ESTUDIOS

EL ORIGEN DE LA IDEA DEL ESTADO DE NATURALEZA DE LOS CONTRACTUALISTAS. ANALOGÍAS MÍTICAS, BÍBLICAS Y LITERARIAS, DE HESÍODO A ROUSSEAU

Por JUAN FERNANDO SEGOVIA*

Primera Parte: El tema y los problemas

1. De qué estamos hablando

En la dilatada versión del estado de naturaleza de M. Somos, no obstante el cuestionado significado en diversos momentos históricos –en los Estados Unidos de Norteamérica antes de la Independencia–, existiría un núcleo común, que presenta de la siguiente manera: «lo que define el discurso, la guía del rango semántico, son los procesos de difusión, adaptación y evolución del término, que nunca se redujo a una definición técnica única y ubicua»[1]. Es decir, el estado de naturaleza es un concepto relativo en sus expresiones, cambiante en su formulación, plurivalente en sentidos y palabras, lo que no empece que gire sobre un centro identificable que, en la experiencia yanqui sintetizada por el mismo autor, es una comunidad natural de individuos que alegan la posesión de derechos naturales, especialmente los que definen el autogobierno.

Tengo la impresión de que en la historia de las ideas, sin embargo, surgen analogados del estado de naturaleza que, sin forzar el alcance de los términos y sin dilatar exageradamente el concepto, esos otros términos se han relacionado a la idea de una prístina humanidad llevando una existencia prepolítica que se dice natural.

---

* Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II.

1 Mark Somos, *American states of nature. The origins of independence, 1761–1775*, Nueva York, Oxford U.P., 2019, p. 331.

Escarbar en el significado del estado de naturaleza, rasgando la superficial corteza de las palabras para adentrarse en el bosque de la imaginación y las múltiples versiones que le están asociadas, demandaría recorrer la antigua mitología, la teología, la antropología, los saberes políticos e históricos más variados, la etnografía, la ciencia natural, una literatura muy diversa y copiosa (novelas, obras de teatro, ensayos, poesías, libros de viajeros, utopías), en fin, un innúmero conjunto de saberes y de teorías que precisaría más de un libro.

En la historia de las ideas, al estado de naturaleza de los contractualistas clásicos se asocian:

- el noble salvaje. La imagen mítica del noble salvaje, según el profesor de Groninga H. Boudet, está en las raíces de la conciencia que los europeos tienen de sí mismo, de la caída de la Edad de Oro y el comienzo de la degeneración, del peregrinar humano, que da lugar a la –siempre recurrente– glorificación del pasado, de los primitivos tiempos[2];
- a veces *le bon sauvage*[3], otras salvaje a secas, los *homines feri*[4], esto es, en palabras de Buffon, «un sauvage absolument sauvage», que era la prueba de la existencia del estado de naturaleza: «Ainsi l'état de pure nature est un état connu»[5];

---

2 Henri Boudet, *Het Paradijs op Aarde* (1959), traducción al inglés: *Paradise on earth. Some thoughts on European images of non-European man*, New Haven y Londres, Yale U.P., 1965, pp. 10-11.

3 Para Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957, cap. 2: «Le mythe du bon sauvage ou les prestiges de l'origine», pp. 36 y ss., el buen salvaje aparece en los tiempos modernos como expresión de la nostalgia de la condición edénica perdida; es, por tanto, una proyección del mito del hombre natural, o, lo que es lo mismo, del hombre del paraíso terrenal o de la edad de oro.

4 Un joven salvaje fue encontrado en 1724 en las proximidades de Hamelin, al que se llamó Pedro de Hannover. Más tarde, en 1731, se dio el nombre de Marie-Angélique Leblanc a una joven hallada cerca de la villa de Songy, Francia, etc. Cfr. Julia V. Douthwaite, *The wild girl, natural man, and the monster. Dangerous experiments in the Age of Enlightenment*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2002.

5 Esos acontecimientos extraordinarios llevaron a que el naturalista Georges Louis Leclerc de Buffon exclamara lo mencionado en el texto. Y en su *Histoire naturelle* (1749) escribió: «El estado de naturaleza pura es un estado conocido: es el salvaje que vive en el desierto, pero vive en familia, que conoce a sus hijos, es conocidos de ellos, usando de la palabra y haciéndose oír. La niña salvaje hallada en los bosques de Champagne, el hombre encontrado en los bosques de Hannover, no demuestran lo contrario: vivían en absoluta soledad; no podían, por lo tanto, tener idea de la sociedad, ni usar signos o palabras». *Apud* Douthwaite, *The wild girl, natural man, and the monster*…, cit., pp. 27-28.

- los primitivos habitantes de la tierra o el hombre primitivo, simplemente primitivismo, el hombre natural en oposición al civilizado, ya que «la condición primitiva de la humanidad, o la vida de los pueblos "salvajes", ha sido generalmente ensalzada porque se ha supuesto que constituye "el estado de naturaleza"»[6];
- el estado de inocencia adánica, dado «el parentesco que existe entre la nostalgia del Edén de los siglos de fe y el sueño de felicidad social del siglo XVIII»[7];
- la Edad de Oro contrapuesta a la edad de hierro, porque si bien es cierto que la Edad de Oro es un mito perteneciente a la antigüedad y que el buen salvaje lo es de la Modernidad, ambos están entrelazados[8];
- los paraísos terrenales, por ejemplo los de las utopías del Renacimiento, o de las visiones edénicas de las Américas, etc., que han proporcionado la clave para interpretar el presente en términos de un pasado ideal al que todos estamos temporalmente vinculados, aunque también separados por la Caída, hasta que el Edén sea restaurado y el Paraíso recuperado, según afirma Almond[9]. Esto es, un mito de los orígenes y también del provenir[10];
- los hombres anteriores a Adán, la leyenda de una humanidad preadamita, atribuida a La Peyrère, y que se presumió podía ser el origen de los pueblos de América[11];

---

6 Arthur O. Lovejoy y George Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity* (1935), Nueva York, Octagon Books, 1973, p. 12. Y según se conciba esa naturaleza serán los diversos estados de naturaleza y primitivismos (pp. 15-16).

7 Así lo dice uno de los primeros investigadores del tema, Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècles*, París, Hachette, 1913, p. 205.

8 Como entiende Hoxie Neale Fairchild, *The noble savage. A study in romantic naturalism*, Nueva York, Columbia U.P., 1928, cap. I.

9 Philip C. Almond, *Adam and Eve in seventeenth century thought*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999, p. 4.

10 De alguna manera, estos tópicos serán tocados en el trabajo. Véase, en general, Jefferson Dillman, *Colonizing paradise. Landscape and empire in the British West Indies*, Tuscaloosa: Alabama, University of Alabama Press, 2015.

11 La idea de los preadamitas (los gentiles) fue lanzada por el protestante racionalista y filosemita Isaac La Peyrère (1596-1676) en su libro *Praeadamitae* (1655) al explicar las diferencias de *Génesis* I y II en cuanto a la creación de Adán, y en relación con el

- los pueblos indoamericanos, como largamente se verá, con su carga ambivalente de bondad o corrupción, racionalidad o bestialidad, que reavivaron viejas historias y suscitaron nuevas leyendas; etc.

Hay también muchas otras ideas. De más está decir que no es de mi interés todo lo que abarca este universo, sino sólo en tanto y en cuanto se relaciona con el estado de naturaleza de los contractualistas, pues éstos, para explicar la artificialidad del Estado, recurren a esa condición original como a la instancia primitiva de la vida humana. El estado de naturaleza, a diferencia de los mitos antiguos, es una pieza en un engranaje mayor: la justificación voluntarista del Estado, el contractualismo político. En contraste con aquella mitología, se trata en el estado de naturaleza de algo que depende de las manos del hombre, no de un tiempo que discurre siéndole ajeno, tampoco de un ritmo histórico marcado por los dioses, sino de un devenir sólo posible humanamente, un programa hecho para hombres y por los hombres.

Porque, y esta observación es capital a mi juicio, el contractualismo que aflora en la Modernidad y Rousseau y Kant consagran en la Ilustración, no persigue un retorno a la naturaleza sino, al contrario, salir de ella o, en palabras de G. Chinard, introducir en los hombres naturales las luces y las leyes de la civilización[12].

¿Cómo afrontar estas dificultades? Cuando Michael P. Zuckert indaga lo que está detrás de los conceptos de la Declaración de la independencia de los Estados Unidos de 1776 (el gobierno como artificio, el consentimiento como medio de instituir y controlar el poder político, la igualdad natural de los hombres y el derecho primario a la revolución), destaca que el pensamiento moderno está en los antípodas de las observaciones aristotélicas; y afirma:

> «Sólo una creación racional, no un crecimiento natural, puede producir un gobierno justo o bueno. Por lo tanto, el gobierno debe ser un artificio humano. Si artificio, entonces debe haber una situación (teórica) prepolítica en la que surge lo político y fuera de ella. Así, la idea del gobierno como artificio

---

pecado de Adán en los términos expuestos por San Pablo en la epístola a los *Romanos* V, 12-14. Sobre La Peyrère, véase Richard Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His life, work and influence*, Leiden, Nueva York, Copenhague, Colonia, Brill, 1987. Al parecer, en el s. XVII no era una suposición extraña ni atrevida. Almond, *Adam and Eve in seventeenth century thought*, cit., pp. 49-57, también se refiere a La Peyrère y cita algunos antecedentes (Paracelso, Giordano Bruno, etc.), y a Gabriel de Foigny (1630-1692), por la desopilante descripción que hiciera de los hombres que habitaban en las tierras australes, en su novela *La Terre australe connue* (1676).

12 Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*…, cit., p. 242.

está también subordinada en última instancia al compromiso de asegurar los derechos»[13].

La de Zuckert es una de las formas de encarar el tema. Pero propongo otra, no alternativa sino complementaria: indagar el origen de la idea de la existencia de una condición (teórica) prepolítica. A fuerza que se repita incansablemente, creemos verdadera la idea de que los hombres somos libres e iguales por naturaleza, la feliz fórmula de nuestra constitución original, que aceptamos como un dogma científico y moral, no impuesto. Si somos libres e iguales por naturaleza, nadie tiene derecho o autoridad para regirnos ni para imponernos absolutamente nada que nosotros no aceptemos o consintamos libremente. Vale la pena que nos preguntemos, entonces, de dónde viene aquella idea de la igualdad y la libertad naturales. La respuesta, creemos, está en la invención del estado de naturaleza[14].

El potencial revolucionario del estado de naturaleza es que se puede tornar tanto un mito de los orígenes cuanto un mito del provenir. En el cenit del contractualismo escribió Fichte:

> «Concebido idealmente –y desde este punto de vista es, como todo ideal, inalcanzable–, el estado de naturaleza es aquella edad de oro del placer de los sentidos sin trabajo físico que cantaron los poetas antiguos. Se halla, por tanto, delante de nosotros lo que Rousseau y dichos poetas, bajo los nombres de "estado de naturaleza" y "edad de oro", situaron detrás de nosotros»[15].

El texto de Fichte identifica la mítica Edad de Oro de la antigüedad pagana con el estado de naturaleza rusoniano, sirviendo como un disparador a nuestro tema. Es cierto que el filósofo germano introduce otra idea de su cosecha: lo que para aquéllos era una época pasada, para los ilustrados es una profecía de la vida futura[16]. Dejemos por un momento de lado esta última cuestión, la uto-

---

13 Michael P. Zuckert, *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, Princeton U.P., 1994, p. 13.

14 Para no reiterarme, remito a mis trabajos: «Sobre el contractualismo. Consecuencias jurídico-políticas (I)» y «Sobre el contractualismo. Consecuencias jurídico-políticas (II)», *Prudentia Iuris* (Buenos Aires), n. 91 (2021), pp. 203-221; y n. 92 (2021), pp. 97-124.

15 Johann Gottlieb Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), edición castellana: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, ed. F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Madrid, Itsmo, 2002, p. 145.

16 Sobre la idea de la reversión, la conversión del mito en utopía, véase Harry Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, Bloomington & Londres, Indiana U.P.,

pía, que no hace a nuestra materia sino secundariamente, y concentrémonos en la primera: la edad primitiva de la humanidad es el estado de naturaleza, dicho también Edad de Oro. Y éste fue un tiempo dichoso.

En lo que hace a nuestro propósito, se trata menos de saber si esa época de dicha sencilla y fácil en verdad existió; lo que pretendemos es estudiarla tal como la presentaron los autores modernos, esto es, la precondición de la sociedad civil o Estado, el primer estadio del que los hombres salen por su voluntad mediante un pacto o contrato. En verdad, los contractualistas tendieron a presentar el estado de naturaleza con ciertos atributos de la Edad de Oro, aunque no todos, como se aprecia en la bestialidad de la vida primitiva en la imaginación de Thomas Hobbes, o en el salvajismo de Rousseau.

En los extremos de este estudio se hayan Hesíodo, al comienzo, con su relato de las diversas edades por las que ha discurrido la historia de la humanidad, en el que resalta la Edad de Oro; y Rousseau, al concluir, con su pintura del hombre de la naturaleza, el buen salvaje, el habitante primitivo del planeta que, para subsistir, debe abandonar la existencia natural. A medio camino, ya en el Renacimiento, viejas leyendas y nuevas imágenes, entremezcladas con las anteriores, despuntan con el descubrimiento de América dando lugar a la representación del hombre natural por el indoamericano. Y como sobrevolando todos estos relatos está la historia mosaica de la creación del hombre en el Paraíso Terrenal.

La cuestión que tenemos en mente y que trataremos de desentrañar es la siguiente: ¿cuál ha sido la imagen que en la imaginación de los pactistas representa el estado de naturaleza: la Edad de Oro pagana, la vida salvaje también pagana, el Edén en el que vivieron Adán y Eva, el paraíso americano, etc.? ¿Es el estado de naturaleza un mito prehistórico?, ¿es la misma verdad revelada sobre la condición primera del hombre, el Paraíso Terrenal perdido?, o ¿es una réplica paródica, desacralizada, purgada de toda Revelación?

Dos apreciaciones más antes de iniciar el viaje. La primera: mi inquietud inicial provino de las afirmaciones de algunos estudiosos de John Locke que argumentaron que el estado de naturaleza era para él materia teológica y no histórica, lo que parecía confirmarse en otros radicales ingleses del siglo XVII. De ahí que inicialmente me volcara a analizar la relación del estado de naturaleza con el estado de inocencia. Pero a medida que avanzaba descubría nuevas relaciones, más o menos próximas, lo que me incitó a considerar otras alternativas más antiguas, como la Edad de Oro, o más próximas, como la vida de los

---

1969, cap. VI, pp. 139 y ss. Fue Levin quien me llevó a leer el texto de Fichte arriba citado.

indoamericanos. Si bien esta deriva por un lado enmarañaba la investigación, por el otro la enriquecía.

La segunda, técnica: atendiendo a la enorme cantidad de temas que quedan atrapados en este estudio, y reduciéndome a los alcances de un artículo –ya de por sí extenso–, he decidido volcar referencias, acotaciones, comentarios y aclaraciones en las notas a pie de página[17]. Pero estimo que el trabajo puede leerse pasándolas por alto, pues son ilustrativas o secundarias.

Segunda Parte:
Primeras impresiones del estado de naturaleza

2. El origen del hombre y la Edad de Oro

«Yo soy tan libre como la Naturaleza hizo el primer hombre,
Antes de que fuera puesta la base de las leyes de servidumbre,
Cuando desenfrenado corría por los bosques el noble salvaje»[18].

Almanzor, *La conquista de Granada* de John Dryden, 1670.

Mitología

En la antigüedad el inicio de la existencia de los hombres se ha asociado a la Edad de Oro, esto es, una épica de la libertad natural, que no pasa de ser un recurso literario evocativo de los orígenes majestuosos de una vida sencilla y plena de recursos para la humana felicidad[19]. Es un paraíso terrenal (*locus amoenus*), un lugar maravilloso, delicioso, en el que viven hombres en pureza,

---

17 Por otra parte, la literatura sobre todos estos temas es abundantísima, casi diría inagotable. He considerado los textos clásicos y los mejores de los actuales, dejando de lado otros más o menos secundarios que me llevarían demasiado lejos de mi objetivo.

18 «I am as free as Nature first made man, / Ere the base laws of servitude began, / When wild in woods the noble savage ran».

19 En términos de Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., p. 11, la Edad de Oro o del buen salvaje es un primitivismo «*soft*», suave, indulgente (así, Ovidio), en comparación con otro primitivismo «hard», duro, arduo, que presenta esa primera vida con rasgos rudos, severos, propios de una naturaleza nada gentil (por caso, Juvenal).

simplicidad y opulencia, de acuerdo al tópico, a la pintura repetida[20]. Su finalidad suele ser comparativa y crítica, antagónica, marcando así el contraste con los tiempos presentes que –cotejados con los antiguos– dan señales de decadencia o son ya un ocaso[21]. Y en esto hay cierto atractivo para los escritores contractualistas –Rousseau, especialmente, según se dice– si se considera que ellos se valen de instrumentos similares para criticar su sociedad.

Los hombres del presente, en esta mitología, no pueden regresar a los buenos viejos tiempos, pero sí pueden imaginar cómo salir de la edad crepuscular o, al menos, soñar con la dorada época como consuelo para el alma. Pues restablecer la Edad de Oro será, en adelante, un problema político, como leímos en el texto de Fichte. Escribe Levin a propósito de la literatura inglesa tras la muerte de la primera reina Isabel:

> «¿Cómo podría llegar a existir una república ideal? Si no por revoluciones sangrientas, que frustrarían sus propios objetivos, entonces por el edicto de algún legislador fundador en el oscuro retroceso del tiempo, el *fiat* de un Licurgo. Se necesita un despotismo benevolente para legislar contra las leyes»[22].

Sucesivamente los modernos pasarán por ambas soluciones, del despotismo ilustrado a las revoluciones, como método de una constitución ideal. Pero no dejemos que esto nos distraiga.

Desde un principio el mito tiene como dos momentos con propósitos diversos: en su antiguo origen, la Edad de Oro evoca una vida bucólica, pastoral, que en el Renacimiento y la Ilustración será traída para encontrar un punto

---

20 Cfr. Joseph E. Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972. Aunque centrado en el poema de Milton, *El paraíso perdido*, el estudio de Duncan busca desentrañar de dónde bebió el poeta regicida inglés su descripción del Paraíso o Edén.

21 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., sostiene que el método es negativo: negar, en la Edad de Oro, las costumbres y las instituciones existentes en la edad de hierro. Así, «alabar las virtudes de la Edad de Oro es deplorar los vicios de las edades posteriores, el deterioro del hombre y de la naturaleza» (p. 173). Por su parte, Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI siècle d'près Rabelais, Ronsard, Montaigne*, *etc.*, París, Hachette, 1911, p. 123, subraya el método común a los literatos franceses, ejemplificados en Ronsard: «[…] disgusto y cansancio del tiempo presente, embellecimiento de la realidad vista a través de historias de viajes fantasiosos, deseo de ennegrecer nuestro estado social demasiado complicado».

22 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., p. 126.

de apoyo verosímil para las reformas morales y políticas. En las versiones más antiguas, aquellos primeros tiempos[23] estaban asociados a la inocencia, la frescura, la espontaneidad, la independencia, la abundancia, el ocio, la libertad; poseían un definido acento en la terrenalidad de la vida (su inmanencia), asociada al goce de innúmeros placeres; una existencia pacífica, natural al hombre y natural por su contacto con la naturaleza. La existencia transcurría sin vicios ni perjuicios, era una vida dichosa, de inocencia, de armonía entre lo natural, lo divino y lo humano[24].

Sin embargo, en la Modernidad, el rechazo del presente fuerza a elegir entre un pasado inmemorial anárquico (Arcadia) o un proyectado futuro regimentado (utopía), el paraíso en la tierra o el paraíso celestial; esto es, se abre una posibilidad que los antiguos no contemplaron y menos racionalizaron: elaborar planificadamente un paraíso en la tierra (quiliasmo o milenarismo), una concepción del mejor de los tiempos (ucronía). Hay que considerar las dos versiones.

Hesíodo

La leyenda de la Edad de Oro, ese tiempo mítico ya pasado, en el que los hombres habitaban una tierra gozando de una naturaleza pródiga y ubérrima, ha sido contada, entre otros, por el poeta griego Hesíodo[25], en el siglo VII a.C., considerado el primero en darle forma[26].

Hesíodo[27] estableció las cinco edades sucesivas de la vida humana vinculadas a distintos metales, cinco generaciones que comienzan con la de Oro de los hombres viviendo como semidioses, bajo el reinado de Cronos. A su muerte sin dolor se convirtieron en espíritus bienaventurados y fueron reemplazados por la raza de plata, más débil, poco considerada con los otros hombres y descui-

---

23 Cfr. *ibid.*, cap. I, «Prehistoria», pp. 3 y ss.

24 Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., p. 24: «La naturaleza es guiada en una relación armoniosa tanto con el orden divino como con el hombre».

25 Hesíodo, *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978.

26 Cfr. H. C. Baldry, «Who invented the Golden Age?», *The Classical Quarterly* (Cambridge), New Series, vol. 2, n. 1/2 (1952), pp. 83-92. Sobre la difusión del mito en la antigüedad, Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., cap. XI, pp. 287 y ss.

27 Cfr. Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., pp. 25 y ss.

dada para con los inmortales. Zeus la destruyó y estableció la raza de bronce, fuerte y guerrera, al punto de destruirse a sí misma; en su lugar creó la raza de los héroes, semidioses, no asimilada a ningún metal, que sobreviven en la Isla de los bendecidos gobernada por Cronos. La quinta generación es la de hierro, raza fuerte y violenta, que lleva a Hesíodo a profetizar el triunfo del mal, al punto que los dioses abandonan la tierra, mas no del todo.

La lectura de *Trabajos y días* establece la comparación entre los dichosos tiempos pasados y el duro presente, al igual que permite ver la división de los hombres entre los bendecidos y los viles. Examinemos el mito desde más cerca.

La condición actual de los hombres –dice Hesíodo– es penosa, debido a que los dioses tienen escondido su sustento; Zeus ha ocultado el fuego[28]. Sin embargo, hubo en épocas remotas un estado o condición de la que los hombres ahora no pueden gozar, pero que en el pasado existió:

> «antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las enfermedades que acarrean la muerte a los hombres» (90-92).

Se trata de la raza de los hombres dorados que crearon los Inmortales y vivieron en tiempos de Cronos, hombres felices que moraban en una tierra fértil que no requería de trabajo para que diera sus frutos (109-120). Los hombres que no murieron –que Zeus no exterminó–, convertidos en héroes o semidioses, continúan viviendo separados de los mortales en la Isla de los Bendecidos, una tierra igual de fecunda que la anterior (162-173), y que es el hogar de los justos (225-237).

Hesíodo ha relatado un mito, una noble tradición conocida de sus contemporáneos (desde la *Ilíada* de Homero) y en otras culturas, según se ha interpretado usualmente. Sin embargo, en su historia hay elementos que la asemejan a la revelación bíblica[29]: la Creación del hombre en el Paraíso («reinaban en el cielo; vivían como dioses», 111); la posterior Caída en edades sucesivas de bronce y de hierro («más tarde los hundió Zeus Crónida irritado porque no daban las honras debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo», 137-139); la consiguiente vida de miseria, guerras y muerte («víctimas de sus

---

28 Hesíodo, *Trabajos y días*, 42-50. En adelante la numeración se cita en el cuerpo del texto.

29 Observa Michel Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 2ª ed., París, Dalloz, 1962, p. 39, que se trata de un mito pagano –adoptado por los estoicos– que expresa, con la invención de una Edad de Oro y una edad de hierro, por analogía, el dogma cristiano del Paraíso Terrenal y la Caída tras el pecado de Adán y Eva. Cfr. Francisco Carpintero Benítez, *Una introducción a la ciencia jurídica*, Madrid, Civitas, 1988, pp. 32-40.

propias manos, marcharon a la vasta mansión del cruento Hades, en el anonimato. Se apoderó de ellos la negra muerte aunque eran tremendos, y dejaron la brillante luz del sol»; 152-156); y la promesa de la Redención para establecer a los justos en la Gloria celestial:

> «Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella; la paz nutridora de la juventud reside en su país y nunca decreta contra ellos la guerra espantosa Zeus de amplia mirada. Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento y, en las montañas, la encina está cargada de bellotas en sus ramas altas y de abejas en las de en medio. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de la lana. Las mujeres dan a luz niños semejantes a sus padres y disfrutan sin cesar de bienes. No tienen que viajar en naves y el fértil campo les produce frutos» (225-237).

