

# EL HOMBRE TAL COMO ES Y EL HOMBRE TAL COMO DEBERÍA SER: EXPLORACIÓN DE LOS ECOS ACTUALES DEL DEBATE SOBRE LA NATURALEZA CAÍDA<sup>1</sup>

JOAQUÍN MIGLIORE<sup>2</sup>

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Universidad Austral

## Resumen

La pregunta sobre cómo enfrentar el problema del mal ha acompañado a la política desde sus orígenes. Motivado por algunas declaraciones del papa Francisco sobre los derechos de propiedad, el trabajo pretende trazar un panorama del debate, tal como se planteara en la modernidad, respecto a si la política, en palabras de Maquiavelo, debiera tratar a los hombres tal como son o tal como deberían ser. En diálogo con la teología, el trabajo distingue cuatro posturas fundamentales: la de los “realistas” (Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Mandeville), la de quienes defienden que el hombre es un ser que puede vivir conforme a lo que debería ser (Hutcheson, Shaftesbury), la de quienes confían en que la fraternidad universal es la meta alcanzable debido al desarrollo de la historia (Hegel, Feuerbach, Marx) y la de quienes consideran que la política debe tener en cuenta tanto la dignidad como la naturaleza caída del ser humano (Pascal), mostrando, a la vez, la contemporaneidad de dicho debate.

**Palabras clave:** optimismo y pesimismo antropológicos, naturaleza caída, autointerés y mercado, propiedad, Maquiavelo, Spinoza, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson, Feuerbach, Finkielkraut, Sandel, Habermas.

---

1 Trabajo presentado en parte en el XV Congreso Nacional de Ciencia Política “La democracia en tiempos de desconfianza e incertidumbre global. Acción colectiva y politización de las desigualdades en la escena pública”, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Nacional de Rosario, del 10 al 13 de noviembre de 2021, Rosario, Santa Fe, Argentina.

2 Profesor en Filosofía y abogado (UBA). Doctor en Ciencias Jurídicas (UCA). Profesor titular de Filosofía Política Contemporánea en la carrera de Ciencias Políticas (UCA). Profesor titular de Filosofía Moderna y Contemporánea en la carrera de Relaciones Internacionales (Universidad Nacional de Lanús). Profesor en el Doctorado en Ciencias Políticas (UCA) y en el Doctorado en Ciencias Jurídicas (Universidad Austral). Profesor de Maestría ESEADE. Correo electrónico: joaquin\_migliore@uca.edu.ar.

## Man as He Is and Man as He Should Be: An Exploration of the Current Echoes of the Fallen Nature Debate

### Abstract

The question of how to deal with the problem of evil has accompanied politics since its origins. Motivated by some statements by Pope Francis on property rights, the work aims to draw an overview of the debate, as it arises in modernity, regarding whether politics, in the words of Machiavelli, should treat men as they are or just as they should be. In dialogue with theology, the work distinguishes four fundamental positions: that of the “realists” (Machiavelli, Spinoza, Hobbes, Mandeville), that of those who defend that man is a being that can live according to what he should be (Hutcheson, Shaftesbury), that of those who believe that universal brotherhood is the attainable goal due to the development of history (Hegel, Feuerbach, Marx), and that of those who believe that politics must take into account both the dignity and the fallen nature of the human being (Pascal), showing, at the same time, the contemporaneity of this debate.

**Key words:** anthropological optimism and pessimism, fallen nature, self interest and market, property, Machiavelli, Spinoza, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson, Feuerbach, Finkielkraut, Sandel, Habermas.

## 1. La pregunta por el “realismo”

Pocos años antes de la caída del Muro de Berlín, en un texto excepcional —*La sabiduría del amor*—, Alain Finkielkraut (1984), preanunciando el derrumbe del sistema que había asegurado la fraternidad universal, se preguntaba sobre la vigencia de un creciente “realismo” que pretendía fundar la sociedad humana sobre el egoísmo y no sobre la solidaridad.

Los hombres no se aman los unos a los otros, ninguna inclinación natural los une entre sí. ¿Quién cree todavía en la realidad de los sentimientos puros? (...) “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”; esta conmovedora exhortación no impide que en todas partes reine el apetito de posesión y el deseo de sobresalir. El hombre no es un ser moral: ahora que se disipa el sueño de la liberación total o, más exactamente, que se realiza en la forma de pesadilla, estamos menos inclinados a tomar esa tara natural por un vicio histórico o social. Desde Hobbes a Adam Smith, toda una tradición filosófica, oculta por la idea de progreso, se presenta a nuestro recuerdo: lo que caracteriza ese modo de pensamiento es la voluntad de dar un fundamento realista a la vida social. Realista, es decir, algo diferente de lo moral, algo que esté de conformidad con lo que los hombres son y no con lo que deberían ser. Un fundamento anclado en los instintos egoístas no en las virtuosas exhortaciones que los condenan. (...) Se trata de civilizar los impulsos destructores mediante otras pulsiones igualmente espontáneas (la busca del beneficio, el temor a la muerte violenta) antes que de oponer al conjunto de los desarreglos humanos los vanos preceptos religiosos de devoción, de sacrificio de humanidad. ¿Sabiduría del amor? Para el realismo la sabiduría consiste, por el contrario, en hacer el duelo del amor y en reemplazar esta condición inhallable movilizándolo, para hacer posible la paz entre los hombres, pasiones menos hermosas, pero más efectivas. Los moralizadores hacen del amor un medio para remediar el mal; los liberadores ven en el amor el fin al que llegará la humanidad cuando esta salga de su larga hibernación en la prehistoria. El realismo nos invita a saber prescindir de este medio impracticable y a apartar nuestra atención de esa meta a la que nunca podremos llegar. En suma, ser realista es atenerse a la naturaleza humana en lugar de (como los moralizadores) condenarla y de pretender corregirla mediante edificantes discursos o (como los liberadores) negarla lisa y llanamente al imputar todos los vicios de los hombres a un mal funcionamiento social. (Finkielkraut, 1993, p. 103)

La percepción de que existía una tendencia creciente en nuestras sociedades a dar un fundamento “diferente de la moral” a nuestra convivencia no se limitaba a autores como Finkielkraut. Casi al mismo tiempo y con una preocupación análoga, Michael Walzer (1993), en los Estados Unidos, se interrogaba, apoyándose en los textos en los que Marx había denunciado la alienación, sobre las consecuencias de una cultura que parecía convertir todo en mercancía, haciendo prevalecer la lógica de los intercambios por sobre otros posibles criterios de distribución, como la necesidad o el mérito. El problema no era tanto uno de justicia distributiva, observaba, cuanto de cultura. Los mercados se estaban convirtiendo en la única herramienta de coordinación social. El dinero estaba invadiendo esferas

que antes le estaban vedadas: “Mientras los yates, los equipos estereofónicos y las alfombras tengan sólo valor de uso (...) su distribución desigual no tiene importancia” (p. 118). Lo preocupante, advertía Walzer (1993), es que en nuestros días “el dinero compra la pertenencia a la sociedad industrial” (p. 116).

