

Visión de la naturaleza humana desde el realismo político

Recibido: septiembre 30 de 2010 | Aprobado: noviembre 5 de 2010

Luis R. Oro Tapia*

luis_oro29@hotmail.com

Resumen Este artículo explora la concepción de la naturaleza humana que subyace tras la visión realista de la política. El objetivo del articulista es delinear y explicitar algunas características de dicha concepción. Éstas adquieren mayor nitidez cuando se las compara con la visión idealista de la política. Por tal motivo, el autor contrapone ambas concepciones y, finalmente, argumenta a favor de la primera.

Palabras clave

Antropología política, realismo político, idealismo político, Thomas Hobbes.

View of human nature from political realism

Abstract

This article explores the conception of human nature that underlies the realistic point of view of Politics. The writer tries to design and explain some characteristics of such conception, which acquire a greater clearness when they are compared with the idealistic view of Politics. By this way the author faces both conceptions and finally argues for the first one.

Key words

Political Anthropology, Political Realism, Political idealism, Thomas Hobbes.

* Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y en la Escuela de Periodismo, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Objetivo y estructura

Este artículo tiene por propósito ensayar un boceto de la naturaleza humana desde la perspectiva del realismo político (Oro Tapia, 2009). Los argumentos que en él se exponen apuntan a poner en tela de juicio dos lugares comunes: el de la supuesta bondad natural del hombre y la afirmación recurrente que el hombre es un animal racional.

El artículo consta de dos apartados. En el primero se expone la tesis hobbesiana del estado de naturaleza y se procede a evaluar, desde el punto de vista de la antropología empírica, cuáles son sus errores y aciertos. En el segundo apartado expondré mis propias ideas sobre el asunto en discusión. En él, trataré de demostrar, en primer lugar, que el hombre no es sólo un animal racional y, en segundo lugar, que el progresivo desarrollo de la racionalidad no extingue la conflictividad ni erradica los brotes de violencia, ya sea al interior de una agrupación o entre ellas.

Thomas Hobbes y la etnografía: afinidades y discrepancias

En la segunda mitad del siglo XIX, una de las metas de la etnografía era determinar cuál de las dos concepciones clásicas de la naturaleza humana elaboradas por la modernidad, la de Thomas Hobbes o la de Jean Jacques Rousseau¹, se ajustaba más a la realidad factual. ¿Cómo saberlo? Procediendo a confrontar ambas concepciones con la evidencia empírica. Ella estaba constituida por aquellas

¹ Las similitudes y diferencias entre ambos autores han sido tratadas in extenso por José Fernández Santillán en su libro *Hobbes y Rousseau, entre la autocracia y la democracia* (1996). En lo que al asunto en cuestión concierne, Santillán precisa que “el estado de naturaleza descrito por Hobbes para Rousseau no es auténtico” (112). Por eso, “Rousseau critica a Hobbes en dos puntos fundamentales: la concepción del estado de naturaleza y la imagen de naturaleza humana” (112). Con el propósito de reparar el error del filósofo inglés “el pensador ginebrino se propone descubrir el verdadero semblante del estado de naturaleza [...] Para tal efecto actúa bajo dos líneas de investigación que frecuentemente se enlazan y condicionan recíprocamente: 1) en el plano histórico para reconstruir el estado de naturaleza puro; 2) en el plano antropológico y psicológico, para determinar la esencia del hombre” (112). Como es sabido, Hobbes imagina un estado de naturaleza violento y Rousseau concibe “un estado de naturaleza originalmente pacífico” (113). Esto explica porqué para “Hobbes la tendencia del hombre a dañar es innata” (115) y porqué para Rousseau los individuos poseen “sentimientos naturales de bondad que impulsan al hombre a tener compasión por los que sufren” (115).

agrupaciones humanas que aún permanecían en un nivel evolutivo correspondiente al neolítico. Tales agrupaciones, hasta finales del siglo XIX, se habían mantenido al margen de los diferentes focos civilizatorios. En la actualidad aún existen y están localizadas en el Amazonas, en los desiertos de Australia, en África Central y en algunas islas de Oceanía. La pregunta que se formularon los antropólogos era cuál de las dos imágenes, la de Hobbes o la de Rousseau, tenía validez empírica y cuál de ellas era una fantasía.

La evidencia empírica no se correspondía con la imagen del buen salvaje de Rousseau y calzaba casi en su totalidad con la imagen del estado de naturaleza concebida por Hobbes. En lo que sigue de este apartado explicaré, a grandes rasgos, la tesis de Hobbes y, en su parte final, precisaré en qué aspectos los planteamientos del autor del Leviatán no se ajustan a la evidencia empírica.