No es descabellado decir que Hesíodo describe esa época dorada como una edad pasada pero también en cuanto una vida venidera. Pero la edad áurea, en cualquiera de los momentos, no se compara al estado de naturaleza, entre otras cosas porque a éste no se puede retornar, y de él se sale por voluntad humana, no por divino designio.

El mito en Roma

En su versión romana primera[30], la de Virgilio[31], la Edad de Oro es el tiempo en el que los hombres fueron dirigidos por Saturno en el Lacio, a los que la deidad dio leyes y enseñó la agricultura y las artes. Un tiempo pasado que, sin embargo, en la Cuarta Égloga[32], el poeta predice que Augusto César restablecerá, transportando así la tal Edad de Oro del pasado al futuro[33]. Será la

---

30 Cfr. Rhiannon Evans, *Utopia antiqua. Readings of the golden age and decline at Rome*, Abingdon y Nueva York, Routledge, 2004, en particular el cap. 2.

31 Virgilio, *Eneida*, VIII, 313-330, Madrid, Gredos, 1992, p. 384.

32 Virgilio, *Bucólicas*, Cuarta Bucólica, Polión, 1-60, edición española: Madrid, Gredos, 1990, pp. 187-190. Cfr. Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., pp. 85 y ss.

33 De acuerdo a Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., p. 17: «Invierten el movimiento descendente de las cuatro edades y miran hacia arriba, hacia adelante, a un tiempo de regeneración cíclica».

última edad, los dioses regresarán a la morada terrena, reinará Apolo. Se trata de anticipar el Imperio y la *Pax Romana*, que los cristianos retrospectivamente entendieron como profecía del nacimiento de Jesucristo[34].

Más tarde Ovidio[35] convertirá el relato en un lugar común (*topos*). La Edad de Oro, en su revisión del mito, se corresponde a la creación del Cosmos, reino de la Verdad, en el que no hay leyes ni magistrados, tampoco castigos ni guerras, tiempo en el cual se vive en paz y con seguridad. Levin la identifica con el tiempo prelapsariano, esto es, antes del pecado de Adán y Eva[36], la vida en el Paraíso, aquellos buenos tiempos de la naturaleza opípara y la eterna primavera.

Con el desplazamiento de Saturno comienza la edad de plata y con ella se introducen el invierno y las estaciones; es la edad de la agricultura. A esta sigue la edad de bronce, que es de las guerras, y por éstas se cae en la edad de hierro, una Edad de Oro invertida, regida por el amor perverso de la ganancia (*amor sceleratus habendi*). Aparece la apropiación privada de los bienes de la naturaleza que antes fueron comunes y se siguen todos los crímenes y maldades. La edad de hierro marca la declinación final, Astrea abandona a los humanos y se abre paso a otras metamorfosis: la batalla de los Gigantes y el diluvio.

¿Edad de Oro o estado de naturaleza?

Bien dice Levin que el mito de la Edad de Oro es originariamente abstracto, general, con pocos detalles concretos, no tiene un protagonista humano real, lo que hizo fácil su réplica: «El boceto facilitó su adaptación y, por lo tanto, su perpetuación. Está definido por el repudio de la guerra y la injusticia, el comercio y los viajes, el trabajo y la propiedad»[37]. En ese tiempo áureo todo era común y no había ni lo tuyo ni lo mío[38].

---

34 *Ibid*., p. 18. Dante, *Divina Comedia*, «Purgatorio», Canto XXII, 70-72, recuerda a Virgilio lo que había dicho: «El siglo se renueva / retorna la justicia y el primer tiempo de los humanos / y baja de los cielos la progenie nueva».

35 Ovidio, *Metamorfosis*, I, 73-150, Madrid, Gredos, 2008, pp. 232-236. Cfr. Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., pp. 43 y ss.; 58 y ss.

36 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., p. 20.

37 *Ibid*., p. 25.

38 Idea repetida en la antigüedad, por caso: Virgilio, *Geórgicas*, I, 125-154; Ovidio, *Amores*, III, VIII, 35-49; Boecio, *Consolación de la filosofía*, II, Metro V, 30.

No obstante, la esencia del mito está en Cronos –el romano Saturno–, dios del tiempo, figura fundadora, civilizadora, que instruye a los hombres, les enseña la agricultura, a viajar y comerciar; su reino fue próspero, fue él quien dio origen a las costumbres[39]. El dato es a retener, porque hace incompatible la mítica Edad de Oro con el estado de naturaleza de los siglos XVII y XVIII: los dioses enseñan a los hombres, los hombres vuelven floreciente la tierra y se vive en paz y justicia. En cambio, en el estado de naturaleza no hay una divinidad instructora, los hombres viven en la incertidumbre y la inseguridad (Locke), si no en guerra unos con otros (Hobbes); por tanto la paz es constantemente amenazada o no existe; no hay justicia o es quebrantada por la violencia o la propiedad privada (Rousseau).

Agrega Levin[40] que de acuerdo a Erasmo en la Edad de Oro el hombre está guiado por el instinto natural (*naturae ductu instinctuque*)[41], pero el apunte es irrelevante o confuso porque Erasmo lo dice también de las moscas y los pájaros, de los brutos y los necios[42]. Sostiene Levin, además, que el vivir conforme a la razón es lo que dice Locke de los hombres en el estado de naturaleza, pero olvida algunas cosas: que la razón lockeana se educa a sí misma sin necesidad de dioses; que esa razón –que no todos comparten– es la que, al defender la propiedad privada, vuelve inestable y violento el estado de naturaleza; que la misma razón pergeña el modo de salir de esta condición; etc. La comparación no puede sostenerse.

Finalmente, Levin considera más realista la pintura de Hobbes y su descripción anárquica del estado de naturaleza[43], aunque revierte el primitivismo, esto es, ya no está el origen en la Edad de Oro sino en la de hierro, de guerra de todos contra todos, sin ciencias ni educación, sin industria ni riquezas. Deberíamos concluir, a la luz de estas reflexiones, que la Edad de Oro en poco y nada se asemeja al estado de naturaleza de los contractualistas, pues este otro estado –por lo general– contiene ya formas y elementos que se dirían de la edad de hierro, en una confusión o mezcla de las edades.

---

39 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., p. 27; Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., pp. 55 y ss.

40 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., pp. 30-31.

41 Erasmo de Rotterdam, *Enchomion moriae seu laus stultitiae* (1511), XXXII, edición francesa: *Éloge de la folie*, París, Babel, 1994, p. 68. Ya los escritores patrísticos habían expuesto que Adán y Eva se guiaban por la ley natural o por el instinto natural.

42 *Ibid.*, XXXV.

43 *Leviathan*, I, XIII y XIV, en *The English works of Thomas Hobbes*, vol. III, Londres, John Bond, 1839, pp. 110-116, 116-130.

La Edad de Oro renacentista

Es cierto que en la Cristiandad Ovidio fue moralizado y Virgilio cristianizado[44], que al Paraíso en el que fue puesto Adán al ser creado se le agregaron –espiritualizadas– esas exuberantes imágenes de los antiguos. Pero eso no significó que la Iglesia adoptara el mito de la Edad de Oro como propio, según reconoce Levin[45]. Ni el Paraíso Terrenal –habitado por poco tiempo– ni la vida gloriosa en la Patria son sus equivalentes. Y el Renacimiento se encargará de esclarecerlo[46], sobre todo por las impresiones de la vida de los indígenas en la América recién descubierta, según veremos.

Pues ahora, en el Renacimiento, la Edad de Oro tiene su *locus*: América. El político francés François Barbé-Marbois lo creía así: «La Edad de Oro, una ficción del Viejo Mundo, está realizada en el Nuevo.» Es también el sueño religioso de los puritanos en América, que por boca de Cotton Mather en su *Magnalia Christi Americana* (1702), se expresa así: «En resumen, la primera Edad fue la Edad de Oro: volver a eso, hará a un hombre un protestante y, puedo agregar, un puritano»[47]. Retomaremos esta versión calvinista más adelante.

No todas son rosas, sin embargo. Pierre de Ronsard, en el *Discours contre Fortune* (1560), desacredita la vida de los amerindios, no sin ambigüedad:

---

44 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., cap. 2, «Ética», pp. 32 y ss.

45 *Ibid.*, p. 35: «El cristianismo, reemplazando al paganismo, no podía sentir la necesidad de la edad de oro, ya que tenía su propio equivalente». De hecho, como muestra George Boas, *Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages*, Nueva York, Octagon Books, 1966, pp. 129 y ss.; 175 y ss.; y también Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cap. 3, los Primeros Padres de la Iglesia, por lo general, valoraron negativamente a los pueblos primitivos o bárbaros, como, por caso, San Jerónimo en *Adversus Jovinianum*, o San Agustín en *De civitas Dei*. En cambio, Chinard, *L'exotisme américain* , cit., pp. ix-x (siguiendo el estudio de Arturo Graf, «Il mito del Paradiso Terrestre», en *Miti, leggende e superstizione nel Medio Evo*, Turín, Ermanno Loescher, 1892, vol. I, pp. 1-238), sostiene que en la Edad Media fue corriente la asimilación del Paraíso al mito pagano y anticristiano del buen salvaje. Se trata de obras literarias –no teológicas– del s. XIII, tales como el *Trésor* de Brunetto Latino o *Speculum majus* de Vincent de Beauvais.

46 Además del libro de Levin, largamente citado y dedicado a la Edad de Oro en el Renacimiento, véase Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., cap. 5, pp. 89 y ss., que enmarca las visiones del Paraíso del *Génesis* en el ámbito de las discusiones teológicas inglesas.

47 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., pp. 68 y 67.

desnudos de malicia, no reconocen la virtud ni el vicio, no conocen más que el placer y nada de la ley de la naturaleza, y si los colonizadores no quieren ser maldecidos, deben dejarlos que vivan su existencia sin enseñarles la apropiación privada[48].

Montaigne

Mas hay que recordar el caso típico –y más estudiado–, el de Montaigne, el escéptico admirador de los antiguos escritores, que en el ensayo sobre los caníbales[49] rechaza que los americanos (en el caso, los brasileños) fueran bárbaros. La condición natural de estos pueblos es –dice– un estado inocente, primitivo o bárbaro en tanto que infantil y puro, no son bestias, son seres racionales, que se conducen por la ley natural que, entre los europeos, ha sido bastardeada.

> «Esos pueblos me parecen, pues, bárbaros, por haber sido muy poco formados del espíritu humano, y permanecen todavía muy próximos a su ingenuidad original»[50].

Es un pueblo –continúa Montaigne– que no conoce el comercio, las letras, ni la ciencia de los números; que no sabe de magistrados, que ignora la jerarquía; en él no hay ricos, ni pobres, ni contratos, ni sucesiones; sólo tienen profesiones ociosas, sus relaciones de parentesco son las comunes; las gentes van desnudas, no tienen agricultura ni metales, no beben vino ni cultivan cereales. Les son desconocidas las palabras que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la calumnia o el perdón[51]. En ellos no se disculpan la traición, la deslealtad, la tiranía y la crueldad, que son los pecados ordinarios de la Francia.

> «Podemos, pues, llamarlos bárbaros de acuerdo a las reglas de la razón, mas no si los comparamos con nosotros, que los sobrepasamos en todo género de barbarie»[52].

---

48 *Ibid.*, p. 74. Cfr. Chinard, *L'exotisme américain…*, cit., pp. 116-124, lo declara predecesor de Rousseau.

49 Michel de Montaigne, «Des Cannibales», *Les Essais*, I, XXXI, ed. F. Strowski, t. I, Burdeos, Imp. Nouvelle F. Pech & Cie., 1906, pp. 264-281.

50 *Ibid.*, p. 269.

51 *Ibid.*, p. 270.

52 *Ibid.*, pp. 274-275.

Dice Levin que Montaigne no está encomiando las virtudes de los salvajes sino atacando los vicios de la cultura occidental[53], aunque no sea la única posible lectura, a tenor del método negativo que el propio Levin ha propuesto.

En el ensayo sobre los vehículos o carruajes Montaigne contrasta la virtud natural, innata, de los indios de México con la hipócrita brutalidad de los conquistadores[54]. La cuestión de los salvajes, considerados a la altura de los animales, se continúa en la *Apologie de Raymond Sebonde*[55], que es un ejemplo de teriofilia, de amor a los animales, preanunciando que el animalismo es la última fase del primitivismo: si el hombre es más feliz en el estado de naturaleza, consecuentemente la bestia es el modelo de la buena vida humana, al menos la más natural[56].

El placer

Por entonces, el reconocimiento del placer se estimó de alto valor pues es la aclimatación más próxima del hombre a la naturaleza. El placer, decisiva y natural inclinación humana, unifica la visión que el Renacimiento tiene de la Edad de Oro. En escritores renacentistas, como Lorenzo Valla, hay una tercera forma de vida: la *vita voluptuosa* de los placeres que compite con la *vita contemplativa* de la sabiduría y la *vita activa* del poder[57]. No el honor sino el placer es

---

53 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., p. 78.

54 Montaigne, «Des coches», *Les essais*, III, VI, cit., t. III, pp. 144-167. «Estaba todavía [el pueblo americano] completamente desnudo en el seno [de la naturaleza], y no vivía sino con los medios que le procuraba esta madre nodriza. […] Mucho temo que hayamos grandemente apresurado su declinación y ruina por nuestro contagio, y que le hayamos vendido bien caro nuestras opiniones y nuestras artes. Era un mundo niño, y nosotros no lo hemos azotado y sometido a nuestra disciplina por la ventaja de nuestro valor y fuerzas naturales, ni lo hemos usado de nuestra justicia y bondad, ni subyugado con nuestra magnanimidad» (pp. 158-159).

55 *Ibid*., II, XII, t. II, pp. 140-370.

56 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., pp. 81 y ss., lo ejemplifica con los diálogos de Giovanni Battista Gelli, en *Circe*, de mediados del s. XVI; y en el relato del libro II de Edmund Spenser *The Faerie Queene*, a fines de ese siglo. Sobre la superioridad de los animales en algunos antiguos (cínicos y epicúreos, entre otros), cfr. Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., pp. 19 y ss.; y cap. XIII, pp. 389 y ss.

57 Lorenzo Valla, *De voluptate* (1431), traducido al italiano con el título «Del vero e del falso bene», en *Scritti filosofici e religiosi*, Florencia, Sansoni, 1953, pp. 1-250.

el sumo bien, argumento típicamente epicúreo; placer que se sitúa en el Edén, de modo que Adán y Eva, además de habitantes del Paraíso, fueron hedonistas. Valla describe un credo naturalista de sumo placer, en contraste con los deberes que cargan al hombre después de la Caída[58].

Placer, libre albedrío, belleza y hedonismo son las ideas capitales que el mundo renacentista vincula a la vida natural y el salvaje se confunde con ellas[59]. El hombre de la naturaleza, como el americano, es libre: ellos son libres y nosotros esclavos, escribió Lahontan en su diario de viajes[60]; el hombre de la naturaleza no tiene ley ni emperador, es señor de sí mismo, según notaba Américo Vespucio en su libro de viajes[61]. El paisaje y los nativos americanos despiertan las imágenes de la libertad, el placer y la belleza consumadas.

El primitivismo y sus representaciones al proyectarse en el tiempo y también en el espacio dan pie a la utopía[62]. Detengámonos en la utopía.

De la mitología a la utopía

En el tránsito del Renacimiento a la Ilustración el mito acuñado en la antigüedad empieza a tomar la forma de una utopía. No es de desdeñar que en estos tiempos, los siglos XVI y XVII, escriben sus fantasías Tomás Moro, Tommaso Campanella, Francis Bacon y otros. Lo ha anticipado Levin, también Boudet, y esto requiere de una explicación, porque tanto la Edad de Oro como la utopía son idealizaciones.

Ahora bien, no toda sociedad ideal es una utopía porque no toda imaginería o mitología política es utópica. La utopía no es un género en el que caben diversas especies (milenio, Cucaña, Arcadia, república moral perfecta, etc.); el género es la sociedad ideal y la utopía una de sus especies[63]. Toda utopía es una idealización, con alto grado de ficción en tanto suele dar la espalda

---

58 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., pp. 134-135.

59 Chinard, *L'exotisme américain…*, cit., p. 223.

60 Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique* , cit., p. 177.

61 Chinard, *L'exotisme américain* , cit., p. 11. La imagen se repite en Pedro Mártir, que recordamos más adelante, entre otros.

62 Boudet, *Paradise on earth…*, cit., p. 32.

63 Sigo el estudio de J. C. Davis, *Utopia and the ideal society. A study of English utopian writings, 1516-1700* (1981), traducción castellana: *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa 1516-1700*, Méjico, FCE, 1985, especialmente el cap. I.

a la historia; por ello, se presenta como una crítica al presente, al *status quo*; sin embargo, la utopía se perfila porque esa idealización ahistórica lleva a la ficción de una sociedad mejor, perfecta en sus rasgos políticos, proyectada al futuro.

Mientras Cucaña expresa la exuberancia y la opulencia de la naturaleza que satisface al hombre sin esfuerzo alguno, Arcadia se apoya en la misma imaginación pero limita las necesidades humanas, las simplifica, y pide a los hombres el esfuerzo del trabajo. De su parte, la república moral perfecta bebe del milenarismo la idea de la reforma moral de la humanidad, no por una regeneración religiosa o por fuerzas sobrenaturales, sino institucional y personal de los magistrados que sólo miran por el bien común, cuyo ejemplo redunda en la moralidad y las costumbres populares[64]. En cambio, en la utopía no se idealiza al hombre ni a la naturaleza; el ideal se pone en la organización, en el Estado, convertido en agente de resolución de los problemas colectivos, sean morales, políticos, económicos, judiciales, etc. Supone la utopía una organización total y perfecta.

> «La república clásica trata de crear una situación en la que los ciudadanos puedan actuar moralmente al gobernarse a sí mismos. La utopía –a juicio de J. C. Davis– reduce los hombres a súbditos, en un sistema cuya eficiencia moral queda garantizada, pero cuya oportunidad para la moralidad personal es nula»[65].

Si aceptamos estas distinciones, no obstante las reservas u objeciones, podemos advertir cómo la Edad de Oro de los clásicos y renacentistas, incluso la imaginación del modo de vida de los indígenas americanos, tiene más de arcadismo que de utopismo. Muchas de las impresiones antiguas se reducirían, también, a una representación similar a la tierra de Cucaña. Al mismo tiempo notaremos que el pensamiento moderno, apostando a la reforma política, sobre la base de aquellas primitivas imágenes, va camino a la utopía. Es muy claro en Hobbes, pero también en Rousseau, e incluso en Kant. Por lo tanto, cuando autores como Levin o Boudet marcan con gruesos trazos la deriva de los mitos antiguos hacia la utopía moderna, tienen razón.

---

64 Thomas Lupton, en la segunda parte de su imaginativa descripción de Mauqsun (1581), la describe como una tierra de «leyes piadosas, órdenes políticos, soberanos virtuosos, magistrados clementes, jueces justos, abogados amantes, médicos piadosos, maridos laboriosos, esposas obedientes, hijos respetuosos, sirvientes honrados, terratenientes buenos, aparceros honrados, caballeros corteses, damas virtuosas, vecinos caritativos y súbditos fieles». *Apud ibid.*, p. 39.

65 *Ibid.*, pp. 48-49, nota 81.

Modernidad, Reforma, utopía

En la utopía de los pensadores de la Modernidad el estado original de bonanza y prosperidad que proponen los poetas de la antigüedad, refleja –en principio– el estado de naturaleza, del que hay que salir para constituir el Estado que es mecanismo de control; o del que se ha salido por algún motivo o causa imprevisto y grave, y al que no se puede retornar, pero que demanda también un aparato de dominación social que evite el caos o la anarquía. El utopismo remata siempre en el Estado para solucionar el descontrol (moral, social, político, religioso) que se ha producido en la convivencia humana por el estado de naturaleza (Hobbes, Locke) o por su abandono (Rousseau).

La Reforma protestante, la simplificación política maquiaveliana y bodiniana (razón de Estado, soberanía), y la vuelta de los renacentistas al hombre como meollo de la vida, encubren ya un nuevo programa ético y político, también religioso.

> «Entre la reforma religiosa y la revolución política –escribe Levin–, el milenio parecía estar próximo en el siglo XVII. En la anticipación de ese advenimiento, la idea de la edad de oro como un paraíso perdido se convirtió en un paraíso a recuperar, ya sea en el otro mundo o alternativamente en este. La escena cambia del pasado inmemorial al futuro quiliástico»[66].

Pronto veremos cuán cierto es respecto de la América de los puritanos. El mito clásico, al mezclarse con el milenarismo, abrirá espacio a la utopía, utopía reformista y revolucionaria, utopía política.

> «Gradualmente, a medida que los movimientos religiosos [protestantes] se secularizaron, y a medida que sus respectivos días del Juicio Final inevitablemente se pospusieron, las perspectivas milenarias se convirtieron en programas utópicos, y la edad de oro se transfirió definitivamente del pasado al futuro. El milenio, Isaías[67] había profetizado, reemplazaría el hierro y el cobre [*brass*] con plata y oro. Las profecías de Daniel[68] fueron examinadas sin cesar y meticulosamente reinterpretadas, con la esperanza de que su ídolo metálico proporcionara alguna clave para los eventos

66 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., p. 138.

67 *Is*. LX, 17.

68 *Dan*. II.

históricos. Si el oro representaba la monarquía babilónica, la plata la persa, el cobre la griega y el hierro la romana, entonces ¿qué era presagiado por la arcilla?»[69].

Se trata de la reversión de la curva: en la mitología pagana, la Edad de Oro era seguida por un descenso civilizatorio; en el Renacimiento y a las puertas de la Ilustración, el mito deviene anticipación de una historia naturalista de contenido progresista. Por caso, Jean Bodin en su *Método para una fácil comprensión de la historia* (1566), sostuvo que, comparado con su siglo, los tiempos primitivos constituyeron una edad de hierro, de desorden y sin ley; en ese entonces –después del Diluvio y por doscientos cincuenta años– los hombres vivían como salvajes, por lo que no eran más virtuosos que los actuales. Más aún, en este su siglo el progreso de las disciplinas ha revelado muchos secretos de la naturaleza antes desconocidos[70]. Al concebirse el tiempo –la historia– como progreso, la edad de dicha de la humanidad se proyecta al futuro.

La misma convicción, el progreso de las ciencias que es sustento de los proyectos futuros, reitera Francis Bacon: el saber, la ciencia, limpia los espíritus del salvajismo, la barbarie y la fiereza[71]. Y se convertirá en lugar común en la Ilustración. Igual confianza de Voltaire en cuanto al *grand siècle* de Luis XIV: este siglo que es una edad de hierro es bueno, las ciudades capitales (París) se han convertido en paraísos terrenales, afirma en *Le mondain*, un poema filosófico, compuesto en 1736, en alabanza del lujo:

---

69 Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., p. 158.

70 Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), VII *in fine*, *apud* Louis Dupré, *Passage to modernity. An essay on the hermeneutics of nature and culture*, New Haven y Londres, Yale U.P., 1993, p. 154: «Allí tienes tus famosos siglos de oro y plata. Los hombres vivían dispersos en los campos y bosques como bestias salvajes, y no tenían propiedad privada, excepto aquella a la que podían aferrarse por la fuerza y el crimen: ha llevado mucho tiempo alejarlos de esta forma de vida salvaje y bárbara y acostumbrarlos a un comportamiento civilizado y a una sociedad bien reglada como la que tenemos en todas partes ahora».

