

EL PECADO ORIGINAL EN LOS GRANDES TEXTOS CONTRACTUALISTAS DE HOBBS, LOCKE Y ROUSSEAU

ORIGINAL SIN IN THE GREAT CONTRACTUALIST TEXTS OF HOBBS, LOCKE AND ROUSSEAU

Edgardo Andrés Madaria

Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina

edgardomadaria@uca.edu.ar

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-4382-1867>

Recibido: mayo de 2025

Aceptado: septiembre de 2025

Palabras clave: Filosofía política, Teología, Contractualismo, Pecado original, Modernidad.

Keywords: Political Philosophy, Theology Contractualism, Original Sin, Modernity.

Resumen: Este trabajo pretende sostener que, si bien la doctrina del pecado original está parcialmente ausente en los textos políticos de los grandes autores denominados contractualistas (Hobbes, Locke y Rousseau), existe no obstante una posición al respecto en cada uno de ellos -ya sea su presunción, su omisión o su rechazo- y que estas posiciones condicionaron sus respectivas teorías políticas. Si bien las obras que aquí se analizan pertenecen a un tiempo de declive de la fe como fuente de conocimiento, el ambiente cultural no había abandonado completamente al cristianismo, lo cual queda en evidencia con la referencia que dichos autores hacen a la religión.

Abstract: This paper argues that, although the doctrine of original sin is partially absent from the political texts of the great authors known as contractarians (Hobbes, Locke, and Rousseau), each of them nevertheless holds a position on the subject—whether presuming it, omitting it, or rejecting it—and that these positions influenced their respective political theories. Although the works analyzed here belong to a time of decline of faith as a source of knowledge, the cultural environment had not completely abandoned Christianity, as evidenced by the reference these authors make to religion.

1. Introducción

El objetivo de este trabajo consiste no solo en analizar y comprender la influencia que tuvo la doctrina del pecado original en la teoría política de los principales autores denominados “contractualistas” de la filosofía política moderna (Hobbes, Locke y Rousseau), ya sea por su omisión, por su presunción o por su rechazo, sino también advertir cómo dicha doctrina y sus consecuencias aparecen implícita o explícitamente en las obras en las que se expone -por decir así- la teoría del pacto o contrato social.

Se intentará observar, especialmente, el condicionamiento que esta doctrina del pecado original pudo haber tenido en la concepción antropológica de cada uno de estos autores y, por lo tanto, en la construcción de la teoría política consecuente.

Las teorías que aquí se estudiarán fueron elaboradas durante los siglos XVII y XVIII, que si bien forman parte de un proceso de declinación del poder espiritual y secular de la Iglesia (como consecuencia de la reforma protestante y del proceso de reemplazo de la razón por la fe como guía del conocimiento científico), el factor religioso seguía estando presente en los espíritus de la época, ya sea por influencia de la misma Iglesia de Roma, o de la Anglicana o de la Protestante. Y es ésta la “atmósfera” espiritual en la cual se desempeñaron los autores aquí estudiados.

Es así que se observa, en especial en Hobbes y en Locke, el recurso a argumentaciones de carácter religioso -incluyendo citas de las Sagradas Escrituras- para fundamentar sus teorías acerca del hombre y del Estado. Por otra parte, “la desgracia de delirar en materias religiosas” que

Mariano Moreno adjudica a Rousseau en su prólogo a *El contrato social* (Rousseau 2017: 262) -con la censura correspondiente- es otra prueba del peso de la religión en los espíritus modernos del mundo occidental¹.

En este sentido, cabe destacar que la doctrina del pecado original tiene una relevancia fundamental en el dogma cristiano. Si bien la teología dogmática no utiliza hipótesis en sus razonamientos (sólo acepta las “verdades reveladas” y a partir de ellas discurre su razonamiento), no es descabellado aventurar que sin pecado original no habría necesidad de redención. Y sin necesidad de redención no hay Encarnación, ni Muerte ni Resurrección de Jesucristo. Es decir, sin pecado original no habría Cristianismo.

La doctrina del pecado original fue desarrollada por la Iglesia Católica especialmente en las disputas de san Agustín contra el pelagianismo y luego, en el siglo XVI, en oposición a la Reforma protestante. Oficialmente, se destacan el II Concilio de Orange del año 529 y el Concilio de Trento del año 1546. También el anglicanismo y el protestantismo sostienen la doctrina del pecado original, aunque con consecuencias teóricas y prácticas diversas a la sostenida por la Iglesia católica.