La tesis hobbesiana del estado de naturaleza es una ficción (Hobbes, 1983: capítulo XIII). El mismo Hobbes enfatizó que se trataba sólo de un supuesto. No obstante, contempló la posibilidad de que en algunas comarcas americanas su hipótesis pudiera tener correspondencia con la realidad fenoménica. Pero, si se sabe de antemano que es una ficción, ¿qué sentido tiene, entonces, especular con dicha conjetura? El estado de naturaleza es una hipótesis lógica que tiene por propósito demostrar de manera contrafactual lo que virtualmente ocurriría en una “sociedad” donde no existe un Poder Común de temer (Macpherson, 1979: 29 y 30). Por cierto, tal conjetura tiene por finalidad barruntar cuál sería la conducta del hombre en un ambiente sin normas. Entonces, el sentido que tiene la hipótesis del estado de naturaleza es especular sobre el eventual comportamiento que tendría el hombre en un medio sin autoridades que impongan ciertos preceptos que limiten los impulsos espontáneos de los individuos.

En un escenario con las aludidas características sería posible auscultar la naturaleza humana desnuda, esto es, despojada de los aditivos propios del proceso civilizatorio y desprovista de todas las coerciones impuestas por el poder político (Elias, 1993). En un ambiente sin un Poder Común de temer y sin normas constrictivas

sería posible observar las inclinaciones espontáneas de la naturaleza humana, por ende, su esencia misma, es decir, tal cual ella es.

¿Cuáles son los móviles que rigen la conducta del hombre en el estado de naturaleza? Tres motivaciones básicas. En primer lugar, la competencia por alcanzar y poseer determinados “valores”² detona conflictos entre los individuos. En efecto, la escasez de determinados bienes induce a los sujetos a luchar por la posesión de ellos. Los bienes por los que compiten pueden ser tangibles o intangibles como, por ejemplo, la comida y el prestigio, respectivamente.

En segundo lugar, la desconfianza recíproca lleva a los individuos a competir para obtener seguridad, con todo lo precaria que ella es en el estado de naturaleza. La autodefensa es crucial, puesto que ella tiene por finalidad primordial contribuir a preservar la propia vida. En la lucha por la obtención de la seguridad la violencia cumple un rol decisivo. Por cierto, ésta es el medio que permite amedrentar o eliminar a todos los potenciales enemigos que constituyen una amenaza para la supervivencia personal.

El tercer móvil que rige la conducta de los hombres en el estado de naturaleza es el afán de gloria. Éste incita a los individuos a competir para conquistar la reputación, el prestigio y la fama. ¿Qué funciones cumplen ellas? Sirven para disuadir a los potenciales enemigos de emprender acciones hostiles, para ahuyentar a los competidores y para inhibir a quienes confabulan secretas maquinaciones.

Para alcanzar beneficios, seguridad y gloria todos los medios están permitidos. En el estado de naturaleza no hay autoridad reconocida, ni normas legales o morales que regulen el comportamiento humano. En consecuencia, cada hombre tiene el derecho a hacer todo aquello que estime conveniente tanto para conseguir sus objetivos como para imponer sus intereses vitales y materiales.

El primer interés vital es conservar la propia existencia. La vida es amenazada de manera permanente por la violencia imperante. La inseguridad es suscitada por el hecho de que todos los individuos pueden recurrir a cualquier medio para proteger sus intereses e imponer sus valoraciones.

² Uso la expresión en sentido sociológico, es decir, para denotar a cualquier entidad que es deseada, estimada o apetecida.

En suma, el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos, en el cual el hombre es un lobo para el hombre. En dicho estado las nociones de legalidad, justicia e injusticia no tienen sentido, porque no existe un Poder Común con capacidad imperativa para dictar leyes y hacerlas cumplir. En efecto, donde no hay un Poder Común la ley no existe y donde no existen leyes no tiene sentido hablar ni de ilegalidad ni de injusticia.

Además, en el estado de naturaleza tampoco existe la propiedad permanente. Sólo existe un dominio circunstancial sobre aquellos bienes que temporalmente un individuo puede mantener bajo su control, en la medida que sus capacidades se lo permitan. Así, la posesión de bienes, comenzando por la propia existencia, es incierta.