71 Francis Bacon, *The advancement of learning* (1605), I, VIII, 1, versión en español, *El avance del saber*, Madrid, Alianza, 1988, p. 68. Acerca de la importancia de Bacon en su proyecto –continuado por otros escritores ingleses, como el propio John Milton– de recuperar la Sabiduría perdida de los tiempos adánicos y la pureza del lenguaje, véase Zachary McLeod Hutchins, *Inventing Eden. Primitivism, millennialism, and the making of New England*, Nueva York, Oxford U.P., 2014, cap. 4, pp. 106-110; y cap. 5, pp. 135 y ss.

«O le bon temps que ce siècle de fer!
Le superflu, chose très nécessaire,
A réuni l'un et l'autre hémisphère»[72].

Según suele decirse, será principalmente Rousseau, por su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, quien producirá en la mentalidad ilustrada posterior (Fichte, el Conde de Saint-Simon, Marx) la tesis de la reversión: la Edad de Oro está por venir. Lo que en Rousseau puede decirse ucronía, se vuelve utopía en la Ilustración[73]. Ya veremos. En la fantasía racionalista el estado de naturaleza es un movimiento fuera del tiempo al que sigue un regreso a la política y a la historia[74]; sí, pero a una política y una historia modeladas fuera del tiempo conforme al estado de naturaleza, una reconstrucción artificial de la autoridad a partir de un estado de completo deterioro[75].

3. ¿Edad de oro o salvajismo?

> «En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cóm-

72 «¡Oh los buenos tiempos que trae este siglo de hierro! / Lo superfluo, cosa muy necesaria, / Reunió uno y otro hemisferio», *apud* Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., p. 155. Sobre el salvaje americano Voltaire no tiene gran concepto, al contrario. Tampoco que sea la representación de la vida primaria de la humanidad. Cfr. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*…, cit., pp. 366-374.

73 Sobre el mito americano y su influencia en la Ilustración francesa, continúan siendo de gran valor dos obras señeras de Gilbert Chinard, *L'exotisme américain*…, cit.; y *L'Amérique et le rêve exotique* , cit. Muchas referencias al hombre natural, al salvaje, aporta Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle* (1946), París, Fayard, 1974, versión en castellano: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1991; y del mismo *La crise de la conscience européenne 1680-1715* (1935), París, Fayard, 1961, edición española: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza, 1988.

74 Lo dice de Hobbes, J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic political tradition*, Princeton y Chichester, Princeton U.P., 1975, p. 370.

75 *Ibid.*, p. 380.

puto del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve».

Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), I, XIII.

La condición primitiva del hombre fue siempre pintada con rasgos encontrados, contradictorios. En la antigüedad también se concibió una primera edad en la que el hombre no se diferenciaba de los animales[76], tiempos salvajes, brutos, inciviles, infelices, hasta que los hombres en conjunto decidieron fundar las ciudades y vivir bajo la ley para dejar atrás el delito y la violencia[77]. En esta literatura, el primitivismo duro es claramente un mito asumido como tal, aunque inverso a la Edad de Oro[78], pues en lugar de ser una edad apetecible, es un momento, condición o tiempo pernicioso a la vida humana, y, como entendía Jean Bodin, una época superada por los nuevos tiempos, primitiva, abandonada. Esto es, relata una visión progresiva de los tiempos y no decadente, como la Edad de Oro[79].

---

76 Cicerón en *De inventione*, I, 2, traducción al castellano: *La invención de la retórica*, Madrid, Gredos, 1997, relata el comienzo de la humanidad como una manada errante de animales que se valen de la fuerza y no de la elocuencia. «Hubo un tiempo, en efecto, en el que los hombres erraban por los campos como animales –escribió–, se sustentaban con alimentos propios de bestias y no hacían nada guiados por la razón sino que solían arreglar casi todo mediante el uso de la fuerza». Hay que tener en cuenta, observan Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., pp. 243 y ss., que Cicerón rechazó el primitivismo, pues permanentemente consideró que el remedio a ese estado salvaje era la comunidad política que hace posible la justicia. Así, en *De officiis*, I, IV, 12, según la edición española: *Los deberes*, Madrid, Gredos, 2014, explica que la misma naturaleza, habiendo hecho racionales a los hombres, los lleva a unirse por lazos comunes en la vida social. Doctrina reiterada, por ejemplo, en *De la república*, I, XXV, 40; (*Sobre la república*, Madrid, Gredos, 1984), III, II, 3.

77 Lucrecio, *De rerum natura*, V, 1135 a 1160, edición española: *La naturaleza*, Madrid, Gredos, 2003, pp. 381-382. Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672), II, II, § II, traducción francesa: *Le droit de la nature et des gens*, ed. Jean Barbeyrac, t. I, Ámsterdam, Pier de Coup, 1734, pp. 171-172, refiere largamente la explicación de Lucrecio –junto a Hobbes y Spinoza– sobre los primeros estadios de la humanidad, para demostrar que el estado de naturaleza no era la situación más cómoda y beneficiosa, la más perfecta y conveniente para la especie humana

78 Cfr. Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., cap. VIII, pp. 222 y ss., sobre Lucrecio.

79 Ha escrito Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo* (1955), versión española: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, 2ª ed., Méxi-

Esta mitología traspasó la frontera de los siglos, recuperando credibilidad en los escritores del Renacimiento[80]. Por caso, Nicolás Maquiavelo, cuando narra el origen de las ciudades, afirma que al principio del mundo los habitantes eran pocos y vivieron largo tiempo dispersos, al igual que los animales; pero al multiplicarse las generaciones, se fueron concentrando y, para una mejor defensa, escogieron por jefe al más fuerte y valeroso, y lo obedecieron. Recién entonces, al comparar las reacciones humanas, conocieron la diferencia entre el bien y el mal, lo honesto y lo nocivo; se dieron leyes y alcanzaron el conocimiento de la justicia[81]. Y de salvaje se hizo hombre.

En esta versión del primitivismo los dioses han desaparecido y el hombre se ha animalizado. A diferencia de la Edad de Oro, el salvajismo primitivo es incompatible con las Escrituras. Hay en este relato renacentista una versión que contraría la de la Creación revelada, en tanto que el hombre no es ya a imagen de Dios sino de las bestias. Los orígenes del hombre no son fabulosos sino espantosos[82]. El estado de naturaleza en el que viven estos salvajes no lo es de perfección, no produce envidia alguna sino piedad o conmiseración, cuando no temor y repudio[83]. Indaguemos sobre este aspecto del mito.

---

co, FCE, 1982, pp. 163-164: «A medida que maduraba el Renacimiento, palidecía la autoridad de los textos sagrados y de los clásicos de la primera Edad Media, y la teoría de las cuatro monarquías [Daniel, San Jerónimo, San Agustín] y de los siglos de oro y de plata [Hesíodo, Ovidio] caía hecha pedazos bajo los argumentos de Bodin. La orgullosa consciencia del progreso rechazaba esos apólogos de decadencia. La Naturaleza se erguía frente a las Escrituras, y hasta la historia de la humanidad se moldeaba simbólicamente sobre el máximo fenómeno del mundo físico, el nacimiento y el ocaso del día».

80 Sobre la influencia de relato ciceroniano en el Renacimiento, cfr. Richard Tuck, *Natural rights theories. Their origin and development* (1979), Cambridge, Cambridge U.P., 1998, pp. 32 y ss.

81 Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* (1513-1520), I, 2, en *Tutte le opere*, ed. M. Martelli (1971), Florencia y Milán, Bompiani, 2018, p. 315.

82 Además de Maquiavelo y Bodin, reiteran esos oscuros y peligrosos orígenes Johann Boehme (Boemus), *Omnium gentium mores, leges et ritus* (1520); Loys Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575); y, por supuesto, Thomas Hobbes, *Leviathan*, I, XIII, entre otros.

83 Comentario de Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI siècle*…, cit., p. 91, a propósito de la cosmografía del fraile explorador André Thévet, del siglo XVI.

El dilema de filósofos y teólogos

Los filósofos de finales del medievo y comienzos del Renacimiento se enfrentaron a la afirmación de Aristóteles, según la cual la ciudad nació para preservar la vida pero existe para vivir bien[84]. Por lo general, se detuvieron en la primera parte: los hombres que se reúnen en sociedad buscan simplemente vivir, de donde deducían que hubo un estado previo a la vida civil, y que era no solamente de necesidad sino de peligro, de ahí las ciudades como ámbitos de seguridad[85]. Por su parte, los juristas medievales, partiendo del derecho romano y su concepción del derecho natural como un estado de libertad, adoptaron esta ficción con el propósito de resaltar no sólo que la libertad es natural (*de iure naturae*) sino además que la vida civil exige o impone ciertas limitaciones y servidumbres (*de iure gentium*)[86].

Juan de París, por caso, apenas iniciado el s. XIV, retoma de Cicerón la idea según la cual los hombres primitivos vivían en estado salvaje hasta que alguien más inteligente, por medio de «razonamientos persuasivos», los convenció de vivir en armonía y con un ordenamiento legal[87]. De este modo por una especie de pacto[88] los hombres aceptaron convivir en comunidad, pasando del orden natural al del derecho. Así pues, Juan afirma que la conversión del estado primitivo en un orden político se corresponde tanto por el derecho natural como por el «derecho de gentes»[89].

---

84 Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252b29–30.

85 Así presenta la cuestión Annabel S. Brett, *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*, Princeton y Oxford, Princeton U.P., 2011, p. 117.

86 Escapa a nuestro tema abundar en la cuestión, por lo que remitimos a Francisco Carpintero Benítez, *Historia del derecho natural. Un ensayo*, México, UNAM, 1999, cap. 1. Este historiador apunta (p. 35): «La idea del derecho natural-libertad, hecha posible mediante la ficción del "estado de naturaleza-libertad", fueron los elementos clave y posibilitantes del iusnaturalismo que estalla en la Edad Moderna».

87 Jean Quidort (Juan de París), *De regia potestate et papali* (1302), traducción portuguesa: *Sobre o poder régio e papal*, Petrópolis, Vozes, 1989, cap. I, p. 46: «...homines magis ratione utentes...rationibus persuasoriis...ad vivendum communiter ligaverunt...».

88 Cary. J. Nederman, «Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian tradition in medieval political thought», *Journal of the History of Ideas* (Pennsylvania), vol. 49, n. 1 (1988), p. 9, dice ser, en alusión a la influencia de Cicerón, una cualidad «convencional» que funciona dentro de un «contexto naturalista», que también se encuentra en Juan de París (*ibid*., pp. 15-19).

89 Quidort, *De regia potestate et papali*, cit., cap. I, p. 46: «Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur».

Un siglo y medio más tarde, Eneas Silvio Piccolomini, el Papa Pío II, parece conceder un lugar a la idea del estado de naturaleza en la siguiente epopeya del sincretismo humanista:

> «Porque cuando los hombres, después de la expulsión de los progenitores de la raza humana del paraíso, vagaban por los campos y bosques según la forma de bestias salvajes, y vivían como ellos, percibieron (porque Dios los ha creado seres capaces de razonar) que la unión social es la cosa más útil y necesaria para el hombre»[90].

Ambas especulaciones nada tienen de bíblicas, aunque se elaboren sobre datos de la Revelación. Sin embargo, a nuestro entender, los dos textos pueden encuadrar mejor en el relato de San Agustín que en el de los contractualistas modernos –como se ha pretendido–, porque la sociedad política se forma en los hombres a consecuencia del pecado y viene a remediar los males de la vida errabunda y solitaria. Es la misma semblanza ruda y agreste que Juan de Mariana realiza en el capítulo I de su *Del rey y de la institución real*, y que se escribe como explicación de cómo los hombres, respondiendo a su naturaleza social, forman la sociedad política[91].

Carpintero Benítez[92] califica esta doctrina bajomedieval de confusa, si bien estaba bastante difundida, y cita el caso de Fernando Vázquez de Mencha-

---

90 A. Sylvius Piccolomini (Pius II), *De ortu et authoritate imperii Romani* (1445), *apud* Harro Höpfl y Martyn P. Thompson, «The history of contract as a motif in political thought», *The American Historical Review* (Oxford), vol. 84, n. 4 (1979), p. 936, nota. Más extensamente, en Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, París, Félix Alcan, 1906, pp. 87-89.

91 Juan de Mariana, *De Rege et regis institutione* (1599), versión castellana: *Del Rey y de la institución real*, en *Obras*, t. II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1950, pp. 467-469.

92 Francisco Carpintero, «Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la escuela del derecho natural», *Persona y Derecho* (Pamplona), n. 13 (1985), pp. 61-109 (67-68).
Permítaseme un escolio. Hay quienes atribuyen la idea del estado de naturaleza a los teólogos españoles de la denominada segunda escolástica. Por caso, Francisco Castilla Urbano, «El concepto de "estado de naturaleza" en la escolástica española de los Siglos XVI y XVII», *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid), vol. XII (1995), pp. 425-445, no tiene empacho en atribuir a la escolástica tardía el adherir al estado de naturaleza con rasgos modernos. Véase la réplica de Gonzalo Letelier Widow, «La noción de "estado de naturaleza" en el pensamiento político español del siglo XVI», *Ideas y Valores* (Bogotá), vol. LXVII, n. 167 (2018), pp. 199-222, quien entiende que

ca quien en su *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres* (1559) afirmó que, en el comienzo del mundo, primera época del hombre, no había gobierno, que recién aparece en la segunda. La imagen era bastante común[93]: una etapa idílica, Edad de Oro, en la que no existía matrimonio ni propiedad, tampoco esclavitud pues todos eran igualmente libres. No existiendo gobierno humano, los hombres se guiaban por el derecho natural[94]. ¿Por qué el hombre dejó esa edad dorada? Connanus (François de Connan) da dos respuestas: por una parte, la corrupción humana hizo de esa época la peor edad, edad de hierro; por la otra, la extensión de las relaciones humanas llevó a formar la familia y gradualmente el gobierno[95].

---

dado que por naturaleza el hombre puede estar en diferentes estados, es imprescindible adjetivarlos (íntegra, Caída, pura, redimida, etc.) para saber de qué se habla. Y esto es lo que no se hace.

Vale entonces traer a colación la certera síntesis teológica del P. Castellani: «La verdad es que de los cuatro estados que consideran los teólogos en el hombre: estados de 1) natura pura, 2) natura elevada, 3) natura Caída y 4) natura restaurada, los dos únicos estados en que históricamente jamás ha estado el hombre, y que son por tanto puramente conjeturales y teóricos, la herejía moderna se empecina en considerarlos reales: un Rousseau imagina la naturaleza pura del hombre en abstracto despojada de sus más visibles cualidades existenciales y teoriza sobre ese hombre razonable, intacto, íntegro, impecable, mientras un Freud por ejemplo, palpando la inevitable miseria humana, pone un ser desesperante, manantial de torpezas, irremediablemente caído. Pero el hombre real –y este es un dogma religioso casi demostrable por la razón– es un ser caído y caedizo capaz de redención y de elevación. No sin trabajo por cierto, y con la ayuda de Dios». Leonardo Castellani, «Doll y la libertad de imprenta» (1943), en *Decíamos Ayer*, Buenos Aires, Sudestada, 1968, p. 76.

93 Se reitera en Andrés de Exea, *Liber pactorum unus*, Lyon, 1542; Francisco Connanus, *Commentarìorum Iuris Civilis libri X*, Basilea, 1557; etc. En Carpintero, «Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la escuela del derecho natural», *loc. cit.*

94 Sobre la libertad natural en Vázquez de Menchaca, Annabel S. Brett, *Liberty, right and nature. Individual rights in later Scholastic thought,* Cambridge, Cambridge U.P., 1997, pp. 165-204.

95 Connanus, *Commentariorum* , L. I, cap. 5, § 6-7, y § 1, respectivamente. Es la misma idea de Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres* (1625), II, II, 1-3, edición inglesa, *The rights of war and peace*, vol. II, Indianápolis, Liberty Fund, 2005, pp. 420-426: la corrupción que viene de la ambición (simbolizada en la Torre de Babel) introdujo la propiedad privada (la división de los bienes), acabando con el estado natural, por el aumento de hombres y ciudades.

El panorama se ha complicado. El estado de naturaleza, entonces, ¿es una verdad o especulación teológica?, ¿tiene algún asidero en la teología? Si la mítica Edad de Oro ha podido equipararse al Edén, ¿puede decirse que el estado de naturaleza se corresponde a la condición humana luego de la Caída? En otras palabras, ¿qué vinculación hay entre una verdad revelada –la creación del hombre en el Paraíso Terrenal– y una doctrina o conjetura o ficción filosófica –el estado de naturaleza–?

Tercera Parte:
El estado de naturaleza frente a la teología

4. La interpretación teológica del estado de naturaleza

«Me creí transportado al Jardín del Edén».
Louis Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde* (1771).

«Es una injuria comparar el Paraíso con cualquier cosa en esta vida, ya que cualquier similitud está muy lejos de la verdad original».

Pseudo Basilio, *De Paradiso*, s. VII.

El estado de inocencia y el estado de naturaleza

Algunos han presumido que el estado de naturaleza es el estado de inocencia o de justicia original en el cual el hombre fue puesto luego de creado (*Gen*. II, 4-25). Hubo quien –John Milton, en su poema– mezcló deliberadamente el relato bíblico y la literatura patrística con los mitos antiguos y del Renacimiento[96]. Y, a fuerza de verdad, hay que decir que se parecen en una

96 John Milton, *Paradise lost* (1667), ed. P. Pullman, Oxford y Nueva York, Oxford U.P., 2003. En el libro IX, 1115-1121, afirma que los indios descubiertos por Colón –emplumadas las cinturas, desnudos, salvajes, viviendo en los bosques– se asemejan a nuestros primeros padres («Such of late / Columbus found the American so girt / With feathered cincture, naked else and wild / Among the trees on isles and woody shores. / Thus fenced, and as they thought, their shame in part / Covered, but not at rest or ease of mind, / They sat them down to weep»). En esto Milton hace lo que varios poetas medievales (Alain de Lille, Guillaume de Lorris, etc.), coronados por el Dante, *Divina Comedia*, «Purgatorio», Cantos XXVII a XXIX. Cfr. Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., pp. 81 y ss.; Boas, *Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages*, cit., pp. 117 y ss.

cosa, cuando menos: el estado de naturaleza precisa un estadio de la vida humana al que no se puede retornar, y el estado de inocencia se ha perdido para siempre[97].

Pero la semejanza se agota en ello, porque el estado de naturaleza se torna insoportable al hacer imposible la vida segura, en tanto el estado de inocencia era verdaderamente paradisíaco y el hombre lo arruinó por el pecado. Del estado de naturaleza los hombres salen por su voluntad, consintiendo un soberano común; el hombre fue expulsado del estado de inocencia por Dios en razón del pecado, no salió voluntariamente[98]. La pérdida del estado de justicia original es causa de la obra redentora de Cristo; la necesidad de abandonar el estado de naturaleza da lugar al Estado «redentor», la redención por el Estado.

Estas razones serían suficientes para advertir que el estado de naturaleza no puede confundirse con el estado de justicia original en el que fue creado el hombre, pero podemos añadir otras tres: aquél es hipotético y éste es real; aquél no está reglado o es caótico en tanto ingobernable (porque es precontractual), y éste está sujeto a la voluntad divina, a la cual es dócil la humana; en el estado de naturaleza los hombres dicen gozar de una libertad negativa (que quiere preservarse) y ésta (la libertad negativa, el pecado, la Caída) es la causa de la salida del estado original[99].

No se puede asimilar *simpliciter* estado de inocencia y estado de naturaleza como la condición humana anterior al pecado original. Según hemos visto, el estado de naturaleza, en la imaginación de los pactistas, es una condición en la que vivieron muchos hombres, lo cual supone, cuando menos, una prolongación más allá de Adán y Eva, lo que contradice la Revelación: en el Paraíso

---

97 Del Paraíso dice San Isidoro, *Etimologías*, XIV, 3, 3: «La entrada a este lugar se cerró después del pecado del hombre». Su doctrina de siempre es la de la Iglesia.

98 Como dice San Agustín (*De Civ. Dei*, XIII, XIV), «[…] del mal uso del libre albedrío se originó una serie de desventuras, que desde un principio viciado, como corrompido de raíz el género humano, arrastraría a todos en concatenación de miserias hasta el abismo de la muerte segunda». Nunca se dudó de que la caída fue debida a la culpa humana, escribe Boudet, *Paradise on earth*…, cit., p. 11. La culpa, *nostra maxima culpa*, por el mal uso de la libertad, todo lo cambió. Hasta que en el s. XVIII fue rechazada: el hombre se ha liberado de toda carga, el progreso o retorno depende de él, está en sus manos (*ibid.*, pp. 37-38).

99 Letelier Widow, «La noción de "estado de naturaleza" en el pensamiento político español del siglo XVI», *loc. cit.*, p. 208, certeramente afirma que «la inocencia original no es lo contrario de la sociedad política, sino simplemente lo contrario del pecado».

sólo Adán y Eva vivieron desde la creación hasta el primer pecado[100]. Si se pregunta: ¿cuánto tiempo duró el estado de inocencia? Se responde que el tiempo fue breve[101]. Se puede preguntar de otro modo: Adán y Eva, ¿cuándo fueron expulsados del Paraíso?[102]. La contestación no varía: fueron expulsados luego de pecar, y pecaron casi inmediatamente de haber sido puestos en el Edén[103].

Nueva inquisición: ¿hubo otros habitantes en el Paraíso Terrenal? Esto es, Adán y Eva ¿tuvieron descendencia antes de la Caída? Y si la tuvieron, sus hijos, ¿procrearon a su vez? A las últimas preguntas también se responde negativamente[104]. El relato mosaico sólo contiene a Adán y Eva en el estado

---

100 Como expuso San Agustín, *De Civ. Dei*., XIV, X, en el estado de justicia original no existía ningún pecado en absoluto, porque es la condición del hombre «antes de todo pecado». *Ergo*, al pecar, tal estado concluyó. Castilla Urbano, «El concepto de "estado de naturaleza" en la escolástica española de los Siglos XVI y XVII», *loc. cit.*, p. 431, escribe: «Su cronología estaba limitada en su origen por la creación divina del primer hombre, y en su fin por el pecado de Adán y Eva».

101 Acerca de esta preocupación en el Renacimiento, véase Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., pp. 111 y ss. En general se aceptaba que la duración de la vida en el Paraíso había sido breve, si no muy breve. Cfr. Levin, *The myth of the golden age in the Renaissance*, cit., Apéndice A, pp. 175-176, quien reporta similar conclusión en la literatura alusiva. Por el contrario, el teólogo anglicano Thomas Burnet en su *Sacred theory of the earth* (1681-1690), entendió que la edad primera duró hasta el Diluvio, por lo que el período antediluviano comprendió a las primeras generaciones de la humanidad. Véase Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., pp. 272-273. Por su prolongación en el tiempo se asemeja a la concepción de James Tyrrell, que más adelante veremos, y también a la ya dicha de Jean Bodin.

102 San Agustín, *Super Gen. ad Litt*., IX, IV, 8, da a entender que en el Paraíso no hubo procreación, pues fueron expulsados de él luego de formada Eva: «Al instante puede responderse por qué sólo se unieron nuestros padres después de salir del paraíso. Porque inmediatamente de ser creada la mujer se cometió aquella transgresión por la que merecieron ser destinados a la muerte y ser expulsados del paraíso, y, por lo tanto, antes de unirse. Cierto que no dice la Escritura expresamente el tiempo que transcurrió entre la creación de ellos y el nacimiento de Caín, su hijo. También puede decirse que no lo hicieron porque aún no les había mandado Dios unirse».

103 Incluso entre las sectas protestantes fue la opinión general, como cuenta Almond, *Adam and Eve in seventeenth century thought*, cit., pp. 165 y ss.