El presente trabajo pretende responder los siguientes interrogantes: ¿Hasta qué punto la doctrina del pecado original estuvo presente e influyó en las concepciones antropológicas de los grandes textos de los aquí citados autores contractualistas? ¿Fue omitida, fue dada por supuesta, fue

1. Nos referimos a la traducción y primera publicación de *El contrato social* en Buenos Aires por parte de Mariano Moreno, secretario de la Primera Junta de gobierno de dicha ciudad, tras la Revolución de Mayo de 1810.

rechazada o fue aceptada en cada uno de ellos? ¿Las respectivas teorías políticas construidas sobre bases antropológicas estuvieron condicionadas por alguna de estas “actitudes” hacia la doctrina del pecado original? ¿Está la idea del pecado original y sus consecuencias antropológicas de algún modo presentes en esas obras?

La hipótesis del presente trabajo sostiene que, si bien la doctrina del pecado original está parcialmente ausente en los textos políticos de los autores contractualistas, existe implícitamente una posición al respecto en cada uno de ellos -ya sea su presunción, su omisión o su rechazo- y que estas posiciones condicionaron sus respectivas teorías políticas. El desarrollo del tema intentará confirmar (o no) esta hipótesis, dando pruebas de la misma y detallando algunas características particulares que la respaldarían, utilizando el método hermenéutico comparado a fin de evitar posibles anacronismos e interpretaciones que excederían lo que los autores expresan en sus respectivas obras.

1. Antropología y teoría política en los autores contractualistas

Partimos de la base de que la política es una actividad humana que está animada, influenciada o estimulada por determinadas ideas políticas, sean ellas teorías, doctrinas, ideologías, utopías o mitos. Estas ideas políticas tienen, a su vez, una base filosófica, o como decía Marcel Prélot, existe una determinada *weltanschauung* (cosmovisión) en la que se inspiran (Prélot 1987: 63).

Estas ideas -más o menos filosóficas, más o menos políticas- tienen siempre un

sustrato antropológico, una visión acerca de qué es el hombre, cuál es su naturaleza o condición. Coincidimos, pues, con esta afirmación de José María Medrano:

En la base de toda práctica política y de toda teoría política hay una concepción del hombre y de la vida. Quiere decir que cierto saber en cuanto al hombre y algunas ideas sobre lo que el hombre es aparecen necesariamente en la base del saber político y de la práctica de la política. (Medrano 2012: 43)

Lo dicho hasta aquí se comprueba también en los mismos autores aquí tratados: si bien Hobbes es el único que desarrolla una antropología detallada en la primera parte del *Leviatán*, también Locke y Rousseau desarrollan -como veremos- una concepción del hombre en sus descripciones del estado de naturaleza.

También los analistas y comentaristas de los grandes textos políticos suelen iniciar sus análisis partiendo por las ideas filosóficas y antropológicas que sostienen a las doctrinas políticas. Tal el caso de George Sabine -un clásico entre los manuales de historia de las ideas políticas-, quien destina varios capítulos a las concepciones filosóficas y antropológicas de los autores aquí estudiados (Sabine 1984: 341-346, 386-392, 424-433).

Por su parte, Carl Schmitt en el capítulo 7 de *El concepto de lo político* sostiene que

se podrían analizar todas las teorías del estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre “malo por naturaleza” o “bueno por naturaleza”. (Schmitt 1984: 54).

Y señala también la

conexión directa existente entre la antropología política y lo que los filósofos del estado del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorf)

llamaban el “estado natural”. (Schmitt 1984: 55).

Ya en referencia a los autores denominados “contractualistas”, podemos afirmar que en sus teorías políticas existen tres momentos diferenciados: un estado de naturaleza o punto de partida; un pacto o contrato que implica la salida de ese estado; y un estado civil o punto de llegada o consecuencia de aquel pacto. Varios autores coinciden en identificar tales momentos (Bobbio-Bovero 1994: 69; Medrano 2012: 61; entre otros).