Luego, en el estado de naturaleza nada es seguro. Todo es inestable y azaroso, en cuanto todo está regido por los avatares de las cambiantes relaciones de poder entre los individuos. En tal estado, impera la incertidumbre, el miedo y la violencia. Y en él no puede prosperar nada rentable ni bello, porque no existe un ambiente que facilite el surgimiento del comercio ni la industria y menos aún el florecimiento del arte y las letras. En tales condiciones la vida del hombre es “solitaria, pobre, tosca, brutal y breve” (Hobbes, 1982: 103). Pero son, precisamente, esas circunstancias las que inducen al hombre a superar el estado de naturaleza.

En conclusión, las acciones, o mejor dicho las jugadas, que realizan los individuos en el estado de naturaleza son –de acuerdo al lenguaje de la teoría de los juegos– de suma cero (Axelrod, 1986). En dicho estado, las relaciones entre los individuos se caracterizan por la mutua defección y por suscitar éstas, como ya se dijo, un juego de suma cero o en el mejor de los casos ganancias magras para todos. En efecto, lo que pierde *A* lo gana *B*. Pero el éxito de *B* es precario y aleatorio, por lo tanto, su posición sigue siendo vulnerable e incierta.

¿Cuáles son los móviles que inducen a los individuos a salir del estado de naturaleza? En primer lugar, el temor a la muerte violenta. Tal temor, es expresión del instinto de conservación que se manifiesta en el deseo de afirmar la propia existencia, aunque sea en desmedro de otras vidas. La existencia física constituye un requisito

sine qua non para lograr cualquier otra cosa, puesto que la vida es nuestra realidad radical, en cuanto todas las demás realidades efectivas o presuntas están referidas a ella. Dicho de manera compendiada: el temor a la muerte se manifiesta como apego a la vida.

En segundo lugar, la búsqueda de la paz. Sólo el reinado de la paz permitirá al hombre realizar sus fines, ya sean éstos materiales o ideales. En el supuesto de que impere la paz, el hombre podrá disfrutar del producto de su trabajo, realizará sus metas particulares, vivirá con tranquilidad y podrá materializar sus metas individuales.

En tercer lugar, la apetencia de bienes necesarios para llevar una vida confortable, y la esperanza de que será posible obtenerlos por medio del trabajo, incita a los individuos a cooperar para salir del estado de naturaleza. Y sólo es posible disfrutar de la posesión de tales bienes si existe un ambiente que brinde las condiciones mínimas de seguridad.

Pero, si la naturaleza humana no cambia, ¿qué sucede con las motivaciones básicas del hombre cuando se constituye la sociedad política? Tanto sus motivaciones como los fines que éstas persiguen continúan vigentes. Lo único que cambia es el medio para alcanzar el fin. Por lo menos al interior de la sociedad política queda terminantemente prohibido que los individuos usen la violencia para alcanzar sus fines particulares. Ésta es confiscada y monopolizada por el Estado. Así, la violencia no se extingue, sólo cambia de titular. En efecto, una vez que se constituye la sociedad política ella queda afincada en el Estado.

Hasta aquí el planteamiento especulativo de Hobbes. Pero la información empírica recabada en los últimos 150 años ¿confirma o refuta su tesis? El comportamiento de los individuos en las sociedades sin Estado, de acuerdo a lo que ha constatado la antropología empírica es bastante similar al que imaginó Hobbes (Clastres, 1996), (Gellner, 1997), (Balandier, 1969), (Ross, 1995). Pero si tal comportamiento es casi idéntico, entonces, ¿en qué difiere de la hipótesis del autor del Leviatán? En que no existe una guerra de todos contra todos, de individuo contra individuo, como sostenía Hobbes. Lo que existe, según la antropología empírica, es una guerra permanente, pero de grupos contra grupos, clanes contra clanes, linajes

contra linajes. Por cierto, en los pueblos que aún permanecen en el neolítico “la posibilidad de la violencia y del conflicto armado está siempre presente” (Clastres, 1996: 203) porque “las sociedades primitivas son sociedades violentas; su ser social es un ser para la guerra” (Clastres, 1996: 184). Pero si existen en términos generales coincidencias entre el comportamiento imaginado por Hobbes y el que describe la etnografía, entonces ¿en qué se equivocó el filósofo inglés? El error de Hobbes fue de magnitud. ¿Por qué? Porque él sostuvo que en la guerra se enfrentaban sólo individuos atomizados (sujetos singulares) y no colectividades, clanes o agrupaciones (sujetos colectivos). En conclusión, su desacierto radica en la magnitud, esto es, en la cuantía del sujeto, y no en la índole del tipo de interacciones que él imaginó que ocurrían entre los sujetos.