104 Santo Tomás, *S. th*., I, q. 98, a. 2, lo niega. Su argumento es el siguiente: si el hombre no hubiera pecado (dice en el sc) tampoco hubiera tenido relación sexual, bien porque (expone en ad 2) después de la formación de la mujer fueron expulsados del Paraíso al haber pecado, bien porque –teniendo el mandato general para unirse sexual-

de justicia original, no a otros hombres, descendientes suyos o no. El estado de naturaleza, al contrario, supone muchos hombres viviendo en la misma condición.

Por qué no hubo procreación en el estado de naturaleza ha sido respondido por los teólogos. Sabemos que la primera pareja en el estado de inocencia recibió la orden de la procreación para la conservación de la especie (*Gen*. I, 28)[105]; siendo ello un gran bien para la especie humana, en consonancia con su naturaleza, pues de otro modo hubiera obligado a que los hombres pecaran para preservar la humanidad[106]. Esto quiere decir que los primeros padres estaban en condiciones naturales para procrear y la procreación era necesaria para perpetuar la especie, pero en el Paraíso, antes de la Caída, no hubo coito ni procreación, como entienden los teólogos católicos[107].

En suma, la teología enseña: que en el Edén vivieron únicamente Adán y Eva, que moraron en él por muy corto tiempo pues, creada Eva, pecaron. No hubo en el Paraíso más población que ellos dos ya que no hubo procreación.

---

mente– esperaban la determinación del momento para ello. La contestación es similar a la de San Agustín arriba citada. Pero más adelante (*S. th*., I, II, q. 34, a. 1 ad 1), agrega el Aquinate: en el estado de inocencia no tenía lugar el acto conyugal (*nam hoc in statu innocentiae non erat*), sino después del pecado de los primeros padres (*scilicet ex peccato primi parentis*). La interpretación de Santo Tomás no contraría la naturaleza, pues si en *ibid*., I, q. 98, a. 2 ad 2, parece seguir la opinión de San Agustín; empero por lo que ha dicho en *ibid*., a. 1, y lo que dirá más adelante (*ibid*., q. 99, 100 y 101), es claro que no desecha la posibilidad de la procreación en el estado de inocencia. Es más, da a entender –siempre en potencial– que también procrearían los hijos de Adán y Eva de haber continuado la condición de justicia original (*ibid*., q. 99, a. 2 ad 3).

105 San Agustín, *Civ. Dei.*, XIV, XXVI.

106 Es el argumento de Santo Tomás, *S. th*., I, q. 98, a. 1 resp.

107 En cuanto a los protestantes, véase Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., pp. 161-162; y Almond, *Adam and Eve in seventeenth century thought*, cit., pp. 161 y ss. Las interpretaciones son divergentes, algunas coinciden con la católica y otras (por caso, Lutero y Milton) entienden que el matrimonio de Adán y Eva se consumó en el Edén. La más escandalosa tesis es la de A. Beverland (1650-1716), humanista holandés que se radicó en Inglaterra luego de ser expulsado de su país en 1680, autor del tratado o disertación *De Peccato originali* (1678, ampliada en 1679), en la que sostiene que el primer pecado de los padres fue la lujuria. Véase Adrien Beverland, *État de l'homme dans le péché originel*, 7ª ed., París, Le Monde, 1774. Sobre versiones heréticas similares, inspiradas muchas de ellas en el gnóstico Jacob Boehme, autor en 1623 de *Mysterium Magnum* (consultado en https://selfdefinition.org/christian/jacob-boehme/mysterium-magnum/contents.htm), véase Almond, *Adam and Eve in seventeenth century thought*, cit., cap. 6, pp. 173-180.

Por otra parte, ya lo veremos, hay opiniones dispares sobre la existencia de la autoridad política o no en el estado de inocencia, y también sobre otros aspectos, lo que lleva a pensar que –para ciertos contractualistas– en tal estado buena parte de la naturaleza humana, comparada con la posterior, estaría suspendida por la gracia de los dones divinos que la adornaban[108]. Explicarlo requeriría de una exposición teológica que rara vez se dio. Y esto se debe a que el estado de naturaleza es conjetural, una ficción que difícilmente se acomoda al relato bíblico, sino que más bien recurre a la mítica Edad de Oro de los antiguos recuperada por los humanistas y acomodada en el magín de cada escritor[109].

No obstante estas significativas diferencias –que saltarían a la vista de cualquier investigador– algunos intérpretes han entendido que el estado de naturaleza pertenece a la teología no a la antropología[110]; es decir, lo asocian –sin más explicación– bien al estado de inocencia (prelapsariano, lo llaman los protestantes) o bien a la condición después del primer pecado (postlapsariano según los protestantes). Más vagamente, se dice de Rousseau que su estado de naturaleza remite a una mitología de origen religioso, que posee el sabor del misterio atemporal de las religiones, de la Caída del estado de gracia, el relato de una catástrofe mitológica[111]. La historia de la humanidad, para Rousseau, sería una tragedia, el trágico error –no el pecado– de haber traicionado el hombre su estado primitivo:

---

108 Antes bien, los teólogos suelen sostener que la naturaleza humana no se hallaba suspendida sino sobreelevada, potenciada por la gracia, pues la gracia no anula la naturaleza. La naturaleza del hombre estaba enriquecida con dones gratuitos que se perdieron en la Caída.

109 Castilla Urbano, «El concepto de "estado de naturaleza" en la escolástica española de los Siglos XVI y XVII», *loc. cit.*, p. 431, dice que se «encajaba la historia profana dentro de los esquemas explicativos cristianos». Más bien habría que decir lo contrario en los principales contractualistas, pues no solamente abandonaron los esquemas explicativos cristianos sino que, además, reescribieron la mitología pagana a designio.

110 John Dunn, *The political thought of John Locke,* Cambridge, Cambridge U.P., 1969, p. 97: «The state of nature is a topic for theological reflection, not for anthropological research». Y más categóricamente se ha dicho que el estado de naturaleza del s. XVII –invención hobbesiana– es lo que antes se conocía como el cristiano estado de inocencia. Así, Henrik Syse, *Natural law, religion, and rights* (2007), *apud* Hutchins, *Inventing Eden. Primitivism, millennialism, and the making of New England*, cit., p. 308, nota 3.

111 Stelio Cro, *The noble savage. Allegory of freedom*, Ontario, Wilfrid Laurier U.P., 1990, p. 159.

> «Poco a poco, la alegoría de Rousseau –opina S. Cro– aludió a una historia que tenía fuertes analogías con la historia bíblica del Paraíso Terrenal perdido. Incluso si esta analogía no era explícita, tenía connotaciones implícitas que evocaban dos tipos de reminiscencias, las cuales eran ajustables a este nuevo modo alegórico: 1) referencias bíblicas que pertenecían al trasfondo cultural de todo lector promedio, y 2) la tradición de los primeros cronistas desde Colón hasta Las Casas en la que el indio americano se presentaba como el modelo "pre-adamita" libre de pecado original, el sobreviviente habitante del Paraíso Terrenal»[112].

Pero, a poco de indagar, se advierte que estos autores dejan volar la imaginación y pasan muy ligeramente sobre el tema, olvidando pasajes en los que Locke o Rousseau incluso rechazan la analogía bíblica. Una lectura más atenta de Rousseau y de Locke muestra que para ambos el hombre natural no es el hombre antes de la Caída –el hombre sin la mancha del pecado–. En el caso de Rousseau es explícito que no puede ser así, porque él rechazó la equiparación –lo veremos–, al admitir que el hombre fue creado por Dios en el Paraíso Terrenal, no en el estado de naturaleza. Por lo mismo, no puede ser un hombre anterior a Adán, porque si así fuera se pierde la analogía que esboza Cro con la Revelación escriturística. Lo que ha dicho Stelio Cro, es, en verdad, una verdadera pavada, y ninguna de las referencias que pone a continuación tienen que ver con su desafortunada comparación.

Lo dicho no significa que no se haya intentado la analogía. En alguna ocasión, el relato del estado de naturaleza aparece como tomado del *Génesis* o bien como una interpretación del libro de Moisés. Por caso, el líder de los *Diggers*, G. Winstanley, en uno de sus manifiestos, decía:

> «En el principio de los Tiempos, la gran Razón Creadora, hizo de la Tierra un Tesoro Común, para preservar las Bestias, los Pájaros, los Peces y al Hombre, el señor que gobernaría esta Creación; porque al Hombre le había dado el Dominio, sobre las Bestias, los Pájaros y los Peces; pero no se dijo ni una palabra al principio, Que una rama de la humanidad debe gobernar sobre la otra. Y la Razón es esta, Cada hombre particular, Hombre y Mujer, es una Criatura perfecta de sí mismo»[113].

---

112 *Ibid.*, 146.

113 Gerrard Winstanley *et al.*, *The True Levellers Standard Advanced* (1649), *apud* Stuart Sim y David Walker, *The discourse of sovereignty, Hobbes to Fielding. The state of nature and the nature of the State* (2013), Abingdon & Nueva York, Routledge, 2016, p. 37. Estos autores señalan (pp. 42-43) que, para Winstanley, se trata de la condición humana antes de la Caída (*prelapsarian society*) que equiparaba a la libertad natural

Dios hizo al hombre una criatura perfecta, dueña de sí misma, no sujeta al dominio de otro hombre; todo hombre es libre e igual por naturaleza. Entonces, si tal estado natural es parangonado al estado de inocencia de la teología católica, habría que preguntarse qué se entiende por dominio. Porque es de notar que en esta versión se introduce un nuevo elemento que, sí, es ya parte de la ficción del estado de naturaleza: la ausencia de dominio, pues todos los hombres siendo libres e iguales en su libertad, no tenían superior sobre ellos. Veamos la cuestión más de cerca.

Estado de naturaleza y ausencia de dominio

Sintéticamente, el problema del dominio puede reducirse a dos posiciones[114]: ante la pregunta de si el gobierno es natural a los hombres (o, como lo expone Santo Tomás de Aquino, si el dominio entre los hombres existió en el estado de inocencia[115]), unos respondieron que el poder de un hombre sobre los demás hombres resultó del pecado, y otros contestaron que el dominio existió también en el estado de inocencia.

La primera respuesta (atribuida usualmente a San Agustín[116], aquí no lo discutiré) afirma entonces que, originariamente, no existía el dominio y que si

---

del pueblo inglés anterior a la conquista por los normandos (*the Norman yoke*). Se trata –interpreto– del uso de una analogía bíblica con fines políticos, esto es, justificar la libertad originaria de los anglosajones. Cfr. Almond, *Adam and Eve in seventeenth century thought*, cit., p. 109.

114 Véase Dolf Sternberger, «La vieja polémica acerca del origen de la dominación», en *Herschaft und Vereinbarung* (1986), edición castellana: *Dominación y acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 29-41. Cfr. Nederman, «Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian tradition in medieval political thought», *loc. cit.*, pp. 3-26.

115 Santo Tomás, *S. th.*, I, q. 96, a. 4: «Utrum in statu innocentiae homini dominabatur».

116 *De Civ. Dei*, XIX, XV: «Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari: non hominem homini, sed hominem pecori». Esto es, quiso Dios que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara solamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre al ganado. Continúa San Agustín: «Prima ergo servitutis causa peccatum est; ut homo homini conditionis vinculo subderetur…», es decir, la causa primera de la servidumbre es, pues, el pecado, que somete un hombre a otro con el vínculo de subordinación. Empero, el obispo de Hipona es firme en la tesis de la natural sociabilidad del hombre. Por caso, en *ibid.*, XII, XXVII, 1, sostiene que nada más sociable por naturaleza que el hombre, ni nada más insociable por su corrup-

éste puede decirse natural lo es luego del pecado original, consecuencia de la expulsión del Paraíso. Entre los protestantes, la idea de un estado natural de los hombres ha sido vinculada a la condición anterior a la Caída (prelapasariana) pues ésta lleva, a consecuencia del pecado, a la formación de las sociedades políticas[117].

Indagando se descubre que hay autores que, empero, identifican explícitamente el estado naturaleza con la vida humana después del pecado de Adán, como hiciera J. Tyrrell. La explicación corre así: la Caída alteró el estado de la humanidad; el amor propio (*self-love*) y el deseo de autoconservación (*self-preservation*) se exacerbaron; las pasiones desordenadas cegaron en los hombres la razón (*the inordinate passions of men blinding their reasons*), que comenzaron a creer que «tenían Derecho no sólo a las Necesidades de la Vida, sino a lo que sus rebeldes Apetitos deseaban, o que pensaban que podían hacerse Señores de ellos». Frente a estos inconvenientes, quienes eran cabeza de familias y los hombres libres –pues únicamente este pequeño gobierno había en el mundo–,

> «se vieron obligados después de algún tiempo a ponerse de acuerdo con uno o más Hombres en cuyas manos podrían renunciar a todos sus poderes particulares, y a hacer Leyes para el debido Gobierno y Restricción de esos Apetitos y Pasiones desordenados, y dotándolos también de una Autoridad suficiente para ponerlos en Ejecución»[118].

Entonces, según la primera respuesta, en la condición originaria del hombre ninguno tendría poder sobre otro, viviendo en un estado de libertad natural, pues no hay ninguna autoridad sobre la tierra[119] y cada uno puede hacer lo que le place[120]. La autoridad política es una consecuencia del pecado original.

---

ción: «Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura». Este pensamiento lo repetirá Montaigne en el ensayo «De la solitude», en *Les essais*, I, XXXIX, cit., t. I, p. 310.

117 Cfr. Almond, *Adam and Eve in seventeenth century thought*, cit., pp. 102 y ss. Era opinión generalizada entre los protestantes ingleses que en el estado de justicia original no había gobierno, que los hombres era iguales, y que el gobierno se hizo necesario después de la Caída.

118 Cfr. James Tyrrell, *Bibliotecha política or, an inquiry into the Ancient Constitution of the English Government*, Londres, D. Browne et al., 1718, diálogo I, pp. 8-9. Es obvio que, en tal caso, el estado de naturaleza no sería ya el estado de inocencia sino el estado después de la Caída, perdida la inocencia de que se gozaba en el Edén.

119 John Locke, *Two treatises of government* (1690), II, II, §3, Londres, 1768.

120 *Ibid.*, II, I, §1.

La segunda respuesta (que es la de Santo Tomás, quien, a su vez, toma de Aristóteles el concepto de una humana naturaleza política) sostiene que, con independencia del pecado original y de la naturaleza herida tras la Caída, siempre habrá la necesidad del gobierno humano; de donde se sigue que la naturaleza misma exige la existencia del dominio[121]. Sí cabría decir que, después de la Caída, el poder político adquiere una *vis coactiva*, que sin embargo no es independiente de la potencia directiva de la autoridad ni de la disposición obediencial del hombre. En todo caso, lo que de aquí se deduce es que, antes de la Caída, el hombre obedecía sin necesidad de coacción[122].

Entre los contractualistas, al contrario, la idea de dominio (sobre todo el que denominan legítimo) es extraña al estado de naturaleza[123], porque el poder de un hombre sobre otro conlleva la esclavitud o servidumbre de quien es sometido, lo que repugna a la condición naturalmente libre e igual de todo ser humano[124]. Ya Grotius lo sostuvo: nadie es esclavo por naturaleza, la es-

---

121 Para el Aquinate, *S. th.*, I, q. 92, a. 1 ad 2, el dominio tiene un doble alcance: uno es el dominio que ejerce el señor (*dominus*) sobre el esclavo, que no es libre; otro es el que ejerce el gobernante (*dominus*) sobre los hombres que le están subordinados y que siguen siendo libres. El primer modo de dominio no se daba en el estado de inocencia, pero el segundo podría haberlo: «sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset» (*ibid.*, I, q. 96, a. 4 resp).

122 Cfr. Harro Höpfl, *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge y Nueva York, Cambridge U.P., 2004, cap. 9, pp. 186 y ss., expone las teorías jesuíticas sobre la autoridad política, distinguiendo (pp. 208 y ss.) la *vis* directiva de la *vis* coactiva.

123 Los escritores modernos rechazan que el gobierno familiar o doméstico sea semejante (análogo) al político, en aras de fortalecer el argumento según el cual el gobierno político es voluntario (por consenso) y no natural (por creación), público y no privado. Así, p. e., John Locke, en el capítulo II que titula «Del Poder Paternal y Real» del *Primer tratado sobre el gobierno civil* (*Two treatises of government*, cit., I, II, § 6 a § 14), Desconocen que en el pensamiento clásico había semejanza no equiparación, pues los gobiernos se distinguían por el fin. Era un caso de analogía, que el pensamiento moderno no admite en razón de su modo unívoco de pensar. La igualdad y la libertad primigenias de los hombres y el exaltado discurso de la voluntad (nadie por naturaleza tiene el derecho a mandar a los hombres como no sea por el consentimiento de éstos) fuerza a los autores modernos a establecer contraposiciones donde había distinción en la analogía.

124 Escribe Nicola Mateucci, *Lo Stato moderno: Lessico e Percorsi* (1993), versión en español, *El Estado moderno. Léxico y exploraciones*, Madrid, Unión Ed.-Universidad Francisco Mallorquín, 2010, p. 115, que «en el estado de naturaleza no hay soberanos ni súbditos, ni amos ni siervos, sino que la fuerza es siempre potencial y en estado di-

clavitud es contraria a la condición natural[125], de donde se deduce, como hizo Pufendorf, la igualdad de los hombres como no dominación[126]. Locke recogerá ambos argumentos: en el estado de naturaleza los hombres son libres e iguales y nadie puede someterse por contrato o a voluntad a la esclavitud de otro ni sujetarse a un poder arbitrario[127].

La relación entre la libertad y estatus individual es absoluta, no admite grados; no se es más o menos libre, y todo lo que inhibe la libertad natural se define como arbitrario o tiránico. «Arbitrario» o «tiránico» es el dominio no consentido por el sujeto sobre el que se ejerce. El poder, todo poder, en dicho estado natural, se entiende es una coerción para la libertad humana, una negación de la naturaleza libre e igual de los hombres. Y si existe tal dominio en el estado de naturaleza es siempre considerado ilegítimo. La teoría preserva así la igualdad natural de los hombres pues nadie está autorizado a regir sobre los demás, lo que permite concluir que la autoridad no es natural[128].

Luego, otro motivo por el cual es imposible asimilar el estado de naturaleza de los contractualistas al estado de inocencia de la teología católica es éste: que no siendo nadie siervo natural, pues todos los hombres son libres, los

---

fuso». Lo primero es verdad, lo segundo no tanto: para Hobbes y Rousseau (no menos que para Locke) la violencia se vuelve cotidiana y trastorna la vida natural. Lo dirá el mismo autor, en franca contradicción, más adelante (p. 122), reconociendo el «constante riesgo de ser agredido como a la tentación de agredir».

125 Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, cit., III, 7, 1 (vol. III, p. 1360). Principio que no contradice, así lo cree Grocio, el que voluntariamente un hombre pueda darse en esclavitud.

126 Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, cit., III, II, § VIII (pp. 366 y ss.) Igualdad que se afirma por la privación de toda relación: según la naturaleza todos los hombres nacen libres y en estado de perfecta igualdad, «perfectamente iguales e independientes los unos de los otros», por tanto ninguno es esclavo de otro por naturaleza y toda distinción es contraria a la igualdad natural. La libertad natural es, en consecuencia, una «igualdad de poder» (*ibid.*, III, II, § IX, p. 368), porque «cada cual es señor de sí mismo e independiente de toda autoridad de sus semejantes» (*ibid.*, II, II, § III, p. 174).

127 Locke, *Two treatises of government*, cit., II, IV, § 23. La misma idea está en Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), XV, 2 y VIII, 3. Y Jean-Jacques Rousseau califica de insano al pueblo que pierde su libertad, y de nulo e ilegítimo tal acto, en *Du contrat social ou principes de droit politique*, I, IV, en *Œuvres de J. J. Rousseau*, París, Lequien, 1821, t. V, pp. 103-109.

128 Zuckert, *Natural rights and the new republicanism*, cit., p. 9; Patrick Riley, *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Harvard U.P., 1982, p. x.

contractualistas recusan el dominio humano y la teología católica lo admite[129]. Es como si todo dominio para los pactistas importara servidumbre, al modo como San Agustín expuso en el pasaje antes citado; aunque sería mejor decir que ellos entienden la libertad como un absoluto indeterminado, la libertad negativa moderna, lo que el obispo de Hipona censuraría.

Los contractualistas, cualquiera sea su versión del estado de naturaleza, parten de la premisa de la ilegitimidad del poder o dominio político porque violenta la condición natural del hombre, de modo que toda potestad de un hombre sobre otro u otros es antinatural pues hace del subordinado un siervo. Politizan el pecado original, la Caída[130]. Parecería así repetirse la versión atribuida a San Agustín, pero con una sensible omisión: la ausencia del pecado original. En la versión contractualista, el pecado original es desplazado o reemplazado por la injusticia/inseguridad/desigualdad anterior al pacto, esto es, la ilegitimidad radical del dominio; la Caída del hombre, que lo convierte en peregrino y sujeto al poder humano, es desplazada y superada por la idea de la libre voluntad, que hace del consenso/consentimiento el motivo de la sujeción humana.

Aparece, filtrada en esta trama ficticia, un problema no menor, la negación del pecado original, sobre el que habrá que volver en otro momento[131].

La idea de la no dominación era completamente extraña a la tradición de la filosofía política y de la teología incluso por entonces, a tal punto que el obispo anglicano Cardwell, en 1606, sostenía en uno de sus cánones que:

> «Si alguno afirmara que al principio los hombres, sin toda la buena educación y civilidad, corrieron de arriba a abajo por bosques y campos, como

---

129 Entre las escasas excepciones está Francisco Suárez, *De Leg.*, III, I, 10 y 11, para quien la sujeción política no es de derecho natural, porque el poder político no viene de la naturaleza: «Unde actu illi subiici, licet non sit immediate a natura, non est etiam contra ius naturale praecipiens»; el dominio no es congénito aunque no sea contrario al derecho natural: «principatum humanum non esse congenitum cum natura, non vero esse contra naturam». Las variaciones protestantes inglesas sobre si hubo o no gobierno en el estado de justicia original, en Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., pp. 165-187.

130 Sim y Walker, *The discourse of sovereignty, Hobbes to Fielding*…, cit., p. 45, a propósito de Winstanley.

131 Sternberger, «La vieja polémica acerca del origen de la dominación», *op. cit.*, pp. 33-34, extrae otra consecuencia: las doctrinas modernas que buscan la abolición del dominio persiguen ulteriormente la restauración del estado de naturaleza entendido como estado de inocencia, negando el pecado original.

criaturas salvajes, descansando en cuevas y madrigueras, y sin reconocer ninguna superioridad unos sobre otros, hasta que la experiencia les enseñó la necesidad del gobierno; y que entonces eligieron a algunos entre ellos para gobernar y ordenar al resto, dándoles poder y autoridad para hacerlo; y que, en consecuencia, todo poder civil, jurisdicción y autoridad se derivaron primero del pueblo, una multitud desordenada; que está en ellos todavía, o se deduce naturalmente de ellos por sus consentimientos, y no es [por] el decreto de Dios [que] originalmente descendió de él y de él depende; mucho se equivoca»[132].

La libertad en el estado de naturaleza: el origen

Creo que hemos tocado el argumento capital en favor del estado de naturaleza: la libertad y la igualdad naturales de todos los hombres, que lleva inevitablemente a concluir que ningún poder de un hombre sobre otro u otros es legítimo. La legitimidad de cualesquiera potestades humanas no viene de la naturaleza, tampoco de Dios, viene de los hombres mismos que la establecen por su consentimiento, acto de sus voluntades que se plasma en un contrato, un pacto o un acuerdo libres.