A su vez, puede también observarse cierta correspondencia entre las condiciones existentes en el estado de naturaleza –en especial, la específica naturaleza o condición humana en dicho estado- de modo inverso a las condiciones que se proponen para el pacto y para el estado civil. Es decir, cuanto más “pecaminoso” sea el estado de naturaleza, más diferente de él será el estado civil, y viceversa, incluso con mayor o menor presencia estatal o del poder político en el estado civil. Analizando los casos de Hobbes y de Locke, dice Medrano que

en el primer caso la vida política resultante del pacto tenderá a ser lo más diferente posible del estado de naturaleza, en tanto que en el segundo caso tenderá a ser algo semejante –aunque mejorado- del estado de naturaleza. (Medrano 2012: 43).

Coincide también con ello Carl Schmitt cuando afirma que “el radicalismo hostil al estado crece en igual medida que la confianza en la bondad radical de la naturaleza humana” (Schmitt 1984: 57). Y precisando la mayor o menor necesidad de algún tipo de autoridad sobre los hombres, dice lo siguiente:

El dogma teológico fundamental de la pecaminosidad del mundo y de los hombres conduce [...] a una división de los hombres, a una “separación”, y hace imposible el optimismo indiferenciado propio de un concepto universal del hombre. En un mundo bueno entre hombres buenos domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y los hombres de estado. (Schmitt 1984: 61)

En conclusión, podemos afirmar que, en los autores que vamos a estudiar, su concepción antropológica (descrita en el estado de naturaleza) determina las características del pacto y del estado civil resultante del mismo, es decir, determina toda su teoría política. Dicha concepción antropológica puede –o no- estar influenciada por la *weltanschauung* vigente en la época en que estos autores escribieron, y de hecho se observa que, especialmente en los casos de Hobbes y Locke, son recurrentes las argumentaciones y las citas referidas a las Sagradas Escrituras, lo cual hace entrever que, aún en decadencia, se mantenía con cierta vigencia la concepción cristiana del mundo y de la vida, ya sea perteneciente al ámbito católico o protestante.

Esta concepción cristiana del mundo y de la vida parte de una antropología caracterizada por la idea de un “pecado original” que condiciona la situación del hombre en el mundo. Sin embargo, como veremos, dicha idea está parcialmente ausente en los textos políticos de estos autores, aunque quizás presente de modo implícito, atenuado o exagerado. Pero para analizar esta cuestión debemos antes precisar en qué consiste la doctrina del pecado original y cuáles son sus consecuencias.

3. La doctrina del pecado original y sus consecuencias

Una primera aproximación a la doctrina del pecado original nos hace ver el carácter polémico de la misma. Podemos advertir que ella forma parte del catecismo oficial de la Iglesia Católica desde los inicios de la Edad Media, que no ha sido refutada por el protestantismo en los comienzos de la Edad Moderna (no en su existencia, aunque sí en sus consecuencias) pero que, no obstante, es una cuestión que ha sido puesta en duda y dio lugar a polémicas, dentro y fuera de la Iglesia, dentro y fuera del cristianismo en general.

A modo de ejemplo, en 1908, el lúcido escritor Gilbert Keith Chesterton, siendo aún anglicano (se convirtió al catolicismo en 1923), señalaba en su obra *Ortodoxia* que el pecado original es “la única parte de la teología cristiana que puede ser realmente probada” (Chesterton 2010: 20-21), ofreciendo como “prueba” ciertos comportamientos inmorales del hombre en su vida cotidiana. Casi un siglo después, el filósofo católico Jean Guitton, que fue miembro de la Academia Francesa de Letras y, además –y nada menos-, fue el único laico autorizado a sesionar en el Concilio Vaticano II, se atrevió a elevar (o degradar) la doctrina del pecado original a la categoría de “mito”, calificándola de ser “el lado más extravagante, más imposible, más increíble, más falso de la doctrina católica” (Guitton 2000: 77).

Como se ha dicho en la introducción

la doctrina de la Iglesia sobre la transmisión del pecado original fue precisada sobre todo en el siglo V, en particular bajo el impulso de la reflexión de san Agustín

contra el pelagianismo, y en el siglo XVI, en oposición a la Reforma protestante [...]. La Iglesia se pronunció especialmente sobre el sentido del dato revelado respecto al pecado original en el II Concilio de Orange en el año 529 [...] y en el Concilio de Trento, en el año 1546. (Catecismo de la Iglesia Católica, parágrafo 406).