Entonces, las discrepancias entre Hobbes y la antropología empírica son a nivel de sintonía fina; no obstante, ambos llegan a la misma conclusión. Así, por ejemplo, para el autor del *Leviatán* la guerra de todos contra todos no se caracteriza sólo por la lucha in actu ejército, sino que también por la propensión a tomar las armas en cualquier momento. Al respecto precisa que la hostilidad, al igual que “la naturaleza del mal tiempo, no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días; así la naturaleza de la guerra no consiste en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo que no hay seguridad de lo contrario” (Hobbes, 1982: capítulo XIII). Esta afirmación de Hobbes también es corroborada por la antropología empírica. Ella sostiene, en efecto, que las agrupaciones primitivas viven en “un estado de guerra permanente” (Clastres, 1996: 207), pero ello no implica necesariamente que los salvajes pasen “todo el tiempo haciendo la guerra” (Clastres, 1996: 211); no obstante, están dispuestos a combatir en todo momento.

En conclusión, tanto Hobbes como la antropología empírica coinciden en diagnosticar que el hombre natural tiene cierta inclinación a la violencia y que ella, en parte, es amagada por la existencia de un Poder Común de temer, en algunos casos, o por la coerción social y cultural, en otros.

¿Cuál fue el mayor desacierto del filósofo inglés? Para la antropología empírica el principal error de Hobbes fue haber creído “que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es una sociedad; que el mundo de los salvajes no es un mundo social” (Clastres, 1996: 215). En efecto, su desaguisado fue concebir al mundo primitivo como algo que no es propiamente humano; por consiguiente, también considera, aunque sólo de cierta manera, a la violencia y la guerra como algo inhumano. Pero, paradójicamente, él fue el primero en comprender que el Estado está fundado en la violencia y que su misión es preservar la seguridad, el orden y la paz al interior de sus fronteras. Así, la hostilidad es expulsada del interior del espacio que controla el Estado, por lo cual la guerra de todos contra todos persiste, pero en el plano de las relaciones internacionales.

¿Es el hombre sólo un animal racional?

Este apartado, a diferencia del anterior, es menos abstracto. En él intentaré, en primer lugar, explicar porqué el realismo político tiene una concepción trágica de la naturaleza humana. En segundo lugar, procuraré explicar porqué, según el realismo, el hombre no es un ser plenamente racional. Y, en tercer lugar, trataré de entrever porqué el realismo concibe al hombre como un ser potencialmente riesgoso.

En las diferentes visiones de la sociedad y la política subyace una concepción de la naturaleza humana que pocas veces es explicitada. Por cierto, tanto el realismo como el idealismo parten –sin declararlo de manera expresa– de un concepto de hombre (Herz, 1960: 39 a 45) y (Waltz, 1970: 38). Pero excepcionalmente algunos autores que suelen ser catalogados de realistas explicitan los supuestos antropológicos en que están afincadas sus reflexiones politológicas. Tal es el caso de Nicolás Maquiavelo³, Thomas Hobbes (1982: es-

³ Cf. las reflexiones de Maquiavelo sobre la naturaleza humana están desperdigadas por toda su vasta obra. Para quien quiera espigar algunas de ellas véase *El príncipe* (especialmente los capítulos XV al XVIII) y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (especialmente los capítulos 27, 30 y 37 del libro primero).

pecialmente el capítulo XIII), Baruch Spinoza (1986: 77 a 81), Carl Schmitt⁴, Reinhold Niebuhr⁵ y Herbert Butterfield⁶, entre otros. Este último compendia bastante bien la idea que está en el subsuelo de las construcciones intelectuales de los realistas, pues sostiene que “cuando se trata de la naturaleza humana, sea como materia de gobierno o reflexión sobre la vida, importa mucho saber por cuál de sus extremos se tomará la cosa” (Butterfield, 1957: 54). Es decir, si se parte del supuesto de que el hombre es un animal inocuo o, por el contrario, de que es peligroso por naturaleza. Los idealistas parten del primer supuesto y los realistas del segundo.

Estos últimos reflexionan a partir de la realidad factual, es decir, desde la experiencia histórica. Ella “les ha enseñado –según Spinoza– que existirán vicios mientras existan hombres” (Spinoza, 1986: 79); de manera que de nada sirve lamentarse de la naturaleza humana si ella no se puede cambiar. Asimismo tampoco resulta razonable vituperarla, pues ello implicaría execrarse a sí mismo, ya que sería una acusación que –en última instancia– tendría un efecto bumerang.