Fueron los contractualistas modernos quienes, tomando imágenes de la Edad de Oro o de los indoamericanos, o de donde fuere, inventaron la condición primigenia de no dominación. Cuando ellos se refieren a la libertad natural como condición humana primitiva, no significan la libertad en sentido moral sino su relevancia jurídico-política, es decir, una facultad entendida como derecho subjetivo[133]: ser libre en el estado de naturaleza es no estar sometido a la voluntad/ley de otro, no sólo negativamente (no somos esclavos ni dominados) sino positivamente: tenemos el derecho de actuar conforme a nuestra voluntad[134]. Es por esto que el voluntarismo moderno nada tiene que ver con

132 *Apud* J. P. Kenyon (ed.), *The Stuart constitution 1603-1688: documents and commentary*, 2ª ed., Cambridge, Nueva York, Melbourne, Cambridge U.P., 1986, p. 11.

133 Véase el excelente estudio de Annabel Brett, *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*, cit., cap. 4. Como sostiene en p. 95: «La esclavitud milita contra la esencia misma de la humanidad. El derecho es innato».

134 Y esto tiene consecuencias una vez constituido el Estado, como ha visto Luis Núñez Ladevéze, «La idea del pacto originario», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n. 109 (2000), p. 14: «Si en el estado de naturaleza el individuo es libre, en el estado de sociedad ha de serlo tanto como sea posible cuanto no se perjudique el orden imprescindible para mantener la convivencia pacífica. Si el origen de la sociedad es un

la doctrina clásica de la obediencia[135]; y que el contractualismo sea el medio de plasmar socialmente la libertad humana primitiva: el contrato establece la diferencia entre libertad y coerción[136].

Para ilustrarlo tomemos un caso ejemplar. En John Locke el estado de la naturaleza es un elemento ajeno por completo a la revelación bíblica. El paso del estado de inocencia a la condición después de la Caída es muy diferente del paso del estado de la naturaleza al estado civil, como ya advirtió Leo Strauss, pues ni la transgresión de Eva, ni el castigo de la Caída, influyen en su doctrina política[137]. Para Locke la salida de la condición natural –no obstante la ley de la naturaleza– viene auspiciada por la violencia, los crímenes, los atentados cotidianos contra la vida y la propiedad privada. Vencer estas taras naturales exige vencer la naturaleza y establecer una sociedad civil con sus autoridades de gobierno. No hay lugar alguno a la narración de Moisés en el *Génesis*. Es otra historia.

Me atrevo a decir que el estado de naturaleza lockeano se parece más a la vida peregrina después de la Caída que al estado de inocencia, y esto por un elemento que Locke subraya: la inseguridad por la falta de certeza en las relaciones humanas, por el permanente contraste entre la tendencia a vivir en sociedad –la colaboración– y el deseo natural de la felicidad personal –la propiedad–, de modo tal que el hombre sólo puede ser feliz si es capaz de desarrollar su individualidad aun contra el provecho que obtiene del vivir con otros[138]. La sociedad civil es el triunfo del egoísmo, moderado por el Estado.

---

pacto de no agresión entre individuos libres […], la asociación de individuos libres para resolver las controversias no puede transformarlos en *súbditos* del poder del Estado sino en comunidad de *ciudadanos* libres».

135 Riley, *Will and political legitimacy*…, cit., pp. 3 y ss., lo estudia especialmente con relación a Aristóteles y Platón, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, Ockham, N. de Cusa y F. Suárez. Bien dice este autor que aunque las raíces del voluntarismo moderno pueden trazarse partiendo de la escuela católica, aquél saca la voluntad de las esferas de la moral, el pecado y las buenas obras, para emplazarla en el fundamento de toda legitimidad social (pp. 8, 18-19).

136 Amy Dru Stanley, *From bondage to contract. Wage labor, marriage, and the market in the age of slave emancipation* (1998), Nueva York, Cambridge U.P., 2007, p. 2.

137 Leo Strauss, *Natural right and history* (1950), Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 215-216.

138 Lo ha destacado A. John Simmons, *On the edge of anarchy. Locke, consent, and the limits of society* (1993), Princeton, Princeton U.P., 1995, p. 26. Pero, antes que él, lo había expuesto Strauss, *Natural right and history*, cit., cap. V, pp. 202 y ss.

Luego, desde la teología católica, debería decirse que el estado de naturaleza de los teóricos modernos se asemeja a una sociedad egoísta en la que no hay caridad. Sin la caridad, si los hombres viven según la carne, la sociedad es como el estado de naturaleza de Hobbes: *homo homini lupus*, porque nos devoramos los unos a los otros, dice San Pablo (*Gal*. V, 15), aunque principalmente se refiera a las injurias de palabra. Sabemos que, según la sentencia de San Agustín, el efecto fatal de las perniciosas pendencias humanas es la ruina de la sociedad y la vida[139]. Y me temo que muchos *divines* anglosajones eran del mismo parecer en el s. XVII, el de Locke.

Sin embargo, podría aducirse, como se ha hecho, que el estado de naturaleza viene a ser una condición primaria de la humanidad «semejante», no idéntica, a la anterior a la creación del mundo por Dios; es decir, un presupuesto –secularizado, diríamos– de la creación del orden político a imitación de la divina creación. Semejante, no igual. Tomando de ejemplo a Hobbes, H. Blumenberg escribió que el estado de naturaleza es

> «uno de los presupuestos que el hombre puede crearse él mismo y que tiene que crearlo reduciendo revolucionariamente la positividad de la historia a un anarquismo elemental, para llegar, por decirlo así, hasta detrás de su propia historia y acceder al punto cero que haga posible una *creatio ex nihilo* de un estado social racional»[140].

El propio Blumenberg se encarga de resaltar que, de acuerdo a ello, la función de la filosofía en la Modernidad ya no es la administración de un tesoro puesto en manos del hombre, según una teoría del mundo o de las ideas, sino la imitación de la creación (*imitare creationem*)[141], «la renovación de la situación creadora del principio respecto a la materia informe». Según está lectura, el estado de naturaleza ha dejado de ser una analogía del estado de justicia original y se ha convertido en su contrario, en la herejía de la autocreación del hombre por el hombre.

---

139 Santo Tomás de Aquino, *Expositio super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas*, París, Luis Vivés, 1874, cap. 5, lect. 3: «Nam sicut Augustinus dicit: Vitio contentionis et invidiae perniciosa jurgia inter homines nutriuntur quibus consumitur societas et vita».

140 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe)*, 1988, edición en castellano: *La legitimación de la Edad Moderna, (edición corregida y aumentada)*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 220.

141 Así lo dijo Thomas Hobbes, *De corpore,* «Ad lectorem», en *The English works of Thomas Hobbes*, cit., vol. I, p. xiii.

Entonces, tampoco hay semejanza. ¿Qué más se puede decir? En lo que sigue deshilvanaremos los cabos que se ocultan tras esta idea.

Cuarta Parte:
De América a Rousseau

5. América y la Edad de Oro

> ««Salvaje e ignorante son Términos que sólo nosotros / Inventamos, para maneras diferentes de las nuestras: / Pues todas sus costumbres la Naturaleza forjó, / Pero nosotros, por el Arte, olvidamos lo que la Naturaleza enseñó»[142].
>
> Cortez, *El emperador indio* de John Dryden, 1665.

Los amerindios: el salvaje

Ya nos hemos referido a las impresiones que el descubrimiento y la exploración del Nuevo Mundo produjeron en la mentalidad renacentista. A nuestros fines, es conveniente volver sobre el tema, porque sin América el desarrollo de estas teorías no hubiera sido tan radical desde que carecerían de hechos que las abonaran; en tal sentido, la literatura americanista es –en expresión algo exagerada de Chinard– «muy claramente antisocial»[143]. Y digo exagerada porque, a decir verdad, el descubrimiento del salvaje americano barajó, a la vez, la imagen del hombre inocente y la discordante de su perversidad, que dieron lugar a los discursos acerca de su superioridad o su inferioridad[144].

---

142 «Wild and untaught are Terms which we alone / Invent, for fashions differing from our own: / For all their Customs are by Nature wrought, / But we, by Art, unteach what Nature taught».

143 Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècles*, cit., p. vi.

144 El tema es apasionante, pero perseguirlo nos alejaría de la meta propuesta. La bibliografía es, por supuesto, abundantísima, pero véase el clásico de Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, cit., documentado volumen que viene a colación de otros del mismo autor que no he podido consultar, el discutido *Il peccato di Adamo ed Eva*, de 1933, en el cual revisa el eco de la tesis de Beverland, antes mencionada; y *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1978. En *La disputa*, Gerbi estudia la imagen an-

Cuando los europeos –que no españoles[145]– describieron a los amerindios, imaginaron que vivían en el estado de naturaleza, es decir, en esa condición primaria y común a todos los hombres, similar a la Edad de Oro, incluso un nuevo Paraíso terrenal[146]. Validaban así la idea naturalista recurriendo a un concepto todavía «neutral» –el estado de naturaleza, la condición de naturaleza incorrupta[147]– porque se presentaba como independiente de las formas históricas de la política, las europeas. En efecto, se trataba según ellos de gentes que se regían por una impoluta ley de la naturaleza, no mezclada con los hábitos corruptos civilizados: hombres no contaminados por el pecado original, prelapsarianos[148]. Visión antigua y renovada de los americanos del norte, que

---

tiamericanista y la leyenda de la brutalidad de la conquista española generalizada en el XVIII por Buffon y C. de Pauw (la inferioridad del Nuevo Mundo de cara a la superioridad del Viejo), al tiempo que espiga las innumerables réplicas que suscitó.

145 Los juristas, teólogos y cronistas españoles, seguidores de Santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria, no consideraron que los habitantes de América vivieran en el estado de naturaleza ni que fueran naturalmente esclavos. Cfr. Daniel S. Allemann, «After Vitoria. Natural law and the Spanish ideology of empire», en Mark Somos y Anne Peters (eds.), *The state of nature. Histories of an idea*, Leiden & Boston, Brill, 2021, pp. 82-113. Las imágenes del americano, igual que en otros casos, se bifurcan en los polos conocidos, pero la Corona hizo prevalecer en la obra misional una concepción positiva de la naturaleza humana de los indios, esto es, seres humanos hijos de Dios y no bestias o simplemente animales, ni esclavos por naturaleza. Al respecto, véase el formidable trabajo de Jean Dumont, *La vraie Controverse de Valladolid* (1995), vertido al castellano con otro título: *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 1997.

146 No pocos –comenzando por el mismo Cristóbal Colón– concibieron que en el Nuevo Mundo se había descubierto un paraíso natural, como estudia largamente, entre otros, Ter Ellingson, *The myth of the noble savage*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 2001, cap. 2 a 8. Otros, empero, vieron hombres semejantes a los descriptos por Tácito en la *Germania*, en la que se refiere al bárbaro y virtuoso germano, un pueblo de indígenas, aislados y rudos, «raza peculiar, pura y semejante sólo a sí misma» (4, 2). Citado de la edición castellana: Madrid, Gredos, 1981, p. 115.

147 Según Fairchild, *The noble savage. A study in romantic naturalism*, cit., pp. 6-7, América produjo el encuentro de las tradiciones instruidas y populares, paganas y cristianas. porque «el estado salvaje, no siendo consciente del pecado, recordaba irresistiblemente el Jardín del Edén».

148 Sintetiza Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., p. 270: «Para muchos, los indios americanos parecían como figuras de una edad anterior a la Caída». Y una página adelante cita a la escritora Aphra Behn, autora de *Oroonoko* (1688), novela en la que expresamente escribe de los antillanos que eran personas que vivían en el estado de inocencia, antes que supieran del pecado.

han crecido en «la independencia salvaje de su naturaleza», según decía de ellos en el siglo XIX Tocqueville[149].

El descubrimiento del hombre natural en América y la asimilación al estado de naturaleza, esa condición primitiva común de libertad, no era una simple e ingenua asociación. Sirvió a variados propósitos que, según B. Jahn, se desplegaron en tres direcciones: primera, epistemológica, consistente en la aplicación de los métodos de las ciencias naturales al hombre y la sociedad; segunda, ontológica, en la medida que abona una concepción secular de la historia con un fin intrínseco; tercera, ética, al permitir la elaboración de una teoría sobre la comunidad política alternativa de universal validez[150].

En realidad, el último objetivo –que deberíamos decir es ético-político– es el determinante, y lo ha sido siempre en el contractualismo, como hemos dicho. El primero de estos propósitos podría decirse mejor científico-naturalista, y venía siendo considerado así, por lo menos, desde Descartes. El segundo, el ontológico, en verdad no lo es; es simplemente el puente a una filosofía o ciencia natural de la historia de carácter conjetural, proyección del anterior. Y debería decirse, además, que estos proyectos pueden ser –y fueron– completamente independientes de la historia del descubrimiento de América; ésta vino a ser, si vale la expresión, una prueba o una demostración[151], «un motivo», un «gatillo» afirma Jahn, algo así como «una evidencia» de la utilidad de una historia conjetural, montada sobre métodos naturalistas, que procura, en última instancia, dar razones para la reforma o la revolución en el mapa político europeo. Con otras palabras: el estado de naturaleza es una elaboración clave en el proyecto rupturista de la Modernidad, y en ello podemos coincidir con B. Jahn.

---

149 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835), I, I, en *œuvres complètes de Alexis de Tocqueville*, 4ª ed., t. I, París, Michel Lévy Frères, 1864, p. 55. Idea repetida, que se encuentra ya en Montaigne, en el famoso ensayo acerca los caníbales, de quienes dice que no son bárbaros pues están más próximos a su primitiva ingenuidad y siguen los mandatos de la ley natural. Montaigne, «Des Cannibales», *op. cit.*, p. 269.

150 Beate Jahn, *The cultural construction of international relations. The invention of the state of nature*, Hampshire y Nueva York, Palgrave, 2000, p. 95.

151 Prueba o demostración mayormente sesgada, pues los contractualistas ven en la historia de los indoamericanos lo que quieren ver y sirve a sus construcciones racionales, descartando aquello que las entorpece. Todavía conserva frescura la apreciación de Chinard sobre los estudiosos del buen salvaje: «En lugar de tratar de estudiar a los indios en sí mismos y por ellos mismos, desde el principio se querrá encontrar en sus costumbres la confirmación o la refutación de teorías ya existentes». Chinard, *L'exotisme américain* , cit., p. xvi.

El indio americano en los contractualistas

Pero si recurrimos a los contractualistas clásicos se comprobará que –a pesar de lo dicho por varios intérpretes– los indios americanos estaban lejos de conformarse a la visión idílica del estado de naturaleza, más bien era la de éstos una situación negativa o paupérrima, como en el primitivismo *hard*. Por eso, el único que confirmó su hipótesis fue Hobbes[152], para quien los pueblos salvajes de América vivían en ese estado bestial que él había identificado como el brutal estado de naturaleza, que lo es de guerra. En esta síntesis, salvaje es lo mismo que bestia[153], lo contrario al mito del buen salvaje, bestialidad que proviene de costumbres no controladas o modificadas por las leyes y los gobiernos[154].

En su descripción, Locke, tomando la *Historia del Perú* de Garcilaso de la Vega, entiende que los indoamericanos vivían en esa isla desierta en el estado de naturaleza, si bien tenían trato entre ellos[155]; agrega que, a pesar de la riqueza de las tierras, ellos eran pobres en lo que hace a las comodidades de la vida, especialmente las que vienen del uso del dinero[156]. Y la causa es que, como refiere José Acosta, carecían de todo gobierno[157]; vivían en una libertad natural[158], esto es, no civil. En esta representación, Locke asocia dos rasgos al salvaje: la vida pobre[159] que se relaciona con la ausencia de gobierno entre ellos –coincidiendo entonces con Hobbes–, no obstante la diferencia que hay entre

152 Hobbes, *Leviathan*, I, XIII.

153 Por caso, contemporáneamente, el explorador francés Samuel de Champlain (*Des sauvages*, 1603), llamó bestias brutas a los Mi'kmaq. Otro ejemplo: el sacerdote misionero recoleto Louis Hennepin (*Nouvelle découverte d'un très grand pays situé dans l'Amérique entre le Nouveau-Mexique et la mer glaciale*, 1698), dijo eran naciones bárbaras porque carecían de religión, de leyes, de gobierno y de orden, «donde la Razón está enterrada en la Materia», son «miserables criaturas oscuras». Ambas referencias en Ellingson, *The myth of the noble savage*, cit., pp. 49 y 57.

154 Cfr. Ioannis D. Evrigenis, *Images of anarchy. Rhetoric and science in Hobes's state of nature,* Cambridge, Cambridge U.P., 2014, cap. 8, pp. 202-224, sobre América en la obra de Hobbes, en el contexto de las representaciones del Nuevo Mundo.

155 Locke, *Two treatises of government*, cit., II, II, § 15.

156 *Ibid.*, II, V, § 41.

157 *Ibid.*, II, VIII, § 102.

158 *Ibid.*, II, VIII, § 105.

159 Así, un siglo antes, el navegante francés Jacques Cartier (*A Short and Brief Narration of the two Navigations and Discoveries to the Northweast Parts called New France*, 1580) afirmó de indios canadienses que eran las más pobres criaturas del mundo

una vida animal –el primitivismo *hard*– y una vida de pobreza –el primitivismo *soft*–[160].

Cuando se cita –como muchos han hecho– el pasaje en el que el inglés dice que «en el comienzo todo el mundo era América», se amputa el concepto de Locke: si el mundo era como América era porque no se conocía el dinero[161].

Rousseau, finalmente, en su *Dictionnaire de musique* (1768), escribió no creer que el indio americano estuviera en el estado de naturaleza como lo está un salvaje, su salvaje, porque éste es mudo y, ya que no habla, no sabe cantar como lo hacían aquéllos[162]. Han salido del estado de naturaleza pero no están tan alejados de él, a la manera de los indígenas del Caribe del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*[163], como si la diferencia fuese sólo de grado, según sugiere Ellingson[164]. Dicho en otros términos, los americanos no son «el salvaje»,

---

y por eso, con propiedad, se les decía salvajes, *apud* Ellingson, *The myth of the noble savage*, cit., p. 48.

160 Para más referencias de Locke a los amerindios y otros pueblos salvajes, véase Ann Talbot, «*The Great Ocean of Knowledge*». *The influence of travel literature on the work of John Locke*, Leiden y Boston, Brill, 2010, quien se vale de los libros de viaje del inglés. También Barbara Arneil, *John Locke and America. The defence of English colonialism* (1996), Nueva York, Oxford U.P., 1998.

161 Tales las palabras de Locke, *Two treatises of government*, cit., II, V, § 49: «Thus in the beginning all the world was America, and more so than that is now; for no such thing as money was any where known». Todo este capítulo, que trata de la esclavitud, se refiere a la pobre condición de vida de los indoamericanos.

162 «Le chant ne semble pas naturel à l'homme. Quoique les sauvages de l'Amérique chantent, par cequ'ils parlent, le vrai sauvage ne chanta jamais. Les muets ne chantent point; ils ne forment que des voix sans permanence, des mugissements sourds que le besoin leur arrache; […]. Les enfants crient, pleurent, et ne chantent point. Les premières expressions de la nature n'ont rien en eux de mélodieux ni de sonore, et ils apprennent à chanter, comme à parler, à notre exemple». Jean Jacques Rousseau, *Dictionnaire de musique*, t. I, en *Œuvres de J. J. Rousseau*, cit., t. XIV, p. 129.

163 «[…] que les Caraïbes, celui de tous les peuples existants qui jusqu'ici s'est écarté le moins de l'état de nature […]». Jean Jacques Rousseau, *Discours sur cette question, proposée par l'Académie de Dijon: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?* (1755), I, en *Œuvres de J. J. Rousseau*, cit., t. IV, p. 251.

164 Ellingson, *The myth of the noble savage*, cit., p. 84. Escribe Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, cit., p. 356: «El buen salvaje se separa de la bestia primitiva, y serenamente se yergue sobre ese tosco antepasado lo mismo que sobre sus corrompidos descendientes».

están en un estado intermedio –ese segundo estado de naturaleza del *Discurso*– que discurre entre el estado de naturaleza pura y el estado civil.

En conclusión, lejos de ser los americanos un modelo de vida superior, por simple, inocente, pura, natural, para los tres contractualistas clásicos era la suya una existencia defectuosa, ruinosa, ya por bárbara (Hobbes), ya por rudimentaria (Rousseau), ya por pobre (Locke)[165].

Pedro Mártir

En realidad, el primero en referirse a algo similar al estado de naturaleza en América, concebido al modo de la antigua Edad de Oro, fue Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), en la Década Primera de su relación *De Orbe Novo*:

> «Los isleños de La Española, en mi opinión –dice Mártir–, pueden decirse más afortunados que los Latinos, sobre todo si son convertidos a la verdadera religión. Andan desnudos, no conocen pesas ni medidas, ni la causa de todos los infortunios, el dinero; viven en una edad de oro, sin leyes, sin jueces mentirosos, sin libros, satisfechos de sus vidas, y sin sabias preocupaciones por el futuro»[166].

Stelio Cro lo considera el autor que lanzó el mito de oro del noble salvaje[167], al que siguieron Montaigne, Las Casas, Rousseau y otros muchos. Si bien puede aducirse que la descripción contrasta con la situación europea –porque Europa vive en una edad de hierro–, la mitología ha sido modificada por Pedro Mártir pues la Edad de Oro ahora está en el presente, es contemporánea a toda otra condición humana. Y como entiende Cro, ya no puede ser negado, porque es un hecho histórico conocido de los contemporáneos; por eso el descubrimiento de América cruza la línea ideal que separa la historia del mito[168].

---

165 Rebato modestamente una interpretación popular que se reitera, entre otros, por Manuel Romero, «La referencia a América como evidencia del "estado de naturaleza" en las teorías contractuales clásicas», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (Madrid), vol. 22, n. 2 (2019), pp. 349-363.

166 Peter Martyr D'Anghera, *De Orbe Novo*, I, II, ed. en inglés de F. G. MacNutt, vol. I, Nueva York y Londres, Putnam's Sons, The Knickerbocker Press, 1912, p. 79.

167 Cro, *The noble savage. Allegory of freedom*, cit., cap. 1, pp. 21 y ss. Antes de Cro, lo había estudiado Chinard, *L'exotisme américain* , cit., pp. 15-22.

168 Cro, *The noble savage. Allegory of freedom*, cit., pp. 30-31.

Por eso el estado de naturaleza es el punto de partida para edificar un nuevo Estado, ya no sobre la teoría sino sobre los hechos conocidos.

En la descripción de Mártir, la propiedad privada no existe entre los indios, que poseen la tierra en común, pues no había tuyo ni mío[169]; y cuando alega que viven en una Edad de Oro es porque sin propiedad y sin libros ni leyes, están guiados por el instinto natural de la justicia. Esto es, los rige la naturaleza no la razón, observa Cro[170]. Pedro Mártir agrega otros elementos a la leyenda del país descubierto, tales como la vegetación exuberante, las abundantes riquezas naturales, el clima noble y moderado, la maravillosa fertilidad, etc.

Ahora bien, si se supone que los indoamericanos estaban en el estado de naturaleza[171], habría que decir que no salieron de esa condición por propia voluntad, por un consenso mutuo, como indefectiblemente planean los contractualistas. Fueron traídos a la civilización y la vida cristiana por una autoridad ajena a ellos, de modo que –si se lo compara con el estado de naturaleza de los contractualistas– vale solamente en cuanto descripción idílica de la vida primitiva: Edad de Oro, no estado de naturaleza.