En el caso de San Agustín, que recogió la entonces tradición de los denominados “padres de la Iglesia” (Ott 1986: 185), de sus diversas alusiones acerca del pecado original tomamos aquí las que han sido formuladas en la más eminente de sus obras: *La Ciudad de Dios*. Dice allí el obispo de Hipona:

Por lo cual hemos de confesar que, aunque Dios creó a los primeros hombres de suerte que si no pecaran no incurrieran en ningún género de muerte, sin embargo, a éstos que primeramente pecaron, los condenó a muerte de modo que todo lo que naciese de su descendencia, estuviese también sujeto al mismo castigo, puesto que no había de nacer de ellos otra cosa de lo que ellos habían sido. Pues la pena, según la gravedad de aquella culpa, empeoró la naturaleza de tal conformidad que lo que precedió penalmente en los primeros hombres que pecaron, eso mismo siguiese como naturalmente en los demás que fuesen naciendo. (San Agustín 2007: 776)

En consecuencia, viene el hombre a este mundo con su naturaleza “viciada y corrompida” (San Agustín 2007: 794), siendo el pecado original una “calamidad” que “trae al linaje humano con la trabazón de las miserias hasta el abismo de la muerte segunda que no tiene fin, a excepción de los que se escapan y libentan por beneficio de la divina gracia” (San Agustín 2007: 795).

Por su parte, quien es considerado el más grande de los teólogos católicos, sostiene en el artículo I de la cuestión 81 de su *Suma Teológica* lo siguiente:

Según la fe católica, se debe asegurar que el primer pecado del primer hombre se transmite originalmente a su posteridad [...] El pecado original no es pecado de esta persona sino en cuanto esta misma recibe la naturaleza del primer padre, por lo que se llama también pecado por naturaleza, según aquello (Efes. 2, 3): éramos por naturaleza hijos de ira. (Santo Tomás de Aquino 1973: 117-119)

En suma, y de acuerdo con los conocimientos teológicos aceptados por la Iglesia Católica, basados en las Sagradas Escrituras, en la Tradición y en su propio Magisterio (las tres fuentes de la teología católica) toda la doctrina del pecado original, en sus presupuestos, en su formulación y en sus consecuencias, pueden resumirse en las siguientes proposiciones (Ott 1986: 172-191)²:

a. Dios ha señalado al hombre un fin último sobrenatural, que consiste en la participación del conocimiento que Dios tiene de sí mismo, fin cuya consecución redundará en gloria sobrenatural para Dios y en dicha sobrenatural para el hombre (dogma de fe).

2. Se sigue en estas consideraciones al reconocido *Manual de Teología Dogmática* de Ludwig Ott, que cuenta con el “Nihil Obstat” o “Imprimatur” de la Iglesia Católica. Al final de cada proposición (adaptadas para este escrito) se aclara entre paréntesis -cuando corresponde- si se trata de un “dogma de fe”, si es “sentencia próxima a la fe” o “sentencia cierta” o “sentido común”, según los grados de conocimiento teológico de cada una.

b. Nuestros primeros padres estaban dotados de gracia santificante³ antes del pecado original (dogma de fe).

c. Los dones sobrenaturales del primer hombre eran los siguientes: 1) El don de rectitud o integridad en sentido estricto, es decir, la inmunidad de la concupiscencia (sentencia próxima a la fe); 2) El don de la inmortalidad, es decir, la inmortalidad corporal (sentencia próxima a la fe); 3) El don de impasibilidad, es decir, la inmunidad de sufrimientos (sentido común); 4) El don de la ciencia, es decir, el conocimiento infundido por Dios de muchas verdades naturales y sobrenaturales (sentido común).

d. Adán no solo recibió para sí la gracia santificante, sino también para transmitirla a sus descendientes (sentencia cierta).

e. Nuestros primeros padres pecaron gravemente en el Paraíso transgrediendo el precepto divino que Dios les había impuesto y para probarles (de fe).

f. Los protoparentes perdieron por el pecado la gracia santificante y atrajeron sobre sí la cólera y el enojo de Dios, quedaron sujetos a la muerte y al señorío del diablo (de fe).

g. El pecado de Adán se propaga a todos sus descendientes por generación, no

3. Dice el Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica (parágrafo 423): “La gracia es un don gratuito de Dios, por el que nos hace partícipes de su vida trinitaria y capaces de obrar por amor a Él. Se le llama gracia *habitual*, *santificante* o *deificante*, porque nos santifica y nos diviniza. Es sobrenatural, porque depende enteramente de la iniciativa gratuita de Dios y supera la capacidad de la inteligencia y de las fuerzas del hombre. Escapa, por tanto, a nuestra experiencia”.

por imitación (de fe). Tal pecado se borra por los méritos de la redención de Jesucristo, los cuales se aplican ordinariamente tanto a los adultos como a los niños por medio del sacramento del bautismo.