Los idealistas, por el contrario, razonan a partir de una concepción de la naturaleza humana que no existe en parte alguna. Ellos “conciben a los hombres –según Spinoza– no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que [...] no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que debería ser considerada como una quimera que sólo podría ser instaurada en el país de la utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hace falta alguna” (Spinoza, 1986: 78)⁷.

El realismo político tiene una concepción trágica de la naturaleza humana. Su carácter trágico se advierte cuando los conflictos de valoraciones que estallan en la conciencia del sujeto suscitan palpi-

⁴ Al respecto véanse los siguientes escritos de Schmitt: *El concepto de lo político* (1991: 87 a 93), *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso* (1962: 67 y 68), *La interpretación europea de Donoso Cortés* (1963: 77 a 81).

⁵ Al respecto véanse los siguientes escritos de Niebuhr: *La naturaleza del hombre y su medio* (1967: 41, 64 y 65) y *Rumbos de la comunidad* (1964: capítulos I y II).

⁶ Al respecto véanse los siguientes trabajos de Butterfield: *El cristianismo y la historia* (1957: 39 a 59) y *El conflicto internacional en el siglo veinte* (1961: 31 y ss).

⁷ En tal sentido, Butterfield, apunta certeramente en mi opinión que “es fácil forjar planes sociopolíticos para salvar el mundo, si contamos con una naturaleza humana a la medida de nuestros deseos y suponemos un cambio general en el corazón de nuestros semejantes. Y cuando tales planes andan mal, es fácil hallar un culpable, es fácil para el idealista presentar como por arte de magia la doctrina de la condición pecadora del hombre, la cual debió de encarar clara y honradamente de entrada”. (Butterfield, 1957: 52).

taciones de angustia, remolinos de dudas y miedos enervantes. Ellos retuercen los nervios y provocan sentimientos —tan exasperantes— como los de frustración, ira y culpabilidad. El impasse emocional en que cristaliza la pugna de apreciaciones rara vez es resoluble sin padecer algún tipo de costos, es decir, sin que el sujeto sufra algún tipo de contriciones, especialmente si él está en una encrucijada en la que es interpelado por valoraciones opuestas. Las tensiones que generan tales situaciones tienen un componente emocional, porque las estimaciones están enraizadas en las pasiones; de manera que los conflictos de apreciaciones al involucrar la emotividad contribuyen a crispar aún más las fibras de la conciencia moral.

La conciencia de los sujetos (individuales o colectivos) está constantemente sometida a dilemas que pueden suscitar eventualmente desgarros psíquicos, cuando en ella irrumpen apreciaciones opuestas que pugnan por sojuzgarse unas a otras. Si los conflictos de valoraciones retuercen la conciencia del hombre, es porque en él coexiste una pluralidad de inclinaciones que no son plenamente compatibles entre sí y, por lo mismo, rara vez logran constituir un todo armónico. Y si los bienes morales no son contradictorios, por lo menos son discordantes. Por eso, cuando las incompatibilidades se radicalizan, el sujeto es zarandeado por las valoraciones opuestas y, en tal caso, la dinámica del conflicto lo puede llevar a padecer angustias y aflicciones.

¿Cuáles son esas pulsiones discordantes? Dos conglomerados de pasiones. Por un lado, está el conjunto de pulsiones que alienta a los sentimientos altruistas, como, por ejemplo, los de simpatía, piedad y compasión. Por otro, está el cúmulo de sentimientos que se derivan del miedo; así, por ejemplo, la sensación de vulnerabilidad, precariedad e inseguridad.

El miedo incita a la búsqueda de seguridad. Quien siente miedo percibe como amenazantes ciertas actitudes o comportamientos de sus congéneres. Pero la seguridad no se obtiene sin costo alguno, es decir, sin lesionar otros bienes morales que pueden ser de similar envergadura e incluso igualmente valiosos.

Por eso, los conflictos de valoraciones se radicalizan, aún más, cuando se toma conciencia de que la extirpación de una amenaza

no es gratuita. De hecho, para alcanzar la seguridad es necesario neutralizar aquellas entidades que son concebidas como atentatorias para la preservación del poderío y los intereses del sujeto. Pero la seguridad nunca se alcanza impunemente. Si ella se logra es a costa de otros sentimientos y valoraciones. Por eso, el antagonismo entre los referidos conglomerados de pulsiones (ya sea en un sujeto individual o colectivo) suscita tensiones psicológicas y fricciones morales. Tales resquemores dificultan la toma de decisiones. Incluso una vez que se adopta una resolución, su ejecución no está libre de titubeos, porque la incertidumbre sobre el desenlace del conflicto proyecta sus sombras no sólo sobre el presente, sino que también sobre el futuro. Si se fracasa se tendrá que cargar con la culpa de haber vulnerado otros bienes morales sin obtener beneficios o compensación alguna a cambio de los sacrificios realizados, es decir, de los valores transgredidos. Sólo el éxito puede contribuir, en parte, a limar la culpa por el “sacrilegio” cometido.