América o el Paraíso ganado

Los distintos propósitos religiosos de los descubridores, conquistadores, colonizadores y colonos son capitales a la hora de idealizar América[172]. Católicos y reformados vieron en América un nuevo terreno para la fe. Los españoles pretendían prioritariamente la evangelización del Nuevo Mundo; los puritanos –si nos atenemos a los establecidos en la bahía de Massachusetts– querían

---

169 La imagen es común a los renacentistas, y de ellos pasa a los contractualistas, a excepción de Locke.

170 Cro, *The noble savage. Allegory of freedom*, cit., p. 24.

171 Hipótesis que trabaja Cro, *ibid.*, cap. 3, especialmente pp. 61-62, sobre las reducciones jesuíticas del Paraguay.

172 Jorge Cañizares-Esguerra, *Puritan conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550-1700* (2006), edición en español: *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Fundación Jorge Juan-Marcial Pons Historia, 2007, ha considerado la similitud de los discursos católicos y protestantes a partir de un solo eje: la presencia del demonio en América y su expulsión por los colonizadores, lo que no obsta a las diferencias que apuntamos en el texto. Véase también Dillman, *Colonizing paradise. Landscape and empire in the British West Indies*, cit., cap. 2, quien se centra en la similar consideración de América como nuevo Edén en cuanto al entorno natural, un Jardín análogo al adánico.

o restablecer la pureza de la iglesia primitiva o refundar una comunidad a la imagen del primer Adán, en toda su inocencia y todo su amor, como si fuera posible una regeneración del hombre, un nuevo nacimiento, una reparación de la naturaleza caída; esto es, una proyección del Edén a América, el Paraíso ganado, una nueva Edad de Oro que es históricamente real, cuya expectativa provenía de entrecruzados argumentos, los primitivistas del *Génesis* con la esperanza esjatológica, milenarista, del *Apocalipsis*[173].

Todas las imágenes de la sociedad ideal –que vimos en J. C. Davis– se reflejan en el Nuevo Mundo de los puritanos. El capitán John Smith a inicios del siglo XVII describía a Nueva Inglaterra diciendo que era el país «como Dios lo hizo, cuando Él creó el mundo», disponiéndolo para que los colonos lo habitaran al igual que hicieron Adán y Eva en sus días de inocencia en la tierra. Estos individuos transformados, viviendo en la nueva tierra renovada, son descriptos por entonces por el pastor anglicano Thomas Brightman en estos términos: «los verdaderos y libres habitantes de esta santa iglesia, tendrán la libertad y el poder de comer de Cristo, que es ese verdadero árbol de la vida en medio de este nuevo Edén», y así «se mantendrán puros de las corrupciones de estos tiempos, y no abandonarán su primer amor»[174].

Esta idealización del entorno natural y de los inmigrantes trasplantados con su peculiar mentalidad religiosa, hacía que los hombres se consideraran en un mundo después del pecado original, sí, pero guiados por la convicción de restaurar en puridad un paraíso en el que se conviviría conforme a la naturaleza restaurada, a las leyes naturales, al designio divino. O bien que concibieran América como la nueva Jerusalén, la tierra prometida en la que asentar el Reino de Dios[175]. Es una forma solapada de evadir las consecuencias de la Caída y volver a la pureza y perfección de la adánica existencia en el Paraíso. La colonización puritana vendría elípticamente a eliminar de la vida humana las consecuencias del pecado original.

Pero, a notar: ya no el indoamericano es el protagonista de esta nueva vida, sino el europeo puritano. Lo que preanuncia el Paraíso ganado no es el abori-

---

173 Hutchins, *Inventing Eden. Primitivism, millennialism, and the making of New England*, cit., cap. 1. Estamos hablando de ministros de los *pilgrims* como John Winthrop, John Wilson, John Cotton, etc.

174 *Ibid*., pp. 20 y 19 respectivamente. Recuérdese el pasaje citado anteriormente de Cotton Mather.

175 Así lo entendió el traductor británico de la obra de Pedro Mártir, Richard Eden, a mediados del XVI, conforme a Dillman, *Colonizing paradise. Landscape and empire in the British West Indies*, cit., pp. 38-41.

gen sino el aspecto y las características de la tierra nueva en tanto es cultivada, trabajada, por el calvinista regenerado, por el hombre nuevo protestante[176]. Es el suelo en el que se injerta el europeo el que producirá el milagro[177], a semejanza, no de los indígenas locales, sino de la doctrina puritana.

El estado de naturaleza y la filosofía política moderna

Permítaseme observar algunos elementos de estos relatos. La imagen del hombre natural, como si viviera en una condición aislada o sociable, no política, proviene de un prisma ideológico: la negación de la naturaleza humana en tanto política. Si el salvaje es un humano no político que vive en un entorno pacífico o violento, poco importa, significa que la vida en la comunidad política no se corresponde a la esencia de los hombres. Así se confirma la hipótesis según la cual el Estado es artificial, viene de la voluntad humana que decide salir de la naturaleza. Por tanto, lo natural no tiene virtud perfectiva. La vida mejor o bien se perdió o bien está adelante en la historia, en el Estado.

Al asociar estado de naturaleza con la carencia de gobierno y estado civil con la existencia del Estado, la filosofía política moderna no hace más que ratificar sus puestas ideológicas. En cambio, si se aprecia desde la filosofía política clásica, el pobre o escaso desarrollo de las comunidades indígenas dice, antes que de un hombre primitivo, de uno que no ha alcanzado el perfeccionamiento de la vida social –que Aristóteles describe– y de la espiritual –que enseña la Iglesia–. Son hombres que por variadas circunstancias (el clima, el aislamiento, la geografía, la lengua, la cultura, etc.) viven de manera más rústica, de modo más elemental, por todo aquello de lo que carecen por no haberlo alcanzado[178].

---

176 *Ibid*., pp. 50-51, explica bien esta mentalidad al decir que «los elementos del paraíso terrestre están presentes en las Américas, pero el hombre en su estado caído necesita trabajar para recrear el paraíso colonial», esto es, «un Edén redimido de su condición lapsariana» por el trabajo del hombre que «restaurará la tierra de su estado caído». Permítanseme dos observaciones: el trabajo es una carga para la humanidad después de la Caída, y sin embargo para estos protestantes tiene una función redentora, lo que no deja de tener un aire pelagiano; además, se compadece con algunas versiones radicales del paraíso –así, la de los cuáqueros– como estado interior del individuo, e incluso una pía esperanza, según apunta Almond, *Adam and Eve in seventeenth century thought*, cit., cap. 3, pp. 65-69, 73.

177 El mito de una naturaleza prístina que aún hoy alimenta a biólogos, naturalistas, ecologistas, etc. Cfr. Steve Nicholls, *Paradise found. Nature in America at the time of discovery*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2009.

178 Las sociedades que no llegan a constituirse políticamente son desafortunadas por una cierta corrupción de su naturaleza, de acuerdo a Santo Tomás de Aquino,

Lo cual viene a demostrar cuán necesaria es a la buena vida humana tanto el desarrollo de la comunidad política como el conocimiento de la verdad. Y dado que estos «bienes» no suelen ser considerados por etnólogos, naturalistas y otros científicos o filósofos modernos, se comete el error de creerlos unas bestias, unos hombres salvajes. No viven en un estadio animal sino humano inferior por las causas dichas[179]. El suyo es por lo general un estado social, de vida en común, con alguna forma de vida política, no la existencia errabunda que imaginaron algunos antiguos y renacentistas y que pintaron Hobbes o Rousseau.

El supuesto voluntarista de la formación de las comunidades políticas fuerza a poner el comienzo de la historia (civil, civilizada) en el consentimiento que da forma al contrato constitutivo de tales comunidades; y obliga también a concebir todo lo anterior a él (lo incivil, lo no civilizado)[180], eso que se denomina estado de naturaleza, como lo originario sin origen, como lo no histórico y lo atemporal o lo que está en un tiempo puro sin historia, aunque en verdad esos pueblos –en concreto, los indígenas americanos– tengan una historia que, a juicio de los contractualistas, no es civilizada y por ello es ahistórica.

Inclusive aquella idealización de la Nueva Inglaterra, como si fuera la restauración de una condición edénica, está en dependencia de la voluntad de los hombres –sus invenciones–, capaces de recrear por su reformada fe impoluta un reino paradisíaco bajo la bendición de Dios. Es que

> «los colonos de Nueva Inglaterra, que juntos avanzaban hacia las puertas del Cielo de Pedro, aspiraban a la realización del Edén como una especie de estación de paso, una versión conceptualmente más concreta –por geográficamente localizable, físicamente tangible e históricamente vinculada tanto a la actual naturaleza corrupta del hombre como a su potencial de exaltación– de los esplendores espirituales del cielo»[181].

Sententia libri Politicorum, lib. I, lect. 1, n. 27 (según la numeración del *Corpus Thomisticum*).

179 Por lo tanto, se equivocó Darwin cuando en 1839 anotó de su viaje a Tierra del Fuego que sus habitantes eran como animales salvajes: «No podía creer cuán grande era la diferencia entre el hombre salvaje y el civilizado. Es mayor que entre un animal salvaje y uno domesticado, en la medida en que en el hombre hay un mayor poder de mejora». *Apud* Ellingson, *The myth of the noble savage*, cit., p. 140. Eco de Rousseau, sin duda.

180 Cfr. Stephanie B. Martens, *The Americas in early Modern political theory. States of nature and aboriginality*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2016, cap. 6, pp. 115 y ss.

181 Hutchins, *Inventing Eden. Primitivism, millennialism, and the making of New England*, cit., p. 29.

Si se quiere, para fijar las diferencias con el estado de naturaleza clásico, es como si en esa nueva vida primitiva del virgen suelo americano se pudieran establecer unas instituciones sociales y civiles concordantes con las planes divinos, instaurar una Edad de Oro naciente en la que los hombres –europeos, no aborígenes– fueran capaces de vivir bajo un gobierno constituido según la ley divina natural o el Evangelio[182].

Hay una gran diferencia entre poblar la América y alabar la vida silvestre e ingenua de los indoamericanos. En América el puritano no encontró hombres de una naturaleza no mancillada por el pecado, no halló los habitantes del estado de inocencia; lo que encontró fue el lugar, el espacio, el suelo, en el que establecerse y llevar una vida redimida en armonía con el evangelio de Calvino. El puritano es un sueño religioso y no meramente político –como el de los contractualistas–, pero es una aspiración en la cual lo religioso instaura lo político ahora con la esperanza de la incorrupción, como si fuesen capaces de evadir la descomposición que sobrevino al pecar[183].

6. La ideología del estado de naturaleza

> «La religión nos ordena creer que Dios mismo, habiendo sacado a los hombres del estado de naturaleza, inmediatamente después de la creación, son [los hizo] desiguales porque Él quiso que lo fueran; pero no nos prohíbe formar conjeturas extraídas de la sola naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean, acerca de lo que podría haber sido de la raza humana, si hubiera permanecido abandonada a sí misma».
>
> Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, 1755.

182 Agrega Hutchins, *ibid.*, que ese paraíso terrenal «era un estado del ser que sólo podía ser restaurado en su plenitud por la intervención divina».

183 *Ibid.*, p. 32. Como tal, es una creencia que prontamente se secularizó y en el s. XVIII el naciente Estado norteamericano independiente se convirtió en la imagen del nuevo Edén conforme a las doctrinas del iusnaturalismo moderno. *Ibid.*, cap. 7, pp. 209 y ss., especialmente pp. 230-234.

Una reflexión sobre el indio americano

Llegado casi a la mitad de unos de sus libros, G. Chinard anticipa una conclusión:

> «A todos los descontentos, a todas las mentes impacientes por la libertad, sobre quienes pesa cada vez más el yugo de la civilización a medida que el gobierno se centraliza, los [misioneros] jesuitas vienen a ofrecer, como invitación y como modelo, el cuadro renovado de la Edad de Oro, de una sociedad simple y que permite al individuo ejercer su actividad sin restricciones»[184].

La mención de los jesuitas es anecdótica, sino maliciosa, pero no así el concepto. Porque si se vuelve sobre todo lo hasta aquí dicho, se verá que no es tan absoluto. No se debe confundir –como suele hacer el cauto Chinard– las descripciones y apreciaciones de los cronistas y misioneros con invenciones y fantasías de mentes turbadas por mitos antiguos, tampoco con las imaginarias utopías, como si sobraran los motivos para dudar permanentemente de la veracidad de las observaciones documentadas. Si bien suelen ser frecuentes en ellos las críticas y repudios a la vida y las costumbres europeas –ese rasgo antisocial del exotismo americano que denuncia nuestro autor[185]–, no parece ser el motivo excluyente para ensalzar, por caso, las virtudes y la simplicidad de los indígenas, especialmente porque varios de estos escritores juzgan conforme a patrones morales que, no siendo progresistas sino tradicionales, tampoco tienen nada de ficticios. La obsesión por encontrar precedentes a Rousseau no debe llevar a creer que todos los que alaban la vida de los indoamericanos sean ideólogos, ni que estén más ocupados en condenar la culta civilización europea y sean detractores de Europa antes que en retratar esa vida. Pareciera que el filósofo o el historiador está obligado desconfiar de todo lo que observaron los misioneros, según observó ácidamente A. von Humboldt[186].

Es más, si descartamos las novelas y obras de teatro y otros escritos fantasiosos o aventuras fantásticas –las ficciones literarias–, y nos detenemos en las dispares descripciones de los aborígenes hechas por cronistas, viajeros, misioneros y expedicionarios, creo que, en principio, debemos tomarlas por válidas y serias, salvo que salte a la vista una falsedad fundada en preconceptos. Quiero decir que es razonable que algunos digan de ellos que son bárbaros o

---

184 Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique* , cit., p. 150.

185 *Ibid.*, p. 224.

186 Lo cita Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, cit., p. 523.

animales[187] y que otros descubran virtudes en esa existencia salvaje y rústica[188], porque no hay motivo alguno para sospechar que todos eran iguales en hábitos y costumbres, como no lo eran tampoco en su complexión física ni era idéntico el ambiente en el que habitaban ni la cultura en la que vivían[189]. Lo más razonable es aseverar que había indígenas virtuosos[190] y otros que no co-

---

187 El propio Chinard se encargado de mostrarlo en varias ocasiones. Por caso, el cura Antoine Biet, que en 1652 viajó a la Isla de Cayena, colonizada por los franceses, describió a sus habitantes sin religión alguna por lo cual estaban dominados por pasiones desordenadas, desarregladas por su libertad absoluta, «viviendo como bestias brutas» (Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, cit., p. 37). El fraile recoleto Gabriel Sagard en su *Historia de Canadá* (1636) salitas da una pintura general de los indígenas nada positiva: viven de la manera más grotesca alejados de la luz del cielo, en el estado de la miseria de la naturaleza humana viciada en su origen por el pecado, privados de la cultura de la fe, carentes de buenas costumbres, «presa de la más funesta barbarie» (*ibid*., p. 117). No obstante la falta de fe, afirma el P. Sagard que son felices porque son virtuosos: a pesar de sufrir los ataques del demonio y padecer del hambre y las epidemias, tienen una igualdad de carácter, una bondad y una caridad que difícilmente se halla entre los hombres civilizados. Sobre todas las cosas, son más libres y su gobierno de asamblea no los oprime; poseen los bienes de la tierra como si no los poseyeran.

188 Por caso, el P. Jean-Baptiste Du Tertre (*ibid*., pp. 39 y ss.), en su recorrido por las Antillas francesas, también a mediados de ese siglo XVII, escribe que los nativos son curiosos, independientes, honestos, laboriosos, de buen razonamiento y espíritu sutil. Los salvajes no son un monstruo, es cierto que son pecadores pero no son intrínsecamente malvados; son salvajes solamente de nombre, pues viviendo entre ellos se advierte que son «los más alegres, los más felices, los menos viciosos, los más sociables, los menos falsos y los menos atormentados de enfermedades de todas las naciones del mundo. Son tal como la naturaleza los ha producido, es decir, en gran sencillez e ingenuidad natural; todos son iguales, sin que nadie conozca casi ningún tipo de superioridad o servidumbre; y difícilmente se puede reconocer algún tipo de diferencia, incluso entre familiares o de hijo a padre. Nadie es más rico ni más pobre que su compañero, y todos unánimemente limitan sus deseos a lo que es útil y justamente necesario, y desprecian todo lo que consideran superfluo como algo indigno de ser poseído» (*ibid*., p. 49). Y Lescarbot compara a los indígenas canadienses con los lacedemonios, pues son virtuosos (valientes, temperados, liberales, justos), viven de acuerdo a la ley natural y son civilizados como los europeos salvo por su desnudez (*ibid*., pp. 111-114).

189 Lo sabe Chinard, a tenor de lo que escribe en *ibid*., pp. 361-362: no todos los indios de América son igualmente buenos, no todos escuchan la voz de la naturaleza; los hay terribles junto a otros que son modelos de virtud; hay variedad y diversidad de hombres y pueblos.

190 En las relaciones de los viajes a Canadá de los misioneros jesuitas se encuentra la siguiente apreciación del P. Brébeuf: los indios viven bajo la ley y tienen gobier-

nocían la moral[191], esto es –como hiciera el P. Charlevoix– hay que precaverse de caer en los extremos[192]. Lo cierto es que sus culturas estaban en desigual desarrollo; y no siempre ese superior desarrollo –como se vio en los aztecas, por caso– los hacía mejores en cuanto a sus cualidades.

Enfrentar el hombre natural o salvaje al hombre civilizado o europeo supone siempre una comparación que, por lo general, no es neutra sino que se inclina, según las vistas del autor, en favor del uno o del otro. Ahora bien, el historiador de las ideas debe saber descubrir el límite: si esa existencia se comparaba a la Edad de Oro o de hierro de los griegos, si se la tomaba como el Paraíso en el que no existe el pecado, o la vida errante después de la Caída, es posible que sean no más que simples parangones o paralelismos, a excepción que se las refiera como el estado de naturaleza o el hombre natural, y se sostenga que así es y ha sido la existencia primitiva del género humano, que es el modelo de la historia conjetural de los ilustrados y de Rousseau.

Trasponer la existencia particular del indoamericano a modelo universal de la vida de la humanidad supone ya la presencia de un discurso ideológico antes que histórico o etnográfico. Así todo, es bien distinto el que los «filósofos» hayan usado de estos relatos para inflamar su imaginación y dar forma

---

no, son libres y manifiestan virtudes, por lo que no son tan rudos ni carecen de perfecciones («ces peuples ne sont pas tout à fait si rudes et mal polis que quelqu'un pourrait bien se figurer») (*ibid.*, p. 141). Y el P. Lejeune escribe que entre ellos no se ven «los abusos, los engaños, los robos, los secuestros, los asesinatos, las perfidias, las enemistades, la negra malicia», a que están acostumbrados los países civilizados (*ibid.*, 149).

191 Chinard se ha encargado de traer muchos ejemplo. Tomo sólo uno. En la novela *Les Amours de Pistion* (1601), de Antoine Du Périer, se dice: «Estas pobres personas que tienen del hombre sólo la forma, viven entre las bestias como bestias, […] tienen alguna forma de sociedad entre ellos, de guerra con sus vecinos y, dado que estas dos cosas son comunes a los animales, los llamaré hombres solamente porque hablan, y por más felices que sean, por vivir sin deleites en este mundo, todavía están con dolor eterno en el otro, debido a los demonios que adoran, no en suntuosos templos, sino en campos estériles». (*Ibid.*, pp. 62-63) Adviértase que es un relato novelado, no una descripción *de visu*.

192 Este jesuita, en su *Histoire de l'Isle espagnole,* (1730), resume su posición con gran sensatez: «Ahora bien, nada podría producir mejor el efecto que cada uno se proponía que, por un lado, representar a estos pueblos como teniendo del hombre sólo la figura e inmersos en los más infames desenfrenos, y por otro, considerarlos lo opuesto, como hombres sin vicios y sin pasiones». (*Ibid.*, p. 334).

a su estado de naturaleza[193]. Mas no todos estos observadores y críticos son *philosophes*[194].

Por otra parte, en lo que hace a nuestro tema, todo elogio de la naturaleza, de la vida sencilla –pura y virtuosa– contrapuesta a la civilizada de las artes y las letras, –preñada de vicios y falsas riquezas– no tiene relevancia sino en tanto cuanto lo natural se presente como un estado primitivo al que ya no se puede volver, como una condición primaria u original que se ha abandonado o se debe abandonar. Lo natural como estado de naturaleza es siempre un punto de partida perdido o a perder, que se supera o deja por la vida colectiva bajo el Estado[195]. En todo el relato contractualista lo natural termina oponiéndose a lo político artificial, al Estado construido consensualmente, que es el mecanismo de desnaturación, que siempre es un estadio de vida supuestamente superior al de la naturaleza. De aquí que todas las variaciones literarias o de otro tipo que propugnan una vuelta a la naturaleza, la recuperación de un modo de vida incivil o no estatal, no tienen sino escasa influencia en el relato de los contractualistas: el estado de naturaleza es, para ellos, derrotable e irrecuperable, puede y debe ser vencido, superado.

Y este punto hay que destacarlo: el estado de naturaleza nunca es absolutamente positivo, una condición idílica como la mítica Edad de Oro o el Paraíso Terrenal en el que Dios puso al hombre al crearlo. El estado de naturaleza siempre, por una u otra causa, se convierte en inhumano, se vuelve en una condición en la que la vida se hace intolerable, injusta. Por eso es derrotable, y lo es por decisión humana, no por decreto divino.

---

193 Dice de Rousseau el mismo Chinard: «a mediados de siglo, veremos a un escritor, que se ha alimentado de historias de viajes y novelas de aventuras, tratando de combinar todos estos datos heterogéneos en una obra llena de contradicciones, y sobre la que la crítica nunca ha podido ponerse de acuerdo» (*ibid.*, p. 215).

194 ¿Son acaso de esta índole la descripción de Colón de los habitantes de La Española en su primera carta americana o la sensata apología del Obispo Palafox?

195 Otra cosa es presentar lo natural como opuesto a lo social y como mejor que lo civilizado, según hiciera, por caso, el jesuita Claude Buffier en su *Curso de ciencias*, que ha estudiado Chinard, *ibid.*, pp. 326-333. La obra de Buffier es un acabado elogio de la naturaleza como forma opuesta y superior a la civilización europea, una alabanza del salvaje en contraposición al francés o al civilizado. Si estas ideas influyeron en los contractualistas, debe notarse, no obstante, que carecen de los elementos propios del contractualismo.

Estado de naturaleza, aborígenes e historia conjetural

En la narración del estado de naturaleza la historia bíblica se vuelve cruda metáfora y la religión se resuelve en un apéndice de los propósitos políticos o morales, incluso religiosos. De aquí que el estado de naturaleza aparezca como atemporal[196], como perteneciente, en todo caso, a un tiempo que no es histórico, pero que tiene una prioridad lógica sobre el dominio político[197]. Se trata de una «contra historia», si se acepta el concepto, esto es, una historia hipotética fuera del tiempo real de hombres y pueblos, independiente de los hechos históricos concretos[198]. Por lo tanto, se erige como una «contra verdad».

El relato de Rousseau es el más radical en este sentido[199], aunque Hobbes no le va en saga[200]. Ambos pergeñan otra historia, paralela a la mosaica, una historia racional que tiene su punto de partida en un origen ahistórico, hipoté-

---

196 Afirma Ninon Grangé, «L'état de nature, modèle et miroir de la guerre civile», *Astérion* (Lyon), n. 2 (2004), n. 20: «La substancia de la ficción es la atemporalidad, la suspensión de la historia política de los hombres para extraer mejor los mecanismos». Y en el n. 9, añade otro dato: en el estado de naturaleza tampoco hay frontera que distinga unos de otros, propios y vecinos, todos viven en guerra civil que, por definición, no conoce de límites.

197 Véase Martens, *The Americas in early Modern political theory. States of nature and aboriginality*, cit., pp. 71 y ss.

198 «La exaltación de la desnuda naturaleza formaba parte del ataque a los embanderados baluartes del Pasado. América en cuanto concepto político nacía así como anti-historia, como vigor de naturaleza –a despecho de los Tersites europeos–, toda ella tendida hacia el Futuro y ya orgullosa de su titánico primitivismo». Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, cit., p. 309.

199 Para Rousseau la narración bíblica es materia de fe y nada tiene que ver con la explicación que él da. Citaremos más adelante el texto respectivo.

200 El *Leviathan* hobbesiano es una parodia desacralizada del *Génesis*, advirtió hace años Sheldon S. Wolin, *Politics and vision. Continuity and innovation in Western political thought* (1960), versión española: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 283: «lejos de marcar literalmente los orígenes de la sociedad política, el estado de naturaleza denotaba una recaída, una inversión temporal. Era algo así como una versión política del Génesis, sin matices sacros ni pecado, aunque con una caída desde el nivel más elevado de logro humano: la vida en una sociedad civilizada». Más ampliamente, sobre la imposibilidad de comparar el estado de naturaleza de Hobbes con la narración bíblica, Helen Thornton, *State of nature or Eden? Thomas Hobbes and his contemporaries on the natural condition of human beings*, Nueva York, The University of Rochester Press, 2005.

tico, conjetural; en suma, racionalista. Y Locke tampoco escapa a este método, como ya se dijo.

Todo queda acreditado cuando se compara el estado de naturaleza con la pretendida historia de los indoamericanos.

> «Con las teorías del contrato social –escribe S. B. Martens–, los imaginarios americanos se desmitifican, se racionalizan y se convierten en un imaginario aborigen simplista, incluso el "ab-originalismo". En el fondo, llevan el espíritu de la civilización, y una relación muy particular con la diferencia y la otredad, subsumida bajo la incómoda "ab-originalidad" sustantiva. Sin embargo, la ab-originalidad ofrece a estos autores la clave de la naturaleza humana, no una naturaleza humana estándar y poco calificada, sino, más bien, una naturaleza humana desnuda, fuera de la historia. Esto es paradójico, porque los teóricos del contrato social, al mismo tiempo, conciben a los hombres y a la humanidad como históricos, proyectándose al futuro, anticipando y construyendo algo juntos. El contrato social no es sólo el momento decisivo de la política y la soberanía, de su papel y sus límites; es también un imperativo para que los seres humanos estén a la altura de su potencial, alcancen la razón y rechacen los viejos modelos patriarcales de sujeción»[201].

La cita extensa tiene su justificación. Martens subraya dos términos que ratifican lo que hemos venido diciendo: *aboriginalism* describe la condición humana de no tener origen, de estar fuera de la historia y el tiempo; y *aboriginality* conceptualiza la cualidad inespecífica de carecer de un origen, de ser ahistórico o no histórico, como si dijéramos atemporal. Los denominados aborígenes, dichos también salvajes, son masas humanas o individuos que no han entrado en la historia pues viven fuera de ella, como si todavía no se hubieran originado. La «ab-originalidad» es, entonces, la condición que describe un estado humano no histórico, el estado salvaje, que forma parte de esa narración que hemos llamado la «contra historia» del estado de naturaleza, porque se despliega en una situación atemporal, fuera del tiempo histórico.

Traduzcamos: si el estado de naturaleza se dice o predica de los indoamericanos, éstos deben ser presentados como sujetos o pueblos sin origen y fuera de la historia; en todo caso, con un origen puro todavía no corrompido por el tiempo, por ello atemporal. Es la obra de una razón que no elabora las ideas apegada a los hechos y que, cuando con ellos se encuentra, los niega, los desconoce. El caso de Rousseau es emblemático: directamente se aparta de todo hecho por método.

---

201 Martens, *The Americas in early Modern political theory*…, cit., p. 114.

Ahora bien, dado que es obra de la ficción racional, puede decirse que el estado de naturaleza relata una «historia conjetural»[202], esto es, una historia escrita y contada específica y deliberadamente al margen del relato bíblico, de los hechos del *Génesis*. Según F. Palmeri: «La historia conjetural abre un espacio para la teoría, para las hipótesis», es una «temporalidad alterna a la historia cristiana», según la cual los orígenes de la sociedad se atribuyen únicamente a la acción humana, contrariando la perspectiva creacionista cristiana[203]. En efecto, la idea de una condición natural de la humanidad, hundida o perdida en un tiempo ya pasado, de la que casi no hay registros, compite con la narración del *Génesis* y, aunque su propósito sea decididamente político, presenta otro origen, racional y paralelo, alternativo, de los hombres y la vida humana[204].

Todavía: ¿una teología?

Desde este punto de vista, sí podría decirse que hay un parangón teológico en la hipótesis del estado de naturaleza, pero nada más que parangón, al modo de burda imitación que se resuelve en una contraposición, en tanto la teología y la ficción explican la condición primitiva u original del hombre de diversa manera.

---

202 Frank Palmeri, *State of nature, stages of society. Enlightenment conjectural history and modern social discourse*, Nueva York, Columbia U.P., 2016, pp. 1 y ss., para quien se trata de una historia conjetural, especialmente en la pluma de Rousseau y de los ilustrados escoceses. Desarrolla la historia conjetural en la Ilustración en el cap. 1, pp. 27 y ss., en las que expone más detalladamente el género. En contra, Alex Schulman, *The secular contract. The politics of Enlightenment*, Nueva York y Londres, Continuum, 2011, cap. 2, afirma que con la Ilustración (s. XVIII) se abandona la historia conjetural (que identifica con la contractualista) por una historia empírica, lo que trae consigo que ese estado de naturaleza se entienda ahora como el origen de la historia humana, de naciones en particular e, incluso, de hechos más cercanos, familiares, como una guerra. La primera interpretación nos parece la correcta, pues la historia naturalista ilustrada se inscribe dentro de los patrones racionalistas de la conjetura.

203 Palmeri, *State of nature, stages of society*…, cit., pp. 14, 15 y 29.

204 Se ha dicho es lo que hacía Locke. Según Peter Laslett, «Introduction», a John Locke, *Two treatises of government*, Cambridge, Cambridge U.P., 2003, nota a §109, p. 340, la «asimilación de la historia bíblica con la historia de los pueblos primitivos es característicamente lockeana». Ya hemos dicho antes que esta interpretación está del todo equivocada en cuanto al estado de naturaleza, que no es símil de la narración de las Escrituras. Basta con leer a Locke para advertirlo.

El hombre natural de los contractualistas es el hombre que no ha alcanzado aún la estatura humana o que gradualmente la va perdiendo; el hombre después de la Caída de la teología católica es el hombre cuya naturaleza está herida por el pecado. Aquél comenzará a hacer historia librándose de la tara natural. El hombre caído de la teología católica es el que hace la historia. El primero logra su fin por sí mismo; el segundo no alcanza su fin sino con el auxilio gratuito de Dios. Por ficticia, la moderna hipótesis no puede ser sino falsa, hija de una bastarda teología, de una herejía, que denuncia por sí misma el empecinamiento del hombre moderno por convertirse en el demiurgo de su mundo, rechazando cualquier legado anterior a él, especialmente si se trata del mismo divino tesoro.

¿Por qué, entonces, escritores católicos repitieron leyendas y mitos sobre el hombre primitivo que no están en el libro de Moisés? En el pensamiento católico es indispensable distinguir la verdad revelada de las explicaciones teológicas o filosóficas; éstas deben sostenerse en aquélla, pero pueden contener aspectos no explicitados en la doctrina sagrada, que no son verdades de fe sino especulaciones verdaderas (como que el hombre es un ser político por naturaleza) o falsas (por caso, el estado de naturaleza de Duns Escoto o Guillermo de Ockham, la libertad e igualdad naturales de Francisco Suárez). Por lo mismo, es de la mayor importancia distinguir la Revelación de las explicaciones literarias, históricas y políticas que se han hecho por estudiosos católicos a lo largo del tiempo, en las que se han mezclado leyendas, mitos, incluso hipótesis o conjeturas que no se ajustan a la doctrina revelada ni, en muchas ocasiones, a una sólida exposición teológica (por caso Piccolomini, Mariana, Vico).

No siempre en esta materia los escritores católicos han actuado con la prudencia y cordura que aconseja Santo Tomás en las materias de fe[205]. Hay que evitar rellenar la historia mosaica de la Creación y la Caída con elucubraciones aventuradas de la razón, alegóricas y metafóricas, curiosas, aunque se trate de narraciones católicas[206]. Y cuando se haya hecho, el contemporáneo ha de saber leerlas y discernir.

Ahora bien, en las conjeturas contractualistas, el librepensamiento habilita cualquier relato. En oposición al principio de autoridad, que es esencial a la

205 *S. th.*, I, q. 46, a. 2 resp.

206 Eso fue bastante común entre los Primeros Padres de la Iglesia, como se reporta en Boas, *Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages*, cit., pp. 15 y ss.; 54 y ss. La intención de moralizar la pagana Edad de Oro, haciéndola compatible con el libro del *Génesis*, llegó en algunos casos (Orígenes, Lactancio, etc.) a relatos insólitos. De más está decir que no es lícita la libre interpretación, pues lo que está en juego es la veracidad de las Escrituras.

comprensión del pensamiento católico en las materias que son de fe o que la contravienen, el método de razonamiento moderno (resolutivo-compositivo) descarta tal principio para dar valor solamente a lo que fluye de la razón natural de la persona, de acuerdo a la fórmula de Pufendorf[207]. Y la razón puede borrar de sus elucubraciones el mito del pecado original, conservando –si se quiere– la idea de un hombre imperfecto pero dueño y hacedor de sí, según se aprecia en Kant, por caso.

En varias ocasiones nos hemos encontrado con el problema del pecado original y visto de qué manera se ha ido evaporando el concepto y hasta borrando sus consecuencias para la naturaleza humana. Y esto porque puede conservarse la idea pero eliminarse los efectos. No puede resistir traer a cuento una página de A. Gerbi. Dice así:

> «Los primeros románticos habían opuesto el mito vulgar del pecado de Adán y Eva al dogma mismo del pecado original, y en la bíblica "caída" habían entrevisto el principio de la historia y del progreso. El salvaje, en consecuencia, podía ser también un "caído", sin ser por ello un decaído, un degenerado, un corrompido. Alejado, de nuestro nivel de civilización, podría estar representado de manera igualmente perfecta por Adán, cándido muchachote antes del Pecado, como por Adán inmediatamente después del Pecado, desnudo y perdido en la tierra que se abre inmensa a su mirada, fuera del recinto del Edén. El Pecado ya no contaba. Antes o después del "pecado", seguía siendo igual la condición humana, e igual el valor espiritual del salvaje-Adán. El Pecado, en realidad, no existía ya, no pesaba sobre las conciencias europeas. Y la debilidad –o puerilidad– del americano, sin referencia a un estado precedente de gracia divina, y sin más comparaciones, injuriosas o lisonjeras, con la, culta y sabia, sociedad de los europeos, acababa por ser idealizada en sí misma, con un ímpetu de simpatía afectuosa»[208].

Los contractualistas, por lo general protestantes –como los tres principales–, suelen operar en este terreno de una manera singular: si hacen algo de teología, no niegan el pecado original; pero si hacen filosofía o teoría política, lo omiten. Cuando en este terreno se lo abandona de un plumazo o paulatinamente, entonces se edifica la teoría sobre una nueva base, sobre una naturaleza humana en la que ya no existe la falta ni la culpa. Los defectos se atribuyen

---

207 Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, IV, IV, § VIII, cit., p. 266: «Chacun doit donc travailler principalement à user de ses facultés et de ses forces d'une manière conforme aux maximes de la droite raison».

208 Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, cit., pp. 357-358.

a los hombres, a sus pasiones; y para eso está el Estado, para compensarlas, reprimirlas o corregirlas.

Esto significa que en la política el lazo con el Creador ya no tiene causalidad de fin: el Reino de Dios es ultramundano. Pero, también, como se aprecia en la experiencia puritana, puede significar que la fe es capaz de remover los efectos del pecado y capacitar a los hombres para vivir una vida cuasi angelical en la tierra. Sin embargo, lo que habitualmente ocurrió es lo relatado por Gerbi: apartar de la vida colectiva el pecado, tomar al hombre como es o como se quiere que sea, lo que permitía bascular entre la bondad del salvaje y el civilizado europeo. El pecado original, de ser real, ya no cuenta; se puede eliminar y explicar los efectos de la Caída por medio de cualquier otro concepto u otra idea. Para Rousseau es la propiedad privada; para Locke será el ataque a la propiedad privada; para Hobbes era la combinación de dos pasiones: el honor y el poder.

7. Rousseau: primitivismo, ideología y herejía

Ni historia ni teología

Defoe describe en su *Robinson Crusoe* (1719) el naufragio de su personaje como un estar separado, «dividido de la humanidad», el sentirse «desterrado de la sociedad humana»; Robinson, el náufrago, se lamenta de hallarse «reducido a un mero estado de naturaleza». Pero pronto descubre que es «más feliz en esta condición solitaria, de lo que debería haber sido en una sociedad». Después de casi tres décadas, Crusoe abandona finalmente la isla habiendo reformado los conceptos de individualidad y sociabilidad, para llevar una vida próspera y exitosa en Inglaterra. Atrás han quedado las virtudes naturales de Viernes, la libertad del caníbal, y también las hordas de malvados salvajes[209].

La referencia viene a cuento porque el primer libro que Rousseau da a leer a Emilio es el *Robinson Crusoe*: nada de Aristóteles, Plinio o Buffon[210]. Y el hombre natural que Rousseau describe en el *Discurso sobre la desigualdad* es

209 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, ed. Th. Keymer, Oxford y Nueva York, Oxford U.P., 2007. Cfr. Sim y Walker, *The discourse of sovereignty, Hobbes to Fielding*…, cit., cap. 9, pp. 135-149. Véanse las interesantes interpretaciones de Boudet, *Paradise on earth*…, cit., pp. 41-42; y de Fairchild, *The noble savage. A study in romantic naturalism*, cit., pp. 52-56.

210 Jean Jacques Rousseau, *Émile* (1762), III, VIII, en *Œuvres de J. J. Rousseau*, cit., t. IX, pp. 316-317.

similar al personaje de Defoe: un solitario, un ser desnudo y sin hogar, sin lazos familiares ni relaciones estables, no tiene un lenguaje formal, es dueño de sus pasiones, insociable pero compasivo, bueno, desinteresado de lo material, libre, tan libre como las bestias.

Ahora bien, el propio Rousseau, para continuar con las asombrosas confusiones sobre el estado de naturaleza, sostuvo que todos los filósofos que se habían preocupado por el origen de la sociedad vieron la necesidad de remontarse al estado de naturaleza, pero ninguno lo había hecho satisfactoriamente[211]. Lo que él hará será recurrir al procedimiento de los filósofos que desprecia; esto es, exponer el problema del modo que racionalmente ha determinado, no siguiendo la naturaleza de las cosas.

Pero, ¿por qué no han explicado los filósofos el estado de naturaleza? La dificultad proviene, escribe, de que los viajeros que han observado a los nativos en Asia, África y América han sido marinos, mercaderes, soldados, misioneros, no filósofos; por eso decide dejar de lado los relatos de viajeros y proceder filosóficamente, recurrir –como veremos– a su mollera. Rousseau descarta esos libros por mentirosos y afirma escribir su historia del hombre leyendo «en la naturaleza, que no miente nunca»[212]. Pero en cuanto a los filósofos, Rousseau da dos razones. Según la primera, porque han confundido al hombre tal cual es con el hombre como aparece, esto es: pensaban en el buen salvaje y lo describían con los rasgos del hombre civil que tenían a la vista[213]. Lo que dice Rousseau es que al hombre de naturaleza se llega dejando a un costado la vida social, toda vida social, no sólo la europea. Es un abstracción que está más allá de los hechos, fuera de la historia, en un origen puro racional.

De acuerdo a la segunda razón –omitida por numerosos intérpretes–, esos filósofos no han advertido que el estado de naturaleza no es la condición en la

---

211 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, I, cit., p. 213. Afirmación falaz, pues Rousseau no desconoce la filosofía de Aristóteles acerca del origen de la comunidad política, al que viene de citar; pero claro, la omite porque en el Estagirita no hay lugar para el estado de naturaleza.

212 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, nota J, cit., pp. 320-328, la cita a p. 214. A pesar de lo que dice, no hay duda de la influencia de los libros de viajes en su propia ficción, si bien no al extremo de Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, cit., pp. 341 y ss., quien, cuando estudia a Rousseau, dice que sus ideas del hombre natural no vienen tanto de su imaginación como de esos libros que describen a los salvajes americanos, al punto que su pecado se debe, no a un exceso de imaginación, sino de documentación (*ibid*., p. 357).

213 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* , I, p. 213: «Ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil».

que fue establecido el primer hombre; todo filósofo cristiano –asevera Rousseau– debe negar que el hombre haya vivido en el estado de naturaleza antes del Diluvio, salvo que hayan recaído en él por un acontecimiento extraordinario, difícil de defender e imposible de probar. Leamos lo que él mismo escribió:

> «Ni siquiera ha cruzado por la mente de la mayoría de nosotros dudar de que el estado de naturaleza hubiera existido, en tanto que es evidente, al leer los libros sagrados, que el primer hombre, habiendo recibido inmediatamente de Dios las luces y los preceptos, no estaba él mismo en este estado, y que al agregar la fe en los escritos de Moisés que todo filósofo cristiano les debe, hay que negar que, incluso antes del diluvio, los hombres nunca se encontraron en el estado puro de la naturaleza, a menos que recayeran en él por algún acontecimiento extraordinario: una paradoja que era muy vergonzosa de defender y bastante imposible de probar»[214].

Por eso, continúa, descartemos los hechos porque no hacen a la cuestión: «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question». Es extraño –aunque no debería serlo– que casi todos los lectores e intérpretes del ginebrino oculten el texto trascrito o lo pasen silenciosamente, como si no lo hubiera escrito.

De esta afirmación, se deduce claramente que para Rousseau el estado de naturaleza no es una cuestión teológica, no es la condición primaria del hombre antes de la Caída o del Diluvio, no es el estado prelapsariano de los protestantes. Rousseau es un moderno del siglo XVIII y, antes de él, la teología se desdibujaba ya en antropología: el tema «hombre» lo resuelve ahora el hombre como hombre, «en tanto hombre», como ser autónomo, libre. Si Adán y la Biblia no resuelven la dificultad de los modernos, hay que dejarlos de lado, el igual que «el mito vulgar del pecado original». Afuera la teología, afuera la historia.

Esto no significa que Rousseau dude sobre el estado de naturaleza, dado que afirma su posibilidad y que se vale del recurso. En atención a la dicho por Rousseau sobre la creación del hombre, su significado es otro: si fuera posible

---

214 *Ibid.*: «Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'état de nature eût existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des Livres Sacrés, que le premier homme, ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même dans cet état, et qu'en ajoutant aux écrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire. Paradoxe fort embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à prouver».

el estado de naturaleza desde perspectiva teológica, se trataría de la existencia de hombres antes de la creación del hombre, un género de hombres anteriores a Adán[215]; o bien, de la condición humana luego del Diluvio universal (o la condición americana, al menos, como creía Corneille de Pauw)[216]. No sabemos exactamente qué pensaba Rousseau de estas hipótesis[217], que no exploró precisamente por ser seudo religiosas. Sea como fuere, lo que sí puede decirse es que no siendo cuestión de fe o religión, el estado de naturaleza es una institución paralela al Paraíso, una creación de la filosofía, un invento ingenioso a los fines que el inventor se propone, una ficción[218].

Un método racionalmente inventado

Entonces, el estado de naturaleza debe establecerse como un procedimiento de la razón, justificado racionalmente. Y nada más. El método cartesiano es aplicado aquí por Rousseau para evitar toda peliaguda disputa teórica o histórica. A continuación del texto arriba citado, escribe Rousseau:

> «Comencemos, pues, por descartar todos los hechos que no hacen a la cuestión. No es preciso tomar las investigaciones, en las que se puede entrar en este tema, por verdades históricas, sino simplemente por razonamientos hipotéticos y condicionales; más propios a esclarecer la natu-

---

215 Tesis que parece haber sostenido un autor anónimo (La Douceur) sobre América y los americanos en 1771, de acuerdo a Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, cit., p. 132. Sobre el tema, cfr. David N. Livingstone, *Adam's ancestors. Race, religion, and the politics of human origins*, Baltimore, The Johns Hopkins U.P., 2008.

216 Cfr. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, cit., pp. 74 y ss., quien rastrea la idea.

217 Si aún se insiste en pensar el estado de naturaleza en términos de la mitología bíblica, podría decirse que, tal vez, para el Rousseau filósofo, que ha aceptado la creación del hombre en el Paraíso y no ha rechazado abiertamente la narración de la Caída (no obstante negar el pecado original porque choca con la idea de la humana natural bondad, como se lee en el *Émile*, IV, cit., t. VIII, pp. 466-467), por la mención que hace del Diluvio, se podría suponer que el estado puro de naturaleza sucedería después de éste, aunque no sepamos si se pudo haber recaído tras Noé por un nuevo desastre real, posibilidad que ha dejado abierta. Por tanto, el estado de naturaleza –filosóficamente entendido– sería siempre ubicuo, geográfica y temporalmente, como lo es en Locke.

218 Cfr. Ellingson, *The myth of the noble savage*, cit., cap. 6, pp. 80 y ss.; cap. 11, pp. 193 y ss., cuando trata de Chateaubriand.

raleza de las cosas, que a mostrar su verdadero origen, similares a los que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo»[219].

Mucho podría decirse sobre la idea que de la filosofía o de la historia tiene nuestro autor, pero no es el caso. Quedémonos con el procedimiento que ha descrito: descartar los hechos, no apoyarse en la historia, dejar de lado incluso la Revelación, método que anuncia ya la ficción, *rectius*, la ideología, pues todo ideólogo somete la realidad a la razón que es como su lecho de Procusto[220].

El hombre natural es el creado por Dios; tampoco el que los filósofos pergeñan en su escritorio, que no es sino el hombre social; ni puede serlo el salvaje que han descrito los libros de viaje. ¿Quién es el hombre natural? ¿Qué es el hombre de la naturaleza como si Dios lo hubiera dejado a su propia suerte?

Dejemos afuera al hombre que Dios creó. Si entre el hombre natural y el hombre civil hay un abismo. Si no hay una naturaleza igual (en el sentido de común y esencial) entre un hombre natural y un hombre civil. Si lo único que puede predicarse en universal de ambos es que solamente conservan dos principios de derecho natural, prerracionales (*deux principes antérieurs à la raison*): el amor de sí (la autoconservación) y la piedad (la conmiseración)[221]. Si es así, no se trata de conocer una verdad histórica («*vérités historiques*»), ni de esclarecer la naturaleza de las cosas («*éclaircir la nature des choses*»), sino de cavar hasta el fondo hasta alcanzar la raíz («*creuser jusqu'à la racine*»)[222], esto es: llegar al hombre natural despojado de los vicios del hombre civil, desprendido de circunstancias y exposiciones históricas o religiosas. Sólo así se conocerá al hombre en su estado natural y también las causas por las cuales la humanidad dejó esta condición y estableció la sociedad civil.

Es lo mismo que trabajar con conjeturas, avanzar por suposiciones, como escribe Rousseau a propósito del salvaje: «*Cet homme n'existe pas, direz-vous; soit: mais il peut exister par supposition*»[223]. Estas conjeturas, añade Rousseau,

---

219 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*…, I, cit., pp. 213-214.

220 No otra cosa dice haber hecho Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, Prol. LIX, cit., vol. I, p. 132, para establecer qué es el derecho: «Pues en verdad profeso que, así como los matemáticos consideran las Figuras abstraídas de los Cuerpos, así yo, al tratar del Derecho, he quitado mi Mente de todos los Hechos particulares».

221 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*…, I, cit., p. 206.

222 *Ibid.*, I, p. 253.

223 Rousseau, «Lettre à Christophe de Beaumont» (1762), en *Œuvres de J. J. Rousseau*, cit., t. X, p. 39.

son meras suposiciones que se deducen únicamente de la naturaleza humana, de cómo hubiera sido el hombre de haber permanecido abandonado a sí mismo, antes que Dios lo sacara del estado de naturaleza[224].