- h. El pecado original consiste en el estado de privación de la gracia, que, por tener su causa en el voluntario pecado de Adán, cabeza del género humano, es culpable (sentido común). Según doctrina de Santo Tomás, el pecado original consiste formalmente en la falta de la justicia original, y materialmente en la concupiscencia desordenada.
- i. El pecado original se propaga por generación natural (de fe).
- j. Como consecuencia del pecado original, el hombre sufre la pérdida de los dones sobrenaturales y la vulneración de su naturaleza, a saber:
- k. Pérdida de los dones sobrenaturales: En el estado de pecado original, el hombre se halla privado de la gracia santificante y de todas sus secuelas, así como también de los dones preternaturales de integridad (de fe).
- l. Vulneración de la naturaleza: No es una total corrupción de la naturaleza humana. El hombre sigue teniendo la facultad de conocer las verdades religiosas naturales y realizar acciones moralmente buenas en el orden natural.
- m. En esta naturaleza vulnerada o caída, además de la sensibilidad al sufrimiento y de la sujeción a la muerte, que son las dos heridas que afectan al cuerpo, los teólogos, siguiendo a Santo Tomás, enumeran cuatro heridas del alma, opuestas respectivamente a las cuatro virtudes cardinales: 1) La ignorancia o dificultad para conocer la verdad, que

se opone a la prudencia; 2) La malicia o debilitación de la voluntad, que se opone a la justicia; 3) La fragilidad o cobardía ante las dificultades para tender hacia el bien, que se opone a la fortaleza; 4) La concupiscencia o apetito desordenado de satisfacer a los sentidos contra las normas de la razón, que se opone a la templanza.

Se advierte, no obstante, la distancia que existe entre el conocimiento del dogma mediante la fe y lo que la razón puede alcanzar por sí sola. Dice Ludwig Ott (1986: 185):

La razón natural no es capaz de presentar un argumento contundente en favor de la existencia del pecado original, sino que únicamente puede inferirla con probabilidad por ciertos indicios [...] Tales indicios son las espantosas aberraciones morales de la humanidad y la apostasía de la fe en el verdadero Dios (politeísmo, ateísmo).

He aquí la “prueba” de la que hablaba Chesterton, es decir, la observación de la corrupción moral del hombre como consecuencia de ese pecado original. Esta idea fue mantenida por la Iglesia durante el Concilio Vaticano II y por la doctrina pontificia posterior.

Con respecto al Concilio, la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, que trata “sobre la Iglesia en el mundo actual”, sostiene lo siguiente:

Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador. Lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia.

El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación. Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (cf. Jo 12,31), que le retenía en la esclavitud del pecado. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud. A la luz de esta Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación.

(Constitución *Gaudium et spes*, parágrafo N° 13)

Por su parte, el papa Juan Pablo II, en una de sus últimas obras, se refería al pecado original, tras reflexionar sobre la parábola del trigo y la cizaña, en estos términos:

El mal es siempre la ausencia de un bien que un determinado ser debería tener, es una carencia. Pero nunca es ausencia absoluta del bien. Cómo nazca y se desarrolle el mal en el terreno sano del bien, es un misterio. También es una incógnita esa parte de bien que el mal no ha conseguido destruir y que se difunde a pesar del mal, creciendo incluso en el mismo suelo [...] La historia de la humanidad es una “trama” de la coexistencia entre el bien y el mal.

Esto significa que si el mal existe al lado del bien, el bien, no obstante, persiste al lado del mal y, por decirlo así, crece en el mismo terreno, que es la naturaleza humana. En efecto, ésta no quedó destruida, no se volvió totalmente mala a pesar del pecado original. Ha conservado una capacidad para el bien, como lo demuestran las vicisitudes que se han producido en los diversos períodos de la historia.(Juan Pablo II 2005: 14-15).