¿Qué sentimientos, en la práctica, tienen prioridad: los de simpatía y generosidad o la sensación de miedo y vulnerabilidad? No es posible responder de manera concluyente esta interrogante. La complejidad del mundo empírico es el principal obstáculo para zanjar tal dilema. Éste se acentúa en la medida en que ambos tipos de pasiones exigen prioridad y, simultáneamente, puján por ser satisfechas. Su demanda de exclusividad genera fricciones y desgarraduras en la conciencia del sujeto. Éstas se explican, porque en los sujetos (individuales o colectivos) coexiste la necesidad de apertura hacia los otros y, al mismo tiempo, la propensión a desconfiar de ellos e incluso de destruirlos en el caso de que constituyan una amenaza para su seguridad. Tal contradicción se acentúa especialmente cuando éstos se convierten en actores que luchan por la supervivencia en la arena política (Herz, 1960: 28 y 29).

El idealismo, a diferencia del realismo, tiene una concepción optimista de la naturaleza humana. Por eso, sólo se hace cargo de los sentimientos de piedad y simpatía y suele negar u omitir los de antipatía y odiosidad. Y en virtud de ello, supone que todos los hombres, o la mayoría de ellos, son en esencia buenos⁸. El idealismo, en efecto, concibe al hombre como un ser nativamente bondadoso o, por

los menos, moralmente neutro. En el caso de que sea moralmente incoloro, confía en que la influencia de la buena educación extirpará los impulsos de hostilidad y, al mismo tiempo, potenciará los de empatía y solidaridad. Así, el proceso educativo permitiría cromar a los hombres con virtudes morales y convertirlos en seres buenos, sensatos y razonables. Esta alentadora concepción del ser humano permite comprender porqué el idealismo, a diferencia del realismo, está convencido de que la cooperación finalmente prevalecerá por sobre el antagonismo. Y gracias a ella la paz florecerá como un producto natural de la bondad del hombre.

Por eso, el idealismo no acepta aquella premisa del realismo que sostiene que los sujetos individuales y colectivos compiten, perennemente, acicateados por el miedo y la desconfianza. Tal competencia incita a los sujetos a emplear medios violentos para conquistar posiciones de poder que redunden en un incremento de su seguridad. Pero en virtud de la buena educación, según el idealismo, en algún momento la armonía cristalizará en un orden político justo y estable. Mas, tal esperanza implica desentenderse de un cúmulo de dificultades que el realismo considera insalvables, porque están insitas en la naturaleza humana (Herz, 1960: 45).

Se puede conjeturar que la propensión del hombre a involucrarse en conflictos, al igual que su inclinación a agredir a sus congéneres, tiene sus raíces en las pasiones. Entendidas éstas como el primado de lo irracional por sobre lo racional. Ellas serían las que azuzan el comportamiento hostil. Ellas, entonces, instigarían a la violencia y, por el contrario, la razón conduciría a la paz.

¿Será ello así? Sí, pero sólo en cierta manera. ¿Por qué? Porque el primado de la razón no garantiza por sí mismo la ausencia de conflictos. Tampoco las pasiones incitan necesariamente al comportamiento hostil. Veamos el fundamento de ambas afirmaciones.

Las pasiones tienen un protagonismo en la conducta humana, pero no sólo las buenas sino que también las malas. Estas últimas

⁸ Si todos los hombres fuesen buenos, como creen los idealistas, los grandes conflictos con su respectiva secuela de muerte y destrucción, no hubiesen ocurrido jamás. Pero el optimismo antropológico cierra los ojos ante la evidencia histórica y se empeña en sostener que los hombres son nativamente bondadosos. Por eso Butterfield se pregunta –con toda razón en mi opinión– ¿cómo hemos llegado ha adoptar una concepción del ser humano que más se asemeja a la de las criaturas celestiales que a la del hombre? (Butterfield, 1957: 58, 97 y 98).

giran en torno al eje miedo-violencia. Ellas, si no están disciplinadas por la racionalidad, se expresarán sin ningún tipo de inhibición y, en consecuencia, pueden dañar los intereses de otros seres humanos y, por supuesto, que también a la persona misma como entidad psicofísica. Pero no todas las pasiones azusan a los hombres a tener comportamientos hostiles, puesto que también están, como lo expliqué más arriba, las pasiones que giran en torno al eje simpatía-piedad.

Pero la primacía de la razón por sí misma no garantiza la ausencia de comportamientos hostiles. La hipótesis de que la racionalidad del hombre conduce necesariamente a la paz es desmentida por la experiencia histórica y por nuestra propia observación de la realidad. En efecto, la razón permite diagnosticar amenazas cercanas y lejanas y en ambos casos puede anticiparse a la concreción de ellas, realizando acciones preventivas tendientes a conjurar el peligro. En el plano estrictamente político, la experiencia histórica nos demuestra que tales acciones por lo general distan de ser pacíficas.

El saber histórico también demuestra que el hombre mediante la razón puede producir artificios que le permiten potenciar los dispositivos fisiológicos con los que fue dotado por la naturaleza tanto para defenderse como para atacar. El hombre, a diferencia de otros seres vivos, libra sus batallas con medios técnicos⁹. Y mientras es más sofisticada su racionalidad también es más sofisticada la producción de los instrumentos que inventa para sojuzgar o destruir a sus congéneres (Niebuhr, 1966: 56) y (Schmitt, 1962: 88). Las cifras así lo demuestran. La tasa de víctimas producto de la violencia, por cada millón de habitante, ha evolucionado de la siguiente manera desde los inicios de la revolución industrial hasta el comienzo de la era atómica: a mediados del siglo XVIII alcanzaba 90 muertos, a 150 a mediados del siglo XIX y a más de 400 a mediados del siglo XX (Braud, 2006: 22).

El hombre, para el realismo político, tiene una irremisible inclinación a desconfiar de sus congéneres. Ello lo convierte en un ser

⁹ Por eso, según el historiador Arnold Toynbee, “la amenaza a la supervivencia de la humanidad procede de la humanidad misma”. En efecto, “la técnica humana, constituye un peligro mayor que los terremotos, que las erupciones volcánicas, que las tempestades, que las inundaciones, que las sequías”. (Toynbee, 2002: 330) (en diálogo con Daisaku Ikeda).

riesgoso para sus semejantes. Pero tal inclinación no es permanente ni absoluta. No obstante, de vez en cuando se actualiza y cuando ello sucede adopta actitudes y conductas que van desde el recelo hasta la agresión preventiva para conjurar potenciales peligros.

La raíz de tal inclinación está en el miedo y la ambición. La sensación de miedo, en efecto, induce a los hombres a extirpar —o por lo menos a amagar— la raíz de aquello que suscita el temor. Y puesto que la sensación de miedo es detonada por aquello que se estima es una amenaza en ciernes, el hombre se anticipa a la agresión, o al perjuicio inminente, y decide adelantarse en la jugada antes de ser él perjudicado o atacado. Por tal motivo, lacera o destruye, preventivamente, aquello que él concibe como un peligro potencial.

¿Qué le permite al hombre prever los peligros? Es precisamente su dimensión racional la que lo faculta para anticiparse de manera especulativa a los eventos que él imagina que van a tener un efecto nocivo, ya sea para él como entidad psicofísica o para sus intereses materiales o ideales. Ante una eventualidad así, y con el propósito de amagar tal posibilidad, decide destruir aquello que él estima que constituye una amenaza para su seguridad.

Otra posibilidad es que el hombre actúe motivado por la ambición. En este caso, los motivos que lo incitan a tener una conducta hostil respecto de sus congéneres son los mismos que detonan el comportamiento que está acicateado por el miedo.

Pero, si los motivos son idénticos, ¿por qué distinguir, entonces, el miedo de la ambición? La ambición es una de las modalidades en las que suele manifestarse la sensación de miedo. Pero no se trata del miedo actual, es decir, presente y evidente. Más bien corresponde a lo que en el lenguaje cotidiano llamamos temor, entendido éste como un miedo lejano e incierto, no obstante, lo suficientemente “real” como para influir en el comportamiento de quien lo padece. En efecto, la ambición como conducta es propulsada por el temor. Así, la ambición es expresión del temor y puesto que él no supone una amenaza patente, obra por tal motivo de manera menos imperiosa. Por eso, ella no incita a una conducta predatoria (respecto de sus congéneres) que tenga el carácter de apremiante, puesto que la necesidad no está en acto, pero insinúa vagamente su rostro a la dis-

tancia, en un porvenir previsible. La ambición induce a atesorar recursos que irroguen seguridad ante amenazas eventuales y tras tales amenazas por supuesto que está el miedo, aunque atenuado porque se encuentra en estado latente (Heidegger, 1998: 164 a 166).

Consideraciones finales a modo de conclusión

El realismo político desestima la idea de que el hombre es un ser armonioso y bondadoso y se inclina, por el contrario, por una concepción conflictual de la naturaleza humana. De hecho, el espíritu agonal de ésta se expresa en dos frentes: el interno y el externo. El primero tiene por escenario la mente de cada sujeto y el segundo a las agrupaciones que ellos conforman.

Pero no toda tensión desemboca siempre en comportamientos violentos. Sin embargo, ningún hombre, ni sociedad alguna, está libre de padecerlos. Tampoco se puede determinar con toda exactitud cuándo va estallar un conflicto, porque sólo lo que es racional es predecible de manera cabal y el hombre es una mixtura de racionalidad y pasiones. Él es, en efecto, sólo parcialmente racional.

El hombre, para el realismo político, no es ángel ni bestia. De hecho, es potencialmente pacífico, manso y confiable; pero también es agresivo, irascible y riesgoso. Por cierto, en cada individuo coexisten los impulsos de cordialidad y hostilidad. Las proporciones varían, pero ambos están siempre presentes. Por eso, nunca ha existido un ser humano completamente abyecto o absolutamente virtuoso. Así lo constata Arnold Toynbee, desde el vasto horizonte de la historia universal, cuando sostiene que la naturaleza humana “es potencialmente buena y potencialmente mala” (Toynbee, 2002: 330).

No obstante, tal simetría se torna confusa en el transcurso de la ejecución de conductas concretas. ¿Por qué? Porque la mayoría de las veces el hombre para conseguir un bien tiene que transgredir (o por lo menos preterir) a otro u otros bienes. Tales atropellos, independientemente de la justificación que tengan, se tornan ipso facto en un mal.

Pero pese a todas las insuficiencias de la naturaleza humana, el realismo político acepta resignadamente las imperfecciones del hombre. Por eso, asume con cierto desenfado la precariedad de la con-

dición humana, las insuficiencias de la razón práctica y el carácter trágico del quehacer político (Weber, 1992: 148). Cf. (Nussbaum, 1995: 53 a 60), (Kaufmann, 1978: 308 a 313) 

Referencias

- Axelrod, Robert (1986). *La evolución de la cooperación*. Madrid: Alianza.
- Balandier, Georges (1969). *Antropología política*. Barcelona: Península.
- Braud, Philippe (2006). *Violencias políticas*. Madrid: Alianza.
- Butterfield, Herbert (1957). *El cristianismo y la historia*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- _____. (1961). *El conflicto internacional en el siglo veinte*. Buenos Aires: Peuser.
- Clastres, Pierre (1996). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, Norbert (1993). *El proceso de la civilización*. México D.F.: FCE.
- Fernández Santillán, José (1996). *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México D.F.: FCE.
- Gellner, Ernst (1997). *Antropología y política*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Herz, John (1960). *Realismo político e idealismo político*. Buenos Aires: Ágora.
- Hobbes, Thomas (1983). *Leviatán*. México D.F.: FCE.
- Kaufmann, Walter (1978). *Tragedia y filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- Macpherson, C. B. (1979). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.
- Maquiavelo, Nicolás (2006). *El príncipe*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Niebuhr, Reinhold (1967). *La naturaleza del hombre y su medio*. México D.F.: Limusa-Wiley.
- _____. (1964). *Rumbos de la comunidad*. Buenos Aires: Índice.
- Nussbaum, Martha (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- Oro Tapia, Luis (2009). "En torno a la noción de realismo político". En: *Revista Enfoques de ciencia política*. No. 10, Santiago de Chile.
- Ross, Marc Howard (1995). *La cultura del conflicto*. Barcelona: Paidós.
- Scheler, Max (2003). *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- _____. (1962). *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

- _____. (1963). *La interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp.
- Spinoza, Baruch (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Toynbee, Arnold (2002). *Elige la vida*. Buenos Aires: Emecé..
- Weber, Max (1992). *La política como profesión*. Madrid: Espasa Calpe.
- Waltz, Kenneth (1970). *El hombre, el estado y la guerra*. Buenos Aires: Nova.