo lo que no se ajusta a esa esencia debe ser mejorado, debe ser dominado o debe ser quitado del mundo. Ya en Aristóteles la naturaleza es uno de las principales justificaciones para la esclavitud. Y en el totalitarismo nazi la naturaleza superior del pueblo alemán les permitió exigir un territorio acorde a sus necesidades y seleccionar con quien podían compartir el mundo.

¹³ También los hombres pueden vivir en formas no políticas, es decir en grupos que permanecen unidos por la necesidad, como son la familia y la aldea.

La segunda consecuencia es la parálisis frente a la dominación, producto de la confianza en el límite entre lo que pueden hacer los hombres y lo que no pueden hacer. Esto, como mostramos más arriba, quedó evidenciado en la inacción en la que los judíos y el pueblo alemán en general, se sumergió frente al régimen totalitario nazi. Tener un concepto definido del hombre y de la política puede impedir que hagamos frente a las catástrofes políticas, y puede llevar a que ni siquiera seamos capaces de verlas como tales.

La tercera consecuencia es la abstracción de la noción de hombre, que no se condice en ningún caso con la realidad de los hombres. El caso más clarificador de esto es la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que pretende resguardar nuestros derechos fundamentales como seres humanos, impidiendo que nuevamente se realicen crímenes como los ocurridos durante el totalitarismo nacionalsocialista. El problema es que fundar los derechos humanos —los únicos que nos pueden proteger cuando se nos quita nuestra calidad de ciudadanos— en una naturaleza humana, nos deja más desprotegidos que nunca, pues, si sólo pertenecemos a la humanidad, que es una abstracción, no aparecemos nunca como seres reales frente a los otros. ¿Qué importa realmente en un paso fronterizo, para poder cruzarlo, nuestra supuesta naturaleza humana o tener los papeles necesarios?

Finalmente, lo que nos queda decir es que, cuando naturalizamos la política, ponemos en peligro nuestro mundo, el de los asuntos humanos, porque buscamos fundamentar la política más allá de ese «entre los hombres» que es donde se forja. La política traspasa la naturaleza del hombre y el origen natural de los pueblos, porque se sitúa más allá de la teoría y del pensamiento, se sitúa en el hacer y en el aparecer, en el cambio, en la contingencia, en la realidad.

Referencias Bibliográficas

- Amiel, Anne (2000) *Hannah Arendt, política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC.
- Anderson, Benedict (2013) *Comunidades imaginadas*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Arendt, Hannah (2009) *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- _____ (2008) *Labor, trabajo y acción*. En *De la Historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2007) *Los orígenes del totalitarismo*. México D.F.: Taurus.
- _____ (2005) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1997) *Qué es la política*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1998) *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe. Madrid: Gredos.
- _____ (2007) *Política*. Barcelona: Gredos
- Birulés, Fina (2006) *Hannah Arendt y la condición judía*. En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós, IX - XXVII.
- Hitler, Adolf (2010) *Mi lucha*. Bogotá: Clásico digital
- Levi, Primo. (2011) *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Océano.
- López, C., Seiz, D y Gurpegui, J. (2008) "Para una Filosofía de la memoria. Entrevista al profesor Reyes Mate". En: *Con-Ciencia Social: anuario de didáctica de la geografía, la historia y las ciencias sociales*, 12, 101-120.
- Prevosti, Antoni (2011) "La naturaleza humana en Aristóteles". En: *Espiritu*, LX, 141, 35-50.
- Reyes Mate (2010) "Aut lex, aut vis valet". En *Anthropos*, julio-septiembre, 228, 56-66.
- Rodríguez, Juan (2012, 18 de noviembre) Reyes Mate: "La cultura occidental es la cultura del olvido". *El Mercurio*, E12.
- Spielberg, Steven (dir.) (2012) *Lincoln* [Cinta cinematográfica]. E.E. U.U.: Dreamworks Pictures, Twentieth Century Fox y Reliance Entertainment.
- Torretti, Roberto (2014) *Estudios filosóficos 2011-2014*. Santiago de Chile: Ediciones Diego Portales
- Vattimo, Gianni (2009) *Ecce comu*. Buenos Aires: Paidós.
- Velásquez, Óscar (2006) *Documento de estudio: Introducción a la Metafísica de Aristóteles*. Seminario del Profesor Óscar Velásquez. Departamento de filosofía, Universidad de Chile. También disponible en <http://www.diadokhe.cl/media/aristotelica/metafisica06.htm>