Finalmente, debe precisarse que a lo largo de la historia del Cristianismo han existido “doctrinas heréticas opuestas” a la existencia del pecado original (Ott 1986: 182-183), incluyendo a los reformadores protestantes y al racionalismo de la Ilustración. Hubo negaciones “indirectas” del pecado original por parte de gnósticos, maniqueos, origenistas y priscilianistas. Entre las negaciones directas se destaca el pelagianismo, que consideraba que “el pecado de Adán no se transmitía por herencia a sus descendientes, sino porque éstos imitaban el mal ejemplo de aquél” (Ott 1986: 182) y que la naturaleza corrompida del hombre no era un castigo por ese pecado sino efecto de la misma naturaleza pura. Según Ott, “el pelagianismo sobrevivió en el racionalismo desde la edad moderna hasta los tiempos actuales (socinianismo, racionalismo de la época de la Ilustración, teología protestante liberal, incredulidad moderna)” (Ott 1986: 183). Por su parte, los reformadores “conservaron la creencia en el pecado original, pero desfiguraron su esencia y sus efectos, haciéndole consistir en la concupiscencia y considerándole como una corrupción completa de la naturaleza humana” (Ott 1986: 183).

Es muy probable que el racionalismo de la Ilustración haya influenciado a Rousseau, los reformadores a Hobbes y la

denominada teología liberal a Locke. Pero ello se verá en los próximos capítulos.

4. El protestantismo y su influencia política

Se considera en general que el paso de la Edad Media a la Moderna implicó, gradualmente, un paso del teocentrismo medieval al antropocentrismo moderno, debilitando, entre otras cosas, el poder religioso y secular de la Iglesia Católica. También se suele adjudicar a la denominada “reforma protestante” un papel decisivo en dichas transformaciones.

En el caso particular de Martín Lutero, entre 1513 y 1517 fue madurando su idea según la cual la voluntad humana es insuficiente en la lucha contra el pecado y que su justificación depende, no de su propio esfuerzo, sino de la misericordia de Dios. Paralelamente, niega la gracia de los sacramentos (solo aceptará el bautismo y la eucaristía) y considera que la Biblia constituye la única fuente de la fe, negando la autoridad de la Iglesia (Kinder-Hilgermann 1992: 244). Según Hubeňák

la esencia del pensamiento de Lutero [...] puede resumirse en dos ideas clave: la salvación del hombre se logra solamente por la fe sin necesidad de las buenas obras y las Sagradas Escrituras pueden ser libremente interpretadas por cualquiera que las lea. (Hubeňák 2007: 159-160).

Entre las consecuencias políticas de sus ideas, podemos destacar que otorga autoridad solo a las potestades civiles (Hubeňák 2007: 160), por lo cual

los principios luteranos de estructuración jerárquica de la sociedad civil y de sustitución de la autoridad eclesiástica por la del

Estado sirven a los príncipes germanos para justificar la defensa de sus intereses tanto frente al poder imperial como contra Roma (Kinder-Hilgermann 1992: 245).

En el caso de Juan Calvino, en su compendio sistemático de la doctrina protestante de 1536 (*Institutio Christianae religionis*), sostiene que

el hombre está predestinado a la salvación o a la condenación. Puede salvarse quien santifique la vida cumpliendo sus deberes según la ley de la Sagrada Escritura [...] Frente a Lutero, Calvino preconiza la separación entre Iglesia y Estado, con predominio de la primera; pero el concepto luterano de obediencia pasiva será sostenido después por sus discípulos. (Kinder-Hilgermann 1992: 254).

Además, debe destacarse, en lo referente a la predestinación, que “la señal de los predestinados (los elegidos para salvarse) radicaba en el éxito” (Hubeňák 2007: 161).