Esta situación, señalada a fines del siglo XX, no parece haber cambiado substancialmente, sino, por el contrario, haberse agudizado. El diagnóstico coincide, punto por punto, con el que han realizado en nuestros días autores como Michael Sandel (2023). Señalaba, por ejemplo, en *Los límites morales del mercado*:

Quando terminó la Guerra Fría, los mercados y el pensamiento mercantil gozaba de un prestigio sin igual. Ningún otro mecanismo para organizar la producción y la distribución de bienes había demostrado tanta eficacia en generar bienestar y prosperidad. Pero desde que un número creciente de países de todo el mundo ha aceptado los mecanismos del mercado en el funcionamiento de sus economías, algo ha venido sucediendo. Los valores del mercado empezaron entonces a desempeñar un papel cada vez mayor en la vida social. Y la economía fue convirtiéndose en un dominio de dimensiones imperiales. En la actualidad, la lógica del comprar y vender no se aplica solo a los bienes materiales, sino que gobierna cada vez más otros aspectos de la vida... (p. 13)

El cambio producido durante las últimas décadas, nos dice,

fue la expansión de los mercados, y de los mercados de valores, hacia esferas de la vida a la que no pertenecen. (...) La intromisión de los mercados, y del pensamiento orientado a los mercados, en aspectos de la vida tradicionalmente regidos por normas no mercantiles es uno de los hechos más significativos de nuestro tiempo. (p. 15)

## **2. La pregunta por el ser humano: optimismo o pesimismo antropológico**

Sandel (2013) calificaba a dicho cambio de “funesto”. Su valoración claramente no es compartida por muchos otros autores, pero su preocupación (como la de Walzer o la de Finkelkraut) recoge un interrogante que recorre (mucho antes que Hobbes y Adam Smith) toda la tradición política de Occidente: la pregunta por la naturaleza humana y las raíces de su sociabilidad. Pregunta que enfrenta a quienes sostienen que el hombre es un ser naturalmente social, que no alcanza su plenitud si no es con otros, con la de aquellos que, por el contrario, lo consideran un ser egoísta, movido fundamentalmente por el autointerés.

Esta división se acerca a la trazada por Maquiavelo (1970) (y retomada luego por Spinoza y Mandeville), cuando, al preguntarse sobre los fundamentos del gobierno, distingue entre lo que los hombres *son* y lo que *deberían ser*.

Hay tanta distinción entre saber *cómo viven* los hombres y saber *cómo deberían vivir* ellos que el que, para gobernarlos, abandona el estudio de *lo que se hace* para estudiar *lo que sería más conveniente hacerse* aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarse de ella; supuesto que un príncipe que en todo quiere hacer profesión de ser bueno, cuando en el hecho está rodeado de *gentes que no lo son*, no puede menos de caminar hacia su ruina. (p. 76)<sup>3</sup>

Y, ya cerca de nuestros días, a la que establece Carl Schmitt (1991) entre las teorías políticas, conforme que supongan que el hombre es “bueno” o “malo” por naturaleza.

Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas según que consciente o inconscientemente partan de un hombre “bueno por naturaleza” o “malo por naturaleza” (...) esto es, si el hombre se entiende como un ser “peligroso” o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo. (p. 87)

Sin embargo, el texto de Finkelkraut (1993) no distingue entre *dos*, sino entre *tres* posturas: la de los *liberadores*, para quienes el hombre solidario es el fruto que brota de la *transformación social*; la *realista*, que se fundaría en lo que los hombres *son*; y la de los *moralizadores*, que remarca lo que *deberían ser*. El presente trabajo se propone trazar un esbozo de este debate, vinculándolo, además, con una cuestión central en la tradición de la teología de Occidente: la pregunta por el pecado original y por la naturaleza caída del hombre.

¿Resulta legítima la apelación a la teología? Creemos que sí. Más allá de la conocida sentencia de Carl Schmitt (2005) de que “[t]odos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (p. 47), son muchos los autores contemporáneos que han señalado la vinculación entre las conceptualizaciones teológicas y las políticas. Michael Walzer, por ejemplo, ha rastreado en *La revolución de los santos* (2008) las raíces calvinistas del radicalismo político, y buscó en *Éxodo y revolución* (1986) los orígenes de “la idea de liberación del sufrimiento y de la opresión, la redención terrenal que comporta la revolución” en el relato de la rebelión de Israel contra Egipto, “ofreciendo una lectura del Éxodo, los Números y el Deuteronomio con el objeto de explicar la importancia de estos libros para generaciones y generaciones de políticos radicales” (Walzer, 1986, p. 3). De la misma manera, Karl Löwith (2007), en su famosa *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, ha sostenido que “toda filosofía de la historia es totalmente dependiente de la teología, esto es, de la interpretación teológica de la historia en tanto historia de salvación” (p. 13). Más recientemente, autores como Taylor o Habermas (2006, p. 121 y ss.) han insistido, además, en los aportes que la voz religiosa puede hacer al debate público.

La apelación a la teología permite, además, sumar a las tres posturas de Finkelkraut una

---

3 Énfasis agregado.

cuarta, que sostiene la necesidad de mantener, *al mismo tiempo*, los dos polos en tensión. La idea de la caída es una imagen poderosa que ilumina la contraposición entre lo que los hombres son y lo que debieran ser. El hombre es *a la vez*, según esta perspectiva, grande y miserable, esencialmente contradictorio. La “duplicidad del hombre, señala Pascal, es tan visible que hay quienes han pensado que poseíamos dos almas; un ente simple les parecía incapaz de tantas y tan súbitas variaciones” (Pascal, 1955, p. 25). Presente también en el pensamiento político de nuestros días, esta postura, en parte secularizada, afirma la imposibilidad de prescindir tanto del elemento “realista” como del “moralista” al pensar la sociedad, y aporta elementos para enfrentar algunos debates, también de nuestros días, como los que giran por ejemplo en torno a instituciones como la propiedad.

### 3. “Liberadores”, “realistas” y “moralizadores”

#### 3.1. Liberadores

Partamos de la clasificación esbozada por Finkelkraut (1993) entre “liberadores”, “realistas” y “moralizadores”. La postura de los “liberadores”, hoy en crisis, es la de quienes acusan al egoísmo humano de ser no una condición de la naturaleza, sino un “vicio histórico o social”.