Se trata de una historia sustituta sobre el origen del hombre y su condición primitiva. La caída del hombre natural –que se describe en el *Segundo Discurso*– es un sucedáneo del dogma del pecado original, una historia paralela debida a la filosofía y no a la teología, ficción que hace de la corrupción de la sociedad la causa de la corrupción del hombre individual y de la naturaleza toda. Esto es: el estado de naturaleza pertenece a la historia conjetural sostenida en hipótesis racionales sin más asidero que la misma razón que las inventó.

Acerca del primitivismo en Rousseau

Mucho se ha escrito sobre el primitivismo de Rousseau y aquí lo he de considerar sólo en cuanto interesa a nuestro tema. Por caso, Stelio Cro lo interpreta del siguiente modo:

> «Bajo la autoridad de Montesquieu, su seguidor Rousseau y los seguidores de éste, la única evidencia real de tal estado [el estado natural utópico sin propiedad privada] fueron las Reducciones Jesuíticas del Paraguay. El noble salvaje en términos políticos y sociales es el hombre en un estado de naturaleza sin propiedad privada. Si la idealización de los misioneros hubiera revelado la supremacía moral de un hombre pre-adámico sin pecado original, la idealización de la Ilustración revelará la supremacía social del noble salvaje»[225].

Es la visión corriente, aunque no siempre se lo ha visto así[226], porque Rousseau no se presta a estas simplificaciones. A nuestro entender, la ambivalencia

---

224 El texto lo hemos citado al comienzo de esta VI sección. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* , cit., I, p. 214: «La religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature, immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même».

225 Cro, *The noble savage. Allegory of freedom*, cit., p. 124.

226 Véase la opinion contraria de Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., pp. 240-242; y Arthur O. Lovejoy, «The supposed primitivism of Rousseau's *Discourse on Inequality*» (1923), en *Essays in the history of ideas* (1948), Nueva York, Capricorn Books, 1960, cap. II, pp. 14-37.

de Rousseau respecto del buen salvaje se explica –en buena medida– por lo que B. de Jouvenel llamó su «evolucionismo pesimista»[227], mentalidad que lo enfrenta constantemente a un origen humano apreciable o ponderado, un desarrollo decadente y una resolución política para detener el deterioro. Porque el problema cabal es, para él, «la sociedad» y sus exigencias, al igual que sus decepciones y sus falsedades. Lo que no quiere decir que no sea partidario de los salvajes ni que deje de considerar necesaria la vida social –lo que puede parecer contradictorio–, pues el hombre tiene el instinto de mejorar –irrefrenable tendencia–, aunque eso que los filósofos llaman progreso no lo sea. Mejora humana no es lisa y llanamente «el progreso». Expliquémonos.

Generalmente se ha presentado el primitivismo de Rousseau como su más firme (o verdadera) solución. Pero es difícil de sostener: primero, porque sus alabanzas de los salvajes van unidas a su condición brutal, como expone en el *Discurso sobre la desigualdad*; además, porque es un estado al que no se puede retornar, desde que la vida humana evoluciona hacia el estado social o civil de manera inevitable, ya que el hombre es naturalmente un ser que progresa o se perfecciona. De lo que se trata es de rescatar lo mejor del hombre primitivo (la libertad, la igualdad, el amor de sí, la piedad) en las condiciones de la vida política y social. Para eso, hay que formar al hombre al modo como él era salido de la naturaleza. Esa es la función del *Emilio*: educar al hombre natural para que sea buen ciudadano. No por nada este libro contiene las bases de lo que desarrolla paralelamente en el *Contrato Social*.

No hay por tanto en Rousseau dos salidas: una educativa y otra política, como sugiere Starobinski[228]. Hay una sola: la política, que puede ser más simple y llevadera para el hombre modelado según el *Emilio*, o más dura para los reticentes que, entonces, serán forzados a ser libres por la Voluntad General.

Si esta interpretación es válida, como creo, puede explicar los vaivenes de Rousseau y el desconcierto de varios intérpretes. La sociedad, por su evolución natural, avanza y no retrocede, de modo que el mismo hombre, estúpido en la selva, es racional y sensato en las ciudades, aunque no sea más que un espectador[229]. Comenta acertadamente Fairchild: «El salvaje tiene la bondad de la inocencia estúpida. El miembro ideal del "estado civil" ha conservado la bon-

---

227 Bertrand de Jouvenel, «Rousseau, evolucionista pesimista» (1965), en *El principado,* Madrid, Ed. de Centro, 1974, pp. 263-278.

228 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* (1971), traducción española: *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.

229 Lo dice así Rousseau en *Émile*, IV, VIII, cit., t. IX, p. 458.

dad del salvaje, pero lo ha convertido en una virtud sabia y fuerte por medio del arte, la ciencia y la filosofía.»[230] Esto da a entender que habrá un Rousseau u otros, según el momento que esté considerando[231].

Sexta Parte: Conclusión

8. La naturaleza del estado de naturaleza

Una necesaria comparación

En la antigua mitología, la Edad de Oro simboliza el origen de la humanidad, su primer estadio, en el que los hombres han sido establecidos por los dioses, y del cual progresivamente se van apartando porque así lo han decidido las divinidades en atención a la conducta misma de los seres humanos –una caída del Paraíso–. Cuando algunos describen esa primera edad como de una existencia salvaje, una vida animal, puede que hayan tomado también momentos de la decadencia –la edad de hierro– sin hacer mención a un origen dichoso. Es, en todo caso, un mito creacionista que expresa la creencia en las divinidades y destaca la deficiencia del ser humano.

El relato bíblico de la creación de Adán y Eva en el Paraíso coincidiría con el mito de la Edad de Oro en un aspecto: es la condición primitiva en la que Dios puso a los primeros padres, pero –he aquí una diferencia– no a todos los hombres, porque en el Paraíso Terrenal solamente ellos habitaron, no su descendencia. En consecuencia, nunca vivieron los hombres –fuera de Adán y Eva– una edad dorada. La expulsión del Paraíso responde también a la falta del hombre, al pecado, que desde entonces mancha la naturaleza de todo el género humano. Más allá de estas semejanzas –el creacionismo y la tara humana– no se puede avanzar en la comparación entre el mito y la Revelación, como no sea –se ha advertido en Hesíodo e incluso Virgilio– por la regeneración final, que los cristianos dirán Redención del Cristo.

Cuando estas dos historias se trasladan a América, las interpretaciones se vuelven divergentes, como hemos visto. Algunos redescubrieron una Edad de

---

230 Fairchild, *The noble savage. A study in romantic naturalism*, cit., p. 136. Aunque sería mejor decir: por la obediencia a la ley, que es la expresión de la soberanía.

231 Cfr. Robert Wokler, «Perfectible apes in decadent cultures: Rousseau's anthropology revisited», *Daedalus* (Cambridge: Mass.), vol. 107, n. 3 (1978), pp. 107-134.

Oro americana; hubo quienes en el Nuevo Mundo vieron hombres semejantes a los bárbaros de la edad de hierro; y también los hubo que imaginaron poder reponer el Paraíso, convertir América por sus manos –con la ayuda de Dios– en una Edén ganado, restablecido. El buen caníbal, el pobre indio, el noble salvaje, la bestia, o el nuevo Adán puritanamente regenerado, todo era posible de visualizar en los habitantes de América.

En cuanto al estado de naturaleza, deberíamos detenernos en cada autor para advertir sus semejanzas y diferencias con estas tres representaciones. Mas conviene decir primeramente que la ficción del estado de naturaleza puede haber tomado algunas ideas de la Edad de Oro, el Paraíso Terrenal o la exótica América, si bien ha sido siempre una apuesta racional imaginativa que, siendo independiente de estas expresiones, aprovecha de ellas algún elemento para validarla, como si la técnica se volviera por ello verosímil. Además, como se sabe, no hay un estado de naturaleza igual al otro, cada invención es original de su autor, y lo único que en común poseen es el constituir un estadio de la vida humana ajeno a la política (la autoridad y las leyes humanas) que, a resultas de causas también diferentes según el escritor, termina por ser una etapa de la que se debe salir si la vida humana quiere continuar.

En el caso de Hobbes no hay duda alguna de que no hay ningún parecido con la Edad de Oro, el Paraíso adánico y/o el paraíso ganado por los puritanos. El estado de naturaleza de Hobbes es literalmente bestial, animal, sanguinario; se asemejaría, en todo caso, a la edad de los guerreros de Hesíodo, porque es un estado de guerra, pero nada más que ese símil resulta posible. La irracionalidad del primer hombre hobbesiano lo pone en línea con las descripciones del hombre primitivo asemejado a un animal –como en el primer estado de naturaleza de Rousseau–. Una significativa diferencia con todas esas versiones es que en la narración hobbesiana no hay divinidad alguna, tampoco racionalidad humana; el estado de naturaleza, que funge de réplica desacralizada de la creación, es un estado brutal puramente humano/animal, debido a la naturaleza pasional de los hombres.

Si pasamos a Locke, la condición primitiva de los hombres, en la que Dios los ha puesto, sería algo así como una edad de bronce que acaba convirtiéndose en edad de hierro. América se encontraría en una situación semejante, pero con un dato que la agrava: no conocen la moneda y eso hace pobres a los indios, más pobres que los agricultores, comerciantes y viajeros de una mitológica edad de plata o de bronce. Los hombres del estado de naturaleza lockeano son propietarios y negociantes, conocen la moneda y comercian entre ellos, porque el hombre tiene de Dios la capacidad de trabajar[232], enriquecer y enriquecerse,

232 Locke, *Two treatises of government*, II, V, § 44: por el trabajo el hombre deviene dueño o señor de sí mismo, propietario de su propia persona y de sus acciones o tra-

salir de la natural pobreza y avanzar en arte, ciencia y economía. El *homo oeconomicus* no puede tener una vida sencillamente natural. Es evidente que su relación no tiene absolutamente nada que ver con el *Génesis* y que se interpone como una historia paralela: es la condición de la humanidad, no de la primera pareja de seres humanos; no hay referencia alguna al pecado y tampoco al castigo por la falta original. Salir del estado de naturaleza no es una caída, es para Locke un progreso.

Rousseau parece denegar toda comparación, si bien no pocos aseguran que su idea del buen salvaje la tomó del espejo de los indoamericanos. No lo creemos del todo. Se ha visto que, según él, Dios creó al hombre en el Paraíso y éste no es el estado de naturaleza. Pero la fe –que obliga a creer en el relato mosaico– no tiene que ver con las suposiciones y conjeturas de los filósofos. Claramente la condición natural de los primitivos hombres rusonianos es una ficción asumida y presentada como tal, una especulación fuera de la historia, que carece de ejemplos históricos porque desconoce todo hecho.

Los diferentes estadios que describe en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (el estado de naturaleza pura del libro I, seguido del estado de caída o estado de naturaleza social, y luego el estado político ilegítimo del libro II) pueden asemejarse a la sucesión de la mitología clásica de una primera Edad de Oro y una posterior edad de plata o bronce que declina inevitablemente hasta una edad de hierro, no obstante el descenso se opere por los hombres no por decreto de las divinidades. Recordemos que los americanos para él no están en una dorada condición, no es la suya la primitiva y animal existencia que ha conjeturado; los indoamericanos estarían, antes bien, en el segundo estadio. Y en todo esto, Dios no cuenta para nada; su historia, como la de los dos anteriores, es una contra historia, paralela a la narración mosaica.

Más allá de las enormes divergencias de los contractualistas acerca del estado de naturaleza, todos coinciden en el mismo punto: la superación de la bestialidad hobbesiana, el abandono de la inseguridad y el crimen lockeanos, la eliminación de las cadenas ilegítimas que sujetan al hombre caído rusoniano y lo hacen desigual, sólo son viables por el acuerdo de los hombres que constituyen contractualmente un soberano, una sociedad civil o un Estado, que los sacará de las garras de la naturaleza y los conducirá a una condición mejor, liberándolos de la guerra, la miseria y la desigualdad. La tarea de los dioses mitológicos o del Dios cristiano es ahora trabajo del Estado. Que es lo mismo que decir del hombre y su libertad.

---

bajos («master of himself, and proprietor of his own person, and the actions or labour of it»).

Naturaleza del estado de naturaleza

El racionalismo moderno destruyó muchos mitos y los relegó a la antigüedad, como resabio de la imaginación irracional. Empero, el mito de la Edad de Oro no pudo ser del todo abatido, aunque sus versiones actualizadas sean ya una utopía secular. El cientificismo moderno, al desacreditar la Revelación bíblica, derrumbó la creencia en el Paraíso terrenal y lo reemplazó por una ideología progresista que haría de los Estados el nuevo Edén histórico. ¡Supersticiones enterradas definitivamente! Pero ni el racionalismo ni su vástago, el cientificismo, pudieron arrumbar completamente el estado de naturaleza, porque él está en las entrañas de la Modernidad.

La Modernidad deterioró, si no perdió, la metafísica que acredita la natural politicidad del hombre[233]; y convirtió la promesa de la bienaventuranza eterna del cristianismo en un venidero milenio terrenal. Solamente desde estas bases negativas es posible la arbitraria idea del estado de naturaleza, que puede leerse como una contestación a la naturaleza creada de los hombres, al pecado original[234] y la trascendencia. La inmanencia, la cerrada temporalidad de la existencia como único horizonte –incluso en aquellos que se profesan cristianos, como se decían Hobbes, Locke o Rousseau–, lleva a idear, fuerza a imaginar, un origen del hombre y una condición primitiva de la humanidad acorde a esa concepción, que no se encuentra en la religión, la teología o las Escrituras; que no es materia de fe sino hipótesis teórica, ficción narrativa, ajena a la historia, alienada de los hechos.

---

233 Hobbes, al comienzo de *De Cive* (1642), I, 2, en *The English works of Thomas Hobbes*, cit., vol. II, p. 2-6, disputa la enseñanza aristotélica según la cual el hombre ha nacido para entrar o vivir en sociedad (*born fit for society*), pues ésta es más bien un accidente. Por eso el poder de los gobernantes no es natural sino que se debe al libre acuerdo (*voluntary agreement*) de los gobernados, como afirma Locke, *Two treatises of government*, cit., II, XV, § 173. Una buena síntesis de la natural insociabilidad de los hombres en la filosofía moderna se encuentra en J. B. Schneewind, «Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability», en Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt (eds.), *Kant's* Idea for a universal history with a cosmopolitan aim. *A critical guide*, Cambridge y Nueva York, Cambridge U.P., 2009, pp. 95–103.

234 Locke comenzó por negarlo aduciendo que cada hombre será recompensado o castigado por sus pecados personales. Este tímido paso fue seguido por otros más decididos en el rechazo de la Caída como una mentira, una superstición de ignorantes, opuesta a la razón y a la religión natural. Cfr. Duncan, *Milton's earthly paradise. A historical study of Eden*, cit., pp. 277-279.

El estado de naturaleza, aceptados estos presupuestos, es necesario más allá de su real existencia, porque es un ejercicio de la razón, tal como Hobbes lo presenta en sus escritos: una maquinación racional para comprender qué es el hombre y cómo se originan los Estados[235]. El estado de naturaleza puede ser una metáfora de los países bajo guerra civil[236]. Puede ser también una especulación tomada del buen salvaje amerindio[237], incluso una recuperación de la Edad de Oro o una pintura secularizada del Paraíso. Mas, en tanto forzada metáfora, novísima mitología o paródica especulación, es una caricatura grotesca, como los hombres hongo de Hobbes[238]. Y ello porque toda inmediata referencia histórica –bíblica o secular– queda atrapada en un farsa que se burla de los hechos, de la historia.

La construcción racional de ese estado primitivo borra el pasado, la historia real ya no cuenta frente a la nueva ficción (a)histórica; la verdad de los hechos carece de relevancia pues lo que interesa es el uso *a priori* de un pasado (indefinido) en servicio del origen pacticio (voluntario) del Estado[239].

---

235 Dice Hobbes en el «Prefacio» (p. xiv) al *De Cive*: «[…] para hacer una búsqueda más curiosa acerca de los derechos de los estados, y los deberes de los súbditos, es necesario (no digo tomarlos por separado, sino sin embargo que) sean considerados como si estuvieran disueltos, es decir, que entendamos correctamente cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en cuales materias es apta para conformar un gobierno civil, en cuales no, y cómo los hombres deben ponerse de acuerdo entre ellos, si pretenden crecer hasta convertirse en un Estado bien fundamentado».

236 Que es la pintura, reiterada ya, de Hobbes en *Leviathan*, I, XIII.

237 Además de las obras citadas, véase Sankar Muthu, *Enlightenment against empire*, Princeton, Princeton U.P., 2003, cap. 2 y 3, que estudia la idealización del salvaje americano desde los ensayos Montaigne hasta Herder, con especial referencia a Diderot. Por su parte, Jahn, *The cultural construction of international relations. The invention of the state of nature*, cit., parte I, pp. 33 y ss., es más atrevido y desopilante al sostener que la moderna idea del estado de naturaleza nació de la conquista española de América basada en fantasías, ambición y desinformación; de aquí los contractualistas tomarán la concepción de que los hombres son libres e iguales por naturaleza (parte II, pp. 95 y ss.) En línea con la obra de Jahn, la de Martens, *The Americas in early Modern political theory. States of nature and aboriginality*, cit., es más seria, menos prejuiciosa, y mejor documentada.

238 Hobbes, *De Cive*, VIII, 1, cit., pp. 108-109: «Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si, incluso ahora, surgieran de la tierra, y repentinamente (como los hongos) llegaran a la plena madurez sin ningún tipo de compromiso entre sí».

239 Es el procedimiento de Locke, *Two treatises of government*, II, VIII, § 101: a pesar de que la historia lo contradiga y no haya documentos que lo avalen, hay que estable-

Al estado de naturaleza, por tanto, se llega prescindiendo de los dogmas de la religión y por las solas luces de la razón. No es de derecho divino[240], es pura convención humana, secularizada, desacralizada. No es cierto, como entiende Chinard, que en todas las analogías del estado de naturaleza que hemos estudiado haya siempre «un elemento antiguo, bíblico y cristiano» que no puede despreciarse[241]. Esto sería hacer de toda esa variada literatura un mismo género, poner a los *philosophes* a la misma altura de Moisés y de los poetas antiguos, a los utopistas e ideólogos a igual nivel que los teólogos y los cronistas.

El estado de naturaleza es una materia fuera de la historia, fuera también de la religión; es ajeno a la teología, ajeno también a las ciencias y los hechos observables; está más próximo a las artes inventivas de la razón que a la mitología. Pero, por lo mismo que es una invención racional que se contrapone a la divina Revelación en la exposición del origen del hombre y de su primera vida, es una herejía[242].

Post scriptum *en respuesta a un colega*

En un encuentro de profesores e investigadores universitarios, se me preguntó cuál era el tema que estaba estudiando y respondí que era el estado de naturaleza. Uno de los colegas me respondió que él también se había dedicado a la historia de las ideas, saber que había cultivado lo mismo que un coleccionista de estampillas, con lo que quiso decirme que no tenía más utilidad que el gusto personal por un pasatiempo. Le repliqué que yo veía, sin embargo, bastante actualidad en el tema, porque permanecía como velado en varias tenden-

---

cer que antes de vivir en el Estado los hombre lo hicieron en el estado de naturaleza. Sobre el lockeano estado de naturaleza, cfr. Juan Fernando Segovia, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 137-146.

240 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* , cit., II, p. 302: «J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la nature de l'homme par les seules lumières de la raison, et indépendamment des dogmes sacrés qui donnent à l'autorité souveraine la sanction du droit divin».

241 Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique ,* cit., p. 431.

242 En este sentido, véase la conclusión de mi estudio «El contractualismo virtual de Immanuel Kant. Convencionalismo, autonomía y razón de Estado», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), año XXVII (2021), en especial pp. 67-68.

cias del pensamiento político hodierno. Me contestó que después de Kant del estado de naturaleza ya no se hablaba en serio, que era una reliquia tan vieja como la de los primeros santos. Y me desafió a demostrarle esa «actualidad» que cacareaba.

Lo que sigue es, más o menos, mi respuesta si bien pulida en forma escrita.

La idea de lo natural y de lo primitivo –en su ambigüedad de lo positivo y lo negativo, de lo ideal y lo salvaje– persiste aún en nuestros días, aunque ya no se hable del estado de naturaleza con estas palabras. No se fuerza la imaginación al descubrir sus consecuencias políticas en las ideologías y otras tendencias contemporáneas que espejan ese «entusiasmo por lo natural». Esta mentalidad se halla presente, por caso, en el anarquismo y las formas ácratas de la vida humana, ejemplificado en el rebelde y el revolucionario, pues por naturaleza no hay dominio; en el romanticismo y su culto de lo natural, hoy presente en el naturalismo, en el endiosamiento de la virgen y divina naturaleza (Henry D. Thoreau), la vuelta a la vida natural (el *hippie*, modelo de la rebeldía antisocial en nombre de una naturaleza pacifista y amorosa), inclusive la naturalista religión pagana (el culto a la Pachamama); en la naturalidad de la democracia entendida como la igualdad humana, el autogobierno, o, como dice Danilo Castellano, el fundamento de todo gobierno; en el indigenismo y las culturas ancestrales; en el liberalismo y el equilibrio natural de mercado, lo mismo que en los libertarios y el pregón de la libertad natural y de la propiedad privada, del Estado mínimo; está en quienes creen en la naturalidad del comunismo y la condenación de la propiedad privada; en quienes elogian la independencia natural individual o colectiva, el *self-made man* y el *self-government*; en los egotistas; en el marxismo y la utopía de una sociedad comunista futura que será de reconciliación del hombre y la naturaleza: la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza; o, por el contrario, en los decadentistas para quienes toda alejamiento del punto de partida es declinación; en la sabiduría del hombre común, contra las ciencias, las artes y las luces; en el no menos romántico clamor por el espíritu del pueblo como fuerza originaria y original; en los libertinos de ayer y de hoy; en los vitalistas; en los abanderados de lo nuevo y joven, de lo inocente y arrogante, de lo infantil e ingenuo, contra lo viejo y maduro, lo corrompido –pues el tiempo, la historia, todo lo corrompe–; o en la paralela contraposición de lo espontáneo a lo tradicional y los prejuicios; en los ecologistas y, con ellos, en el denominado ecosocialismo –hasta el ecoterrorismo–, la defensa de la naturaleza contra el capitalismo; etc.

Por no decir nada en concreto de América, particularmente la del Norte, que ha sido alabada como el nuevo imperio universal, el del águila calva; la tierra prometida; el destino manifiesto y el excepcionalismo americano; la nueva Jerusalén; el pueblo elegido, *God's blessed America*; el asilo de la libertad;

el Porvenir, el Sueño, el Milagro; la enérgica, la joven, la gloriosa América; la cuna de la democracia, de la democracia atlética (Walter Whitman); etc.

Además, de otro lado, conforme al carácter negativo del estado de naturaleza y/o de la primitiva condición humana, que ha de superarse, se pueden esgrimir todas las concepciones pesimistas de la vida natural, que contraponen la primacía de lo artificial, de lo voluntario, del consenso. Hemos visto a los contractualistas que aun hoy pululan con el rótulo de filósofos. Pero junto a ellos están los tecnócratas, los constitucionalistas, los ingenieros de lo social y lo político –todos aquellos de mentalidad racionalista mecanicista–; también quienes cifran la cultura en las artes y las técnicas, en las ciencias y la tecnología, en la eficacia; los defensores de la soberanía y la razón de Estado, del poderío; los estatistas de todo color; los apologetas de las religiones civiles o inventadas; los acuerdistas de variado pelaje –desde los que preconizan nuevos contratos sociales a los que todo lo creen convencional–; los ecumenistas, cosmopolitistas e irenistas, de los que son ejemplo los pacifistas y los tolerantes de todo y por todo; la alabanza –a izquierda y a derecha– de las máquinas, del maquinismo, del industrialismo; los transhumanistas y los poshumanistas de hoy día; los asociacionistas como lo pluralistas; etc.

Hasta aquí mi contestación.