Finalmente, en el caso del anglicanismo, debemos recordar que en 1534 se dicta el Acta de Supremacía, según el cual “el Parlamento reconoce la Iglesia estatal anglicana e inviste al rey con la suprema autoridad eclesiástica” (Kinder-Hilgermann 1992: 254). Con los “6 artículos” de 1539 (denominado “Estatuto sangriento”) se mantiene la constitución y los dogmas según la doctrina católica, aunque comienzan a penetrar en Inglaterra las corrientes protestantes. Para Hubeňák, pese a que el rey Enrique no tenía intenciones de modificar la doctrina católica, “los ‘calvinistas-presbiterianos’ lograron ocupar posiciones de relevancia en la nueva estructura y lentamente ‘radicalizaron el cisma’ publicando nuevos catecismos –cada vez más protestantes” (Hubeňák 2007: 162). Tras la reacción católica de

María Tudor, entre 1558 y 1603 la reina Isabel I “renueva el derecho de soberanía de la Corona sobre la Iglesia, aunque sin asumir la autoridad máxima en materia doctrinal y teológica” (Kinder-Hilgermann 1992: 254). Finalmente, gracias a los “39 artículos” de 1563, “la nueva confesión calvinista reformada se convierte en fundamento de la Iglesia estatal anglicana” (Kinder-Hilgermann 1992: 254).

La reacción católica contra la denominada “reforma protestante” llegaría con la creación de la Compañía de Jesús, en 1534, que se colocó a disposición del Papa de Roma; y con el ya citado Concilio de Trento (1545-1563) que entre varias declaraciones dogmáticas –la reafirmación de la doctrina del pecado original es una de ellas– estableció también la superioridad del Papa sobre la asamblea conciliar.

Pese a ello, se considera en general que el protestantismo contribuyó a la formulación de las teorías libertarias y al proceso de secularización que se inició con la Edad Moderna, como así también se destaca su influencia en los pensadores de los siglos XVI y XVII y en la Ilustración del siglo XVIII. No obstante, pese a dicha secularización, la sociedad en general seguía dominada por ideas religiosas (Hubeňák 2007: 162).

5. Hobbes y la redención política para el pecado original

La concepción antropológica de Thomas Hobbes ha sido objeto de numerosas y profundas investigaciones e interpretaciones, planteándose problemáticamente cuestiones relacionadas con su materialismo y su mecanicismo; y, en ese contexto,

su particular concepción de la voluntad humana y su vínculo con el pacto social (Springborg 2016).

Debe también destacarse, como marco para nuestro propio análisis que, como prueba Lukac de Stier (2022: 44-45), el uso que hace Hobbes de la Sagrada Escritura responde a finalidades políticas, ya sea para asegurar la obediencia al soberano o para anular el poder de los líderes religiosos; es decir, el autor no hace teología política sino un uso político de la teología.

Para el objeto de este trabajo, abordaremos la antropología que Hobbes desarrolla en la primera parte del *Leviatán*, en la cual se describe –sin mencionar al pecado original– una naturaleza humana con las fragilidades y vulnerabilidades propias de lo que se ha visto como consecuencias de aquel pecado. Es decir, si bien Hobbes aceptará explícitamente la existencia de un pecado original, no lo menciona como causa directa de la naturaleza pecaminosa del hombre.

En la tercera parte del *Leviatán*, en la que trata “De un Estado cristiano”, describiendo y analizando diversos conceptos de materia religiosa, Hobbes se refiere al pecado original, en el capítulo XXXVIII, en estos términos:

Por ello me parece (sometiéndome, sin embargo, lo mismo en esta que en todas las demás cuestiones cuya determinación depende de la Escritura, a la interpretación de la Biblia autorizada por el Estado, cuyo súbdito soy) que, si Adán no hubiese pecado, hubiera gozado de vida eterna sobre la tierra, y que la mortalidad cayó sobre él y su posteridad a consecuencia de su primer pecado. [...] Considerando entonces que la vida eterna quedó perdida por la transgresión de Adán, al cometer el pecado, quien cancele este delito puede recobrar, por ello,

de nuevo esa vida. Ahora bien, Jesucristo ha pagado por los pecados de todos cuantos creen en él, y, por consiguiente, ha recobrado para todos los creyentes esta VIDA ETERNA que había sido perdida por el pecado de Adán. (Hobbes 2004: 307, las mayúsculas son del original).

Seguidamente, Hobbes continúa desarrollando y analizando otros dogmas religiosos, pero sin hacer referencia a la naturaleza o a la condición humana, es decir, no se observa tampoco aquí una relación directa entre el pecado original y su antropología pesimista, a excepción de una de las “heridas corporales” (Ott 1986: 190) que es la muerte (la otra es el sufrimiento), pero sin hacer referencia a las “heridas del alma” (ignorancia, malicia, cobardía y concupiscencia). No obstante, es significativa la frase colocada entre paréntesis en el texto citado, sobre la que volveremos luego.