Los orígenes de la vertiente que cristaliza en este “sueño de la liberación total”, que se disipa tras la caída del Muro de Berlín, son complejos. Marrou (1978) y Löwith (2007) rastrean sus comienzos en la misma filosofía medieval. Por su parte, Cassirer (1943) atribuye a Rousseau haber sido el primero que, al preguntarse por el origen del mal, habría —en confrontación con la teología— levantado “el problema por encima de la esfera del *ser individual*” orientándolo hacia el “ser social.” (p. 177).<sup>4</sup> Es “la sociedad ( ... ) la que convierte a los hombres en tiranos de la naturaleza y de sí mismos (p. 180)”. Asimismo, Habermas (2006) le atribuye especial importancia a la herencia hegeliana: “De Hegel a Marx y el marxismo hegeliano, la filosofía intenta apropiarse el contenido *colectivamente* liberador del evangelio judeo-cristiano siguiendo la huella semántica del ‘pueblo de Dios’” (p. 238).<sup>5</sup> Nos detendremos, sin renegar de las otras interpretaciones —en parte complementarias— en los debates de comienzos del siglo XIX en torno al significado de la filosofía de Hegel. Cabe resaltar de manera especial la importancia de Feuerbach, figura central de la “izquierda” hegeliana. Desarrollando en una dirección atea la afirmación de Hegel de que el cristianismo obligaba a pensar de un nuevo modo la relación entre lo finito y lo infinito, Feuerbach (1971) sostuvo, en *La esencia del Cristianismo*, que lo que los hombres llaman “Dios” no era sino una *enajenación de la propia esencia humana*. “Dios es el ser humano, pero la conciencia lo representa como *otro ser distinto*” (p. 232).<sup>6</sup> Es por ello, sostiene Feuerbach, que “[e] mo-

4 Énfasis en el original.

5 Énfasis en el original.

6 Énfasis agregado.

mento decisivo y necesario para el cambio de la Historia es (...) la confesión clara de que la conciencia de Dios no es otra cosa sino la conciencia de la especie” (p. 251).

Dios es la personalidad pura, absoluta y libre de toda clase de restricciones naturales: él es lisa y llanamente lo que los individuos humanos sólo deben ser y serán —la fe en Dios es por tanto la fe del hombre en la infinitud y la verdad de su propia esencia—; la esencia divina es la esencia humana, es la esencia subjetivamente humana en su libertad e ilimitación absolutas. (p. 176)

La tarea, a fin de permitir que el hombre recupere para sí su propia esencia, está en reducir “la esencia de Dios extramundial, sobrenatural y sobrehumana a los componentes de la esencia humana” (Feuerbach, 1971, p. 176). Esto vale especialmente para la idea de que Dios es amor. “Dios es el amor. Este es el lema supremo del cristianismo” (p. 245), nos dice. Pero, objetivamente, esta formulación supone que “el amor es solo un predicado, Dios es el sujeto” (p. 245). En la medida en que “Dios (...) es representado como un ser personal, como un ser en sí (...) se separan también los deberes para con Dios de los deberes para con los hombres” (p. 242). De este modo,

ni el amor mismo ni el objeto del amor o sea el hombre, que es la base de toda moral, es el incentivo de sus buenas acciones (...) él no hace el bien por el bien, ni por el hombre, sino por Dios. (p. 244)

En cambio, agrega, “si se dijera a la inversa: ‘El amor es Dios’; *el amor es el absoluto*” (Feuerbach, 1971, p. 245).<sup>7</sup> No se renuncia, por ello, al contenido de los atributos divinos, pero se trata de reapropiárselos para la humanidad.

Marx retomará esta temática, pero radicalizando su materialismo. La lucha contra la alienación no es una lucha contra la *idea* de Dios, sino contra la *estructura social* que la provoca. Cabe recordar su famosa tesis VI sobre Feuerbach: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto, inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales...” (Engels, 1980, p. 56). No mucho después de la muerte de Marx, Engels recordará esta influencia, el entusiasmo provocado por su materialismo y, al mismo tiempo, las reservas ante este.

Feuerbach, por un lado —señala Engels (1980)—, había abierto camino al ateísmo:

Mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano ésta representa tan solo la “enajenación” de la idea absoluta (...). Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* (...). La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturaleza; fuera de la naturaleza y de los

7 Énfasis agregado.

hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa se ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. (...) Solo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos (...). (p. 15)

Sin embargo, objeta Engels (1980), el materialismo de Feuerbach no es completo, y esto se hace manifiesto en su filosofía de la religión.

La religión es, para Feuerbach la relación sentimental, la relación cordial de hombre a hombre, que hasta ahora buscaba su verdad en un reflejo fantástico de la realidad (...) y ahora la encuentra, directamente, sin intermediario, en el amor entre el Yo y el Tú". (p. 27)

Pero, agrega, aunque "por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre (...) no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive" (Engels, 1980, p. 30). A diferencia de Hegel, que "juntamente a la moral (...) engloba todo el campo del Derecho, de la Economía, de la Política", en "Feuerbach es al revés" (p. 30). Con estas premisas, concluye, "lo que Feuerbach pueda decirnos acerca de la moral tiene que ser, por fuerza, extremadamente pobre" (p. 31).

La crítica de la religión debería transformarse, de este modo, en crítica social. "La posibilidad de experimentar sentimientos puramente humanos en nuestras relaciones con otros hombres se halla (...) mermada por la sociedad erigida sobre los antagonismos y la dominación de clase en la que nos vemos obligados a movernos" (Engels, 1980, p. 29). Pero Feuerbach se niega a comprometerse "con los hombres reales y vivientes". De este modo,

el amor es, en Feuerbach, el hada maravillosa que ayuda a vencer siempre y en todas partes las dificultades de la vida práctica; y esto, en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos. Con esto desaparece de su filosofía hasta el último residuo de su carácter revolucionario, y volvemos a la vieja canción: amaos los unos a los otros. (Engels, 1980, p. 33)

Sin embargo, a pesar de la crítica al idealismo de Feuerbach, la *finalidad* perseguida por Marx y Engels es la misma: superar la alienación humana. Establecer un mundo en el que el hombre sea hermano del hombre. El socialismo es, por ello, mucho más que una teoría de la propiedad y la distribución. Pero lo que aparece como diferente es el *camino*. No se trata de interpretar al mundo, como lo han hecho los filósofos, se trata de *transformarlo*, de crear las estructuras económico-sociales que permitan el alumbramiento de la nueva realidad.

La aspiración a esta humanidad redimida, que brota de la transformación social, se encuentra presente en los autores posteriores. Está en las esperanzas de Trotski (2021) que un día el hombre llegará a ser "incomparablemente más fuerte, más sabio y más sutil", con



un cuerpo “más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa” (párr. 53); de que podremos alcanzar un mundo en el que el “hombre medio alcanzará la talla de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx” (párr. 53). Está en la expectativa del “Che” que la Revolución cubana permitirá alumbrar a un “hombre nuevo”. Un “hombre nuevo que va naciendo” (Guevara, 2011, p. 9), aunque su imagen no esté todavía acabada. Hombre que “logrará la total consciencia de su ser social, lo que equivale a su realización plena como criatura humana, rotas todas las cadenas de la enajenación” (p. 12), en el que “las nuevas generaciones (...) libres del pecado original” (p. 18) serán, siguiendo el modelo del revolucionario, guiadas “por grandes sentimientos de amor”, de “amor a los pueblos”, de “amor a la humanidad” (p. 20).

### 3.2. Realistas y moralizadores

Ahora bien, disipado el sueño de la liberación total, que se lograría mediante la transformación de las estructuras sociales o, parafraseando a Finkielkraut, en el momento en el que advertimos que este se realiza en forma de pesadilla, reaparecen las opciones que lo precedieron: el realismo, que pretende prescindir de la moral, y la postura de aquellos que, reprochándole al hombre que sea lo que es, pretenden corregirlo “mediante edificantes discursos”. Estas posturas, como bien señala Finkielkraut (1993), no son nuevas. La relevancia del conflicto entre las dos perspectivas resultaba, por ejemplo, manifiesta a los autores del siglo XVIII. Ocupó un lugar central en la polémica sobre la “economía civil” o “política”, cuestión tan esencial para el Iluminismo como lo fueron las controversias respecto a la religión (Robertson, 2005, p. 377). La disputa en torno a la “naturaleza humana” enfrentaba las posturas de quienes, herederos de la tradición aristotélica —conservada todavía por la escolástica renacentista—, sostenían que la comunidad se fundaba en la “naturaleza social” del hombre con la de aquellos otros que, continuadores del epicureísmo, rastreaban, por el contrario, los fundamentos de la colaboración en la búsqueda del propio interés.

Hutcheson (2002), por ejemplo, en la obra *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, clasifica los diversos tipos de sistemas morales con base en los motivos que nos mueven hacia un objeto determinado: la *búsqueda del propio beneficio* o una motivación *pública* o *benevolente*.

Existe otra división de nuestros deseos que tiene en cuenta *en beneficio de quién* buscamos un objeto determinado. Los deseos por los que uno tiende o persigue lo que percibe como ventajoso *para sí mismo*, los llamamos egoístas; y aquellos en los que perseguimos lo que aprendemos como ventajoso *para otros*, y no pretendemos una ventaja para nosotros mismos, o no los buscamos con este fin, los llamamos deseos Públicos o benevolentes. (p. 22)<sup>8</sup>

---

8 Énfasis agregado.

Y agrega:

Esta división ha sido discutida desde Epicuro, y algunos últimamente, aunque detestan otras partes de su sistema, sostienen, “que todos nuestros deseos son egoístas: y que, en última instancia, todo hacia lo que uno tiende o planifica en cada acción, es obtener placer para uno mismo, y evitar la propia pena privada”. (p. 22)

Añade que, sin embargo, resulta necesaria una cierta dosis de *sutileza* para defender esta postura, la cual parece “tan manifiestamente opuesta a nuestras naturales afecciones, a la amistad, al amor a nuestra patria y a la comunidad” (Hutcheson, 2002, p. 23). Es por ello que, señala este autor, algunos aceptan que existe un “afecto natural y una compasión, por la cual la observación de la felicidad de los otros es considerada la necesaria ocasión para el placer, así como su miseria es ocasión de pena para quién la observa” (p. 23), aunque también argumentan que, “suponiendo que exista este sentido público”, por medio de este “se da una conjunción de intereses. La felicidad de los otros es el motivo del placer privado del que observa, y es por este motivo, o *en vistas de este placer privado* que se desea la felicidad de los otros” (p. 23).<sup>9</sup> Resulta casi innecesario hacer notar que esta *sutileza* se encuentra presente también en nuestros días. Su descripción concuerda casi al pie de la letra con la que hace Amartya Sen de los presupuestos de la economía contemporánea.

La corriente principal de la teoría económica hace abundante uso del supuesto de la persecución vehemente del interés propio (...). Incluso, cuando se admite el altruismo (como, por ejemplo, en el modelo de Gary Becker de la asignación racional), se da por supuesto que las acciones altruistas se emprenden porque favorecen los intereses propios de cada persona; hay ventajas personales en la misma riqueza del altruista, gracias a la benevolencia hacia los demás. No se da papel alguno a ningún sentido de compromiso relacionado con las buenas acciones o la persecución de algún objeto de forma desinteresada. (Hirschman, 1999, p. 15)

En el ámbito católico, Genovesi (1785) realizaba, no muchos años más tarde que Hutcheson, una categorización muy parecida. “[E]s una propiedad constitutiva del hombre no poder gozar de la felicidad, sin hacer participante a alguno” (p. 4). *Dicen*, agrega, “que esta propiedad es un efecto del amor propio, o de la vanidad y la soberbia, que nos induce a hacer ostentación del bien que disfrutamos” (p. 4), de modo tal que “pretendemos más (...) un testigo de nuestra felicidad que un compañero de nuestra satisfacción” (p. 4). Sin embargo, corrige, “no sé si es así, pero me persuado, que es más una innata propensión de la naturaleza a comunicar las felicidades con sus semejantes” (p. 4).

Críticos del epicureísmo, tanto Hutcheson como Genovesi reafirman la primacía del movimiento benevolente. Retomando la distinción maquiavélica entre lo que los hombres

---

9 Énfasis agregado.

son y lo que deberían ser,<sup>10</sup> Mandeville (2001) afirma, por el contrario, la imposibilidad de la virtud y el predominio del autointerés por detrás de toda elección humana. “He hablado de nuestro amor por la compañía y nuestra aversión de la soledad, examinando escrupulosamente sus distintos motivos y demostrado claramente que todos ellos se centran en el amor propio” (p. 229). Como señala uno de sus comentaristas,

una (...) característica capital de la psicología de Mandeville (...) es su insistencia en que el hombre es completamente egoísta y en que todas sus cualidades, aparentemente altruistas, no son, en realidad, más que una forma indirecta y disfrazada de egoísmo. (Mandeville, 2001, p. liii)

Egoísmo que, sin embargo, no se opone al desarrollo de la sociedad, sino que, para decirlo en sus palabras, son esos “vicios privados” los que hacen a la “prosperidad pública”.

Me congratulo de haber demostrado que ni las cualidades amistosas ni los afectos simpáticos que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales que sea capaz de adquirir por la razón y la abnegación, son los cimientos de la sociedad; sino que, por el contrario, lo que llamamos mal en este mundo, sea moral o natural, es el gran principio que hace de nosotros seres sociables, la base sólida de la vida y el sostén de todos los oficios y profesiones, sin excepción: es ahí donde hemos de buscar el verdadero origen de todas las artes y ciencias, y en el momento en que el mal cese, la sociedad se echará a perder si no se disuelve completamente. (Mandeville, 2001, p. 248)

Pero el debate no se limita al siglo XVIII. Es el propio Mandeville que, en la edición de la segunda parte de *La fábula de las abejas...*, da cuenta de los ataques que lo acusan de recoger y recopilar “Las falsas nociones de Maquiavelo, Hobbes, Sinoza y Bayle” (Mandeville, 2001, p. 358); son autores, como él, conscientes del conflicto entre las dos posturas antropológicas enfrentadas y que han optado por la perspectiva pesimista.

Años antes de la publicación del *Leviathan*, Hobbes, en *De Cive*, había ya señalado con claridad la contraposición entre amor a sí mismo y amor a los demás, otorgándole la primacía al amor a sí mismo para explicar el origen de las sociedades.

La mayor parte de los que han escrito sobre los asuntos públicos supone, pretende o postula que el hombre es un animal que ha nacido apto para la sociedad. Los griegos dicen *zoon politikón*: animal político y sobre ese fundamento construyen la doctrina civil (...). Este axioma, aunque aceptado por muchos, es falso, y el error proviene de una contemplación muy superficial de la naturaleza humana.

---

10 “Una de las principales razones del porqué son tan raras las personas que se conocen a sí mismas, radica en que la mayoría de los escritores se ocupan de enseñar a los hombres como deberían ser, sin preocuparse casi nunca por decirles cómo son en realidad” (Mandeville, 2001, p. 22).

En efecto, quienes examinen detenidamente las causas por las cuales los hombres se congregan y gozan de la compañía mutua fácilmente constatarán que (...) todo hombre frecuenta preferentemente a aquellos cuya compañía le confiere honor y utilidad a él mismo más que a otro. Por lo tanto, por naturaleza no buscamos compañeros sino el honor y la ventaja que nos puedan ofrecer (...). Es muy claro a partir de la experiencia de todos los que consideran las cosas humanas un poco más atentamente que toda reunión espontánea tiene como causa la necesidad mutua o la obtención de gloria. Y por eso los que se reúnen buscan obtener o bien alguna ventaja o bien aquel *eudokimein*, estima y honor entre sus compañeros. (...) Por lo tanto, *toda sociedad se origina o bien a causa del provecho o bien de la gloria, esto es, por amor a sí mismo*, no por amor a los compañeros. (Hobbes, 2020, pp. 129 y ss.)<sup>11</sup>

También Spinoza (1986) recoge, recurriendo a la experiencia, lo esencial de esta contraposición, cuando en su *Tratado político* opone a la “teoría” de los filósofos la “habilidad” de los políticos. Pues mientras que los primeros, dice, “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran” (p. 78), y han aprendido a alabar “una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe” (p. 78), a los políticos, por el contrario, “la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres” (p. 79). Agrega que se esfuerzan, pues, “en prevenir la malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y los hombres suelen emplear, cuando son guiados por el miedo más que por la razón” (p. 79).

La postura de Spinoza, con todo, se diferencia de la de Hobbes. Mientras que para éste al hombre lo mueve “un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” y concibe a la felicidad como un “un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro” y no en “la serenidad de una mente satisfecha”, porque no existe “el *finis ultimus* ni el *summum bonum* de que hablan los viejos filósofos moralistas” (Hobbes, 1994, p. 79), para el primero, la suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios y a las cosas como brotando de la necesidad de la naturaleza divina, amando a Dios con un “amor intelectual infinito” (Spinoza, 1977, p. 177). El sabio, de este modo,

excede su poder al del ignorante conducido solo por el apetito sensual (...) no conoce la turbación interior, sino que teniendo, por cierta necesidad eterna, consciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas, no cesa jamás de ser u posee el verdadero contento. (Spinoza, 1977, p. 181)

Sin embargo, señala en el *Tratado político* que aunque “hemos demostrado (...) que la razón tiene poder para someter y moderar los afectos (...) hemos visto, a la vez, que el camino que enseña la razón, es extremadamente arduo” (Spinoza, 1986. p. 82). Por ello, ha procurado contemplar “los afectos humanos (...) no como vicios de la naturaleza humana,

---

11 Énfasis agregado.

sino como propiedades que le pertenecen, como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas a la naturaleza del aire” (p. 81). Y lo que se desprende de esta observación es una visión pesimista del hombre, ya que éstos están, necesariamente, sometidos a los afectos:

Y así, por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo. Y aunque todos están persuadidos de que, frente a esta actitud, la religión enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio, nosotros hemos demostrado que esta enseñanza ejerce escaso poder sobre los afectos. Triunfa sin duda en el artículo de muerte, cuando la enfermedad ha vencido incluso a los afectos y el hombre yace inerte; o en los templos donde los hombres no se relacionan unos con otros; pero no en el Palacio de Justicia o en la Corte Real, donde sería sumamente necesaria. (Spinoza, 1986, pp. 80-81)

De ahí, agrega

que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula. (p. 82)

Por consiguiente, completa:

Un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios solo son bien administrados, si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. (p. 82)

Estamos con esto en las antípodas de la postura de los “liberadores”. Si para ellos el cambio institucional es el que habrá de posibilitar el surgimiento del “hombre nuevo”, los “realistas”, apelando a los que los hombres son, pretenden —sin cambiar la naturaleza humana— diseñar las instituciones que permitan hacer consistente la búsqueda del propio beneficio con el bienestar general. Es la pregunta que se hará Kant (1977) sobre la posibilidad de configurar un Estado, aun cuando contemos con “un pueblo de demonios” (p. 233).

Queda, por último, la postura de los “moralizadores”. Nos circunscribiremos en este ar-

título a los autores con los que se enfrentan los “realistas” antes mencionados. Según Adam Smith (1997), que también distingue entre los afectos “egoístas” y los “benevolentes” (p. 478), existe un “conjunto de autores que piensa que la virtud estriba solo en los afectos que apuntan hacia la felicidad de los demás y no en los que apuntan a la nuestra” (p. 477). Explica que, según estos autores,

la benevolencia o el amor era el único principio activo de la divina naturaleza (...). La perfección y la virtud del espíritu humano consistirían en asemejarse o compartir algo de las perfecciones divinas y, consecuentemente, en incorporar el mismo principio de la benevolencia y el amor que determinaba todos los actos de la Deidad. (...) Solo mediante actos de caridad y amor podíamos imitar, en lo que nos cabía, la conducta de Dios. (p. 524)

Agrega que

[e]l sistema muy apreciado por bastante de los antiguos padres de la Iglesia cristiana, fue adoptado después de la Reforma por varios ministros religiosos de piedad (...) especialmente por el Dr. Ralph Cudworth, el Dr. Henry More y el Sr. John Smith, de Cambridge. Pero de todos los patrocinadores de esta doctrina, antiguos o modernos, el fallecido Dr. Hutcheson fue indudable e incomparablemente el más agudo, el más claro... (p. 525).

Es claro que esta postura se encuentra ligada, tanto por sus críticos como por sus defensores, a una visión religiosa de la realidad. Visión que si bien puede vincularse, como dice Adam Smith (1997), con los “antiguos padres de la Iglesia”, tiene directa relación, al menos en los autores que menciona, con las posturas que anticipan al deísmo. Cudworth, More y John Smith pertenecen a la tradición platónica de Cambridge. Hutcheson, por el contrario, antecede a Smith en la enseñanza en Escocia. Ya hemos visto cómo este autor había distinguido entre las acciones que tenían como fin la búsqueda del propio beneficio y las que tenían una motivación “pública” o benevolente. Con un rigorismo que a veces parece anteceder a Kant, la moral pasa, para Hutcheson (2002), por la transformación interior de las propias motivaciones. Se trata de obrar no conforme al propio interés, sino en virtud de las afecciones benevolentes.

Consideremos las diversas nociones respecto del bien y el mal moral (...). Existen dos opiniones en esta materia, enteramente opuestas. La de los antiguos *epicúreos*, tal como fue bellamente explicada en el primer libro de *Cicerón de De finibus*, que fuera revivida por Mr. *Hobbes* y seguida por muchos escritores mejores: Que todos los deseos de la *mente humana* y de todas las *naturalezas pensantes* se reducen al *amor de sí mismo* (*Self-Love*) o al deseo de *felicidad privada* (*Desire of private Happiness*). (...) La otra opinión es ésta, que no solamente tenemos afecciones de amor

a uno mismo, sino que también afecciones benevolentes hacia los demás, en grados diversos, que nos hacen desear su felicidad como un fin último, sin ninguna referencia a nuestra felicidad privada. (Hutcheson, 2002, pp. 134 y ss.)<sup>12</sup>

Lo mismo parece afirmar en su *Breve introducción a la filosofía moral* (2007), en el libro I, capítulo 5 dedicado al tema de los deberes para con nosotros:

Dado que [poderosos] motivos de interés privado, nos excitan naturalmente hacia nuestros diversos Deberes para con nosotros mismos para darles algo venerable y loable, deben ser [en última instancia] remitidos al servicio de Dios, o a procurar algunas ventajas para otros. Con esta referencia se vuelven sumamente virtuosos y honorables. (Hutcheson, 2007, p. 87)

Comentando estos textos, Adam Smith (1997) señalaría pocos años más tarde:

Además, el Dr. Hutcheson apuntó que cuando en una acción que supuestamente procedía de afectos benevolentes se descubría otro móvil, nuestro sentido del mérito de dicha acción disminuía en proporción a lo que se pensaba que había sido la influencia de dicho móvil (...) Dado que la mezcla con alguna motivación egoísta, igual que la aleación con un metal vil, disminuía o eliminaba el mérito que en otro caso habría correspondido a cualquier acción, él pensaba que era evidente que la virtud debía consistir en la pura y desinteresada benevolencia. (p. 525)

Mandeville (2001) le atribuye una postura semejante a Shaftesbury, también vinculado a los platónicos de Cambridge.

Lord Shaftesbury en sus *Characteristiks* imagina que, puesto que el hombre está hecho para la sociedad, ha de nacer con un bondadoso afecto para con el conjunto del que forma parte y con una propensión a procurar el bien del mismo. Como consecuencia de esta suposición llama virtuosa a toda acción realizada con el propósito de contribuir al bien público, y vicio a toda actitud egoísta completamente ajena a esta intención. (p. 216)

Perspectiva que, como vimos, se encarga de rechazar: “El lector atento que haya visto detenidamente la parte precedente de este libro al punto advertirá que no puede haber dos sistemas más opuestos que el de Su Señoría y el mío” (Mandeville, 2001, p. 216). Ahora bien, aunque opuestas, ambas posturas tienden a ser optimistas. La de los “realistas”, porque cree que resulta posible “hacer la paz entre los hombres”, ya sea porque de los “vicios privados” puede surgir la “prosperidad pública”, concordando con Mandeville; o porque

---

12 Énfasis en el original.

gracias a instituciones como el mercado los hombres pueden obtener la ayuda que necesitan de sus semejantes, no de su benevolencia, sino “interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide” (Smith, 1994, p. 17): o porque la aceptación de instituciones como la propiedad pueden hacer que “la avidez por adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos (...) insaciable, perpetua, universal y totalmente destructora de la sociedad” cambie de dirección, “pues es evidente (...) que manteniendo firme la sociedad avanzamos mucho más en la adquisición de las posesiones que en la condición solitaria y desamparada” (Hume, 1977, p. 317). La de los “moralistas”, porque, participando del optimismo de la naciente Ilustración (resulta más que significativo que ni Hutcheson ni Shaftesbury apelen en sus textos a la noción de “pecado”), creen posible que los hombres tengan “afecciones benevolentes hacia los demás (...), que nos hacen desear su felicidad como un fin último, sin ninguna referencia a nuestra felicidad privada” (Hutcheson, 2002, p. 136).

#### 4. Entre “realistas” y “moralizadores”

La tradición teológica no racionalista tiene una visión más compleja que, como dijimos, intenta dar una visión del hombre que aúna, a la vez, los impulsos generosos con los egoístas. Gira en torno a una idea teológica central: la noción de pecado original, y considera necesario tener en cuenta *ambos* principios a la hora de organizar la sociedad, dando lugar a una cuarta postura, que se distinguiría tanto de los liberacionistas como de los realistas y de los moralizadores. Dentro del campo católico, probablemente una de las figuras más relevantes en formular esta tesis haya sido la de Pascal (1955). Involucrado en el conflicto entre jansenismo y jesuitismo, la tensión entre exigencia moral y realidad de la naturaleza caída no podía pasarle desapercibida. Todo su análisis de la naturaleza humana pone de manifiesto esta contradicción fundamental: la “duplicidad del hombre es tan visible que hay quienes han pensado que poseíamos dos almas; un ente simple les parecía incapaz de tantas y tan súbitas variaciones...” (p. 25).

Explicar al hombre por uno solo de estos principios implica no comprender su naturaleza: “Los filósofos no saben prescribir sentimientos proporcionados a los dos estados. Inspiran movimientos de grandeza pura, y éste no es el estado del hombre. Inspiran movimientos de bajeza pura, y éste no es el estado del hombre...” (p. 28).

Crítico del racionalismo, Pascal (1955) cree que es la aceptación de la revelación y, en particular, la hipótesis del pecado original las que permiten dar cuenta de esta duplicidad:

Estos dos estados (de inocencia y de corrupción) son tan verdaderos que es imposible dudar de ellos, una vez que nos han sido revelados. Seguid vuestros movimientos, observaos a vosotros mismos, y ved si no encontraréis los caracteres vivientes de estas dos naturalezas. Tantas contradicciones, ¿se encontrarían en un ente simple? (p. 25)



Y si bien, como señala Cassirer (1981), “esta ‘hipótesis’ continúa siendo un misterio absoluto, es por otra parte, la única clave que nos descifra nuestra naturaleza más auténtica y profunda” (p. 166).

Aceptados estos presupuestos, el programa pasa, pues, por tratar de respetar *ambas* dimensiones. Pascal recoge con esto una vieja tradición. Es imposible prescindir, al pensar a la sociedad humana, de una dimensión moral que resulte la base de la convivencia. Pero, al mismo tiempo, es necesario contar con instituciones que tengan en cuenta la dimensión del mal. Esta postura ha sido también una de las intuiciones centrales del tomismo.

Está, por ejemplo, detrás de la pregunta de si le incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios, a lo que contesta santo Tomás:

La ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino solo de los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes. (Tomás de Aquino, 1993, p. 749)

Pero puede verse, de manera casi paradigmática, en el tratamiento que Tomás hace del *derecho de propiedad* o, para decirlo en la terminología medieval, sobre la necesidad de la *división* de las propiedades. Tomás de Aquino aborda esta temática en los dos primeros artículos de la cuestión 66, de la II-II. El primero se interroga respecto a “si es natural al hombre la posesión de bienes exteriores” (Tomás de Aquino, 1956, p. 492); la segunda, sobre “si es lícito que alguien posea una cosa como propia” (p. 494).

La primera cuestión involucra lo que la tradición llamó “derecho de dominio”. Por él entendemos “la facultad de disponer o usar de una cosa en derecho propio; cuando este dominio es pleno y perfecto, o sea, de disponer de la substancia de la cosa y de su utilidad, tenemos el llamado ‘derecho de propiedad’”. Ahora bien, en tanto “el *ser natural* de las cosas está sometido únicamente a Dios”, puesto que “si el hombre se arrogara el mismo derecho, pervertiría el orden de la creación, atentando contra el derecho divino del universo” (Basso, 1993, p. 120),<sup>13</sup> al hombre le compete el *uso* de las cosas.

Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido *tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos ...* (Tomás de Aquino, 1956, p. 492)<sup>14</sup>

13 Énfasis en el original.

14 Énfasis agregado.

Ahora bien, este derecho *natural* corresponde a *todos* los hombres. “Dado que, por derecho natural, todos los hombres son iguales”, señala un comentarista contemporáneo de Santo Tomás (Tomás de Aquino, 1956, p. 478),

de ello deducían los teólogos que, por derecho natural, todos los bienes son comunes, con un tipo de comunismo negativo y aún teórico, en cuanto a que la naturaleza no ha determinado la porción de bienes a cada uno, sino que su derecho natural de posesión se extiende a los bienes creados en general. (p. 478)

En el artículo 2 se aborda la pregunta por la propiedad que nos es más familiar. Allí se plantea la cuestión (que complementa la afirmación anterior) de si “es lícito a alguien poseer una cosa como propia”. La respuesta afirmativa de Tomás de Aquino, que no se contrapone a la tesis anterior de que el derecho de dominio corresponde a todo hombre, remarca que, para el recto orden de la sociedad, es conveniente que cada cual tenga derecho al uso de su *propia* porción. Los argumentos de santo Tomás son fundamentalmente tres:

Primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece...

Segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses...

Tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente contiendas. (Tomás de Aquino, 1956, p. 495)

El padre Basso (1993) comenta en relación con estas consideraciones: “Examínense con atención estos argumentos, y muy pronto se descubrirá su negatividad. Ineficiencia, desorden y litigios no son para los teólogos condiciones inseparables de la naturaleza humana, sino lamentables consecuencias de una naturaleza frustrada” (p. 123) Y explica:

El presupuesto básico es el siguiente: la división de los bienes, como otras realidades necesarias a la vida humana, es una consecuencia inevitable de la caída del hombre en el pecado. En la presente situación de frustración, incluso *debe ser considerada de verdadera y estricta necesidad*. (p. 122)<sup>15</sup>

Asimismo, agrega:

Santo Tomás (...) habla de necesidad y no de mera utilidad. Es decir, el valor de su argumentación no es solamente positivo —con la división de los bienes se consiguen

---

15 Énfasis agregado.

las tres ventajas señaladas— sino sobre todo negativo: sin la división de los bienes dichas ventajas de ninguna manera se logran. Ahora bien, no se trata solo de ventajas circunstanciales o relativas. *En el estado presente de la naturaleza humana, esos bienes son absolutamente necesarios para salvaguardar la integridad y el desarrollo de esa misma naturaleza.* (pp. 124-125)<sup>16</sup>

También señala Basso (1993) que

con la distinción antes aludida, santo Tomás nos ofrece el fundamento doctrinal para sostener dos principios complementarios: por un lado, la necesidad de la propiedad privada o ‘división de los bienes’ y, por otro, la índole o función social de la misma. (p. 124)

Esta permite comprender, además,

que los primeros cristianos, y después de ellos el estado de vida religiosa, hayan preconizado la posesión común de los bienes (...). La vida cristiana, en cuanto evangelismo, es la pretensión de reconstruir el estado primitivo de inocencia por el camino de una vida virtuosa. (Basso, 1993, pp. 126-127)

Agregamos que también ayuda a entender el porqué de sostener, a pesar de este ideal, la institución de la propiedad privada.

## 5. La pregunta en nuestros días

¿Se encuentran presentes ecos de esta perspectiva en nuestros días? Creemos que sí. Podemos encontrarlos en quienes creen que, más allá de la necesidad de la existencia del poder político para arbitrar entre los diferentes intereses y del diseño de instituciones como la propiedad privada o la división de poderes como forma de organizar el gobierno, es necesario para el funcionamiento de la sociedad un elemento “moral” (entendiendo por “moral” el suponer que los individuos que la componen “son capaces de tomar en consideración intereses distintos de los propios para resolver problemas de conducta, y llegan en ocasiones a preferir las ventajas ajenas a las propias”, Niebuhr, 1966, p. 9), necesidad que torna inviable la sugerencia de “un pueblo de demonios” (Kant, 1977, p. 233).

La Doctrina Social de la Iglesia viene insistiendo, recurrentemente, en la necesidad de organizar un equilibrio entre el Estado, el mercado y la “sociedad civil” (Benedicto XVI, 2009, N° 37 y 38), y nos recuerda la necesidad de “despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar” (Benedicto XVI, 2005, N° 28).

---

16 Énfasis agregado.

Pero esta inquietud está también presente en sociólogos como Robert Bellah (1996), uno de los precursores del comunitarismo, cuando en trabajos como *Habits of the Heart* señaló que el individualismo característico de la cultura estadounidense fue sustentable “solo porque fue sostenido y revisado por otra manera más generosa de entender la moral” (p. ix), fundada tanto en la tradición bíblica (“un segundo lenguaje familiar a la mayoría de los americanos”) (p. ix) como en la del republicanismo cívico.

Se hace manifiesta también, como dijimos al comienzo, en autores como Walzer (1993), que, sin rechazar la importancia de los mercados (“el mercado es una zona de la ciudad, no la ciudad entera. Y se cae en un gran error, pienso, cuando la gente, preocupada por la tiranía del mercado, pretende su abolición total. Una cosa es desalojar del Templo a los mercaderes, y otra muy distinta desalojarlos de las calles”, Walzer, 1993, p. 120), intenta, sin embargo, mostrar por qué tienen un límite a la hora de organizar a la sociedad. Argumento que sigue prácticamente al pie de la letra otro de los grandes comunitaristas, Michael Sandel (2013), en uno de sus últimos trabajos: *Lo que el dinero no puede comprar*. Menciona que el intento de sustituir con mecanismos de mercado “aspectos de la vida tradicionalmente regidos por normas no mercantiles” (p. 15) puede tener consecuencias catastróficas.

No es una casualidad que muchos de estos autores, calificados a veces con el ambiguo término de “comunitaristas”, no estén lejos de la tradición religiosa (en el caso de Sandel y Walzer, de la tradición del judaísmo). Etzioni (1999) llega incluso a preguntarse si resulta “preciso ser religioso para ser comunitario” (p. 291), y aunque su respuesta es negativa, reconoce en su autobiografía que “los deontólogos (incluyéndome a mí), que aceptan la moral como algo dado, están cerca de la postura básica religiosa, porque en efecto reconocemos una fuerza más allá de nosotros mismos y de la naturaleza” (p. 446).

Pero también fuera de este ámbito existen voces que consideran necesario corregir el “realismo” que parece dominar en nuestra sociedad. Una de las más significativas es, sin duda, la de Jürgen Habermas (2006), crecientemente preocupado desde fines del siglo pasado por el diálogo con el pensamiento religioso. Señala, por ejemplo, en un trabajo resultado de un seminario sobre filosofía de la religión en Kant:

La división del trabajo entre los mecanismos integradores que son el mercado, la burocracia y la solidaridad social ha perdido el equilibrio y se ha desplazado a favor de los imperativos económicos que premian un trato entre los sujetos que actúan en el que cada uno se orienta hacia el éxito propio... (Habermas, 2006, p. 244)

Estas ideas también están presentes en su famoso diálogo de 2004 con el entonces Cardenal Ratzinger sobre los “fundamentos prepolíticos del estado democrático”:

el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social —leemos en su ponencia— está en peligro porque los mercados y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos de la vida a la solidaridad social. (Habermas, 2006, p. 116)

La pregunta, de difícil respuesta, que queda implícitamente planteada en muchos de sus trabajos posteriores a 2000 es la de qué hacer para recuperar el equilibrio que devuelva su lugar a la solidaridad. Paradójicamente, Habermas parece no encontrar otro camino que recurrir a la religión. No se propone abrirse a la fe, pero le interesa, de acuerdo a su interpretación de lo que habría sido el programa esbozado por Kant en *La religión dentro de los límites de la pura razón*, “apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas” (Habermas, 2006, p. 219). Toda “la filosofía moral de Kant —nos dice— puede interpretarse en su conjunto como el intento de reconstruir por vías discursivas la obligación categórica de los mandamientos divinos” (p. 234). Apelar la tradición religiosa racionalizándola parece ser el programa (desconcertante para alguien que proviene de las tradiciones del marxismo) para reconstruir esta dimensión normativa de la que parece carecer nuestra época.

Sin duda, esto explica además su cuestionamiento a la tesis de la secularización, que lo lleva a acuñar la noción de sociedad “postsecular”, y su preocupación por que se reconozca también en la esfera pública un lugar para la religión, interés compartido por otros autores, como Rawls, en sus últimos trabajos, o en nuestros días por Charles Taylor.

## 6. Conclusión

El presente trabajo nació de las inquietudes originadas por un intercambio de ideas durante la pandemia, condicionado por los límites infranqueables del WhatsApp entre un grupo de profesores vinculados a un programa de investigación relacionado con el Doctorado en Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina. Suscitado en parte por declaraciones del papa Francisco en las que éste pedía que se avanzara con la “suspensión temporaria de derechos de propiedad intelectual” de las vacunas contra el coronavirus, a la vez que ratificaba la necesidad de que hubiera un “acceso universal” al desarrollo científico contra la pandemia, el debate giró en torno a la pregunta de si resultaba conveniente o justo mantener, o no, los derechos de patentes en investigaciones relacionadas a la producción de vacunas para el COVID-19. Asimismo, se aludió reiteradamente a la necesidad de distinguir entre “lo que los hombres eran” y lo que “deberían ser”. El trabajo se propuso, simplemente, glosando algunas de las reflexiones con las que Finkelkraut preanunciaba la caída del Muro de Berlín, trazar un mapa de algunos debates —que ya llevan siglos— en torno a los fundamentos de la sociabilidad humana, esperando con ello enriquecer la discusión. Además, intentó rescatar, luego del derrumbe (¿definitivo, provisorio?) de aquellas posturas que habían pretendido superar la alienación humana apelando al cambio de estructuras, y ante la presencia creciente de un “realismo” que pretende fundar la convivencia en el interés, la voz de aquellas posturas que, sin desconocer los límites de la condición humana, siguen sosteniendo que el trabajo de construir una comunidad política es una tarea que no puede prescindir de la moral.

## Bibliografía

- Bellah, R. (1996). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life, Updated Edition with a New Introduction*. University of California Press.
- Benedicto XVI. (2005). *Deus caritas est*.
- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*.
- Cassirer, E. (1943). *La filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica.
- Basso, D. M. (1993). *Opción por los pobres. Fundamentos teológicos*. Editorial Bonum.
- Engels, F. (1980). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Editorial Progreso.
- Etzioni, A. (1999). *La nueva regla de oro: Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Paidós.
- Etzioni, A. (2006). *El guardián de mi hermano. Autobiografía y mensaje*. Ediciones Palabra.
- Feuerbach, L. (1971). *La esencia del cristianismo*. Juan Pablos Editor S.A.
- Finkelkraut, A. (1993). *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*. Gedisa Editorial.
- Genovesi, A. (1785). *Continuación de la Primera Parte de las Lecciones de Comercio o bien de Economía Civil* (Tomo segundo). D. Jachín Ibarra Impresor.
- Guevara, E. (2011). *El socialismo y el hombre en Cuba*. CLACSO.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.
- Hamilton, A., Madison, J. y Jay, J. (1982). *El Federalista*. Fondo de Cultura Económica.
- Hirschman, A. O. (1999). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Ediciones Península.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2020). *Elementos Filosóficos. Del ciudadano*. Hydra.
- Hume, D. (1997). *Tratado de la naturaleza humana*. Editorial Porrúa.
- Hutcheson, F. ([1728] 2002). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Liberty Fund.
- Hutcheson, F. (2007). *Philosophiae moralis institutio compendiaria with a Short Introduction to Moral Philosophy*. Liberty Fund.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (1977). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la Razón Práctica, La paz perpetua*. Editorial Porrúa.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz.
- Maquiavelo, N. (1970). *El príncipe*. Espasa Calpe.
- Mandeville, B. ([1728] 2001). *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Fondo de Cultura Económica.
- Marrou, K. I. (1978). *Teología de la Historia*. Rialp.
- Marx, K. (2 de marzo de 2021). *Glosas marginales al programa del partido obrero alemán*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/critica-al-programa-de-gotha.htm>.
- Niebuhr, R. (1966). *El hombre moral en la sociedad inmoral: un estudio de ética y política*. Ediciones Siglo Veinte.
- Pascal, B. (1955). *Pensamientos*. Editorial Iberia.
- Robertson, J. (2005). *The case for the Enlightenment: Scotland and Naples (1680-1760)*. Cambridge University Press.
- Sandel, M. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar: Los límites morales del mercado*. Random House Mondadori.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2005). *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Editorial Struhart & Cía.
- Smith, A. (1994). *La Riqueza de las Naciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Alianza Editorial.

- Spinoza, B. (1977). *Ética*. Porrúa.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Tomás de Aquino. (1956). *Suma teológica*. B.A.C.
- Tomás de Aquino. (1993). *Suma Teológica*. B.A.C.
- Trotsky, L. (2 de marzo de 2021). *Literatura y revolución*. <https://www.marxists.org/espanol/trotsky/120s/literatura/8a.htm>.
- Walzer, M. (1986). *Éxodo y revolución*. Per Abbat.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (2008). *La revolución de los santos: Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Katz.