Dichas “heridas del alma” que la teología cristiana enumera como consecuencias del pecado original (Ott 1986: 190-191) son incluidas por Thomas Hobbes de modo diverso y asistemático en la primera parte -antropológica- del *Leviatán*.

En efecto, en los primeros cinco capítulos se observan las limitaciones del conocimiento humano y especialmente el capítulo XI se refiere a la ignorancia (Hobbes 2004: 73). En el capítulo VI, que trata de las pasiones, enumera y define, entre otras, el dolor, el pesar, la desesperación, el temor, la codicia, la pusilanimidad, el deseo, la lujuria, la vanagloria y la envidia (Hobbes 2004: 37-46), cualidades en las que se observan las vulnerabilidades espirituales o “heridas del alma”.

No obstante, su tan mentado pesimismo antropológico aparece con más nitidez en su descripción del estado de naturaleza

de “guerra de todos contra todos”. Ya en el capítulo XI anticipa “como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes 2004: 70). En el capítulo XIII aparecen sus famosas tres causas de la discordia (competencia, desconfianza y gloria), produciendo un estado de guerra mientras los hombres vivan sin un poder común que los atemorice (Hobbes 2004: 88). (Nuevamente aquí aparece el Estado en forma de “un poder común” sobre el que volveremos luego).

Finalmente, en el capítulo XV niega la existencia de una justicia natural sin el Estado civil (Hobbes 2004: 101) y expresa claramente la rebeldía del hombre contra Dios -aunque no esos términos- afirmando un relativismo ético o moral propio de quienes han comido del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Dice Hobbes:

Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos y aversiones, que son diferentes según los distintos temperamentos, usos y doctrinas de los hombres [...] Incluso el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y una vez ensalza, es decir, llama bueno, a lo que otra vez desprecia y llama malo; de donde surgen disputas, controversias y, en último término, guerras. Por consiguiente, un hombre se halla en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), mientras el apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo (Hobbes 2004: 111, la cursiva es del original).

Hasta aquí, queda claro que Hobbes acepta la doctrina del pecado original como causa de la muerte corporal y que Jesucristo obró la redención para permitir la vida eterna. También queda claro que la naturaleza caída o vulnerada es descripta

por Hobbes en su concepción antropológica sin referirla al pecado original. Y en particular, el estado de naturaleza (que evidentemente no es el Paraíso del que Adán fue despojado) caracterizado por la guerra de todos contra todos no es descrito por Hobbes como consecuencia directa de ese pecado sino de la naturaleza vulnerada, caracterizada también por un instinto natural de autoconservación y de temor a la muerte violenta que serán los que inclinan a los hombres a la paz y, por consiguiente, al pacto social.

Ahora bien, ese “poder común que atemoriza” –que surge como consecuencia del pacto social en el que cada individuo cede sus derechos al soberano- es también ese Estado que interpreta o autoriza la interpretación de la Biblia (concepto de la primera cita); y es ese “*dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes 2004: 120, la cursiva es del original).

Para el catolicismo, la obra redentora de Jesucristo no finaliza con su Pasión, Muerte y Resurrección. Jesucristo ha dejado instituida una Iglesia que es “esposa de Cristo” y es “cuerpo místico” cuya cabeza es Cristo mismo. Esta Iglesia es administradora –intermediaria entre Dios y los hombres- de la gracia santificante capaz de quitar el pecado original y llevar a los hombres a una vida virtuosa para obtener la vida eterna, sin pecado.

Para el protestantismo, solo la misericordia de Dios –sin la intermediación de una jerarquía eclesíastica- puede obrar para atenuar los efectos corrosivos del pecado original, mientras que los hombres pueden justificarse por la fe, interpretando libremente las Sagradas Escrituras.

En el caso de Hobbes, es este *dios mortal* –el Estado, el Leviatán, el poder común

que atemoriza- quien posee también el poder religioso, cuya voluntad es la de Dios y sus leyes son leyes divinas (Hobbes 2004: 197-198 - capítulo XXVI) y es, pues, el que “ata en la tierra lo que Dios atará en el Cielo” (Mateo 16, 19). Es el soberano quien se atribuye la interpretación de las Escrituras y la administración del beneficio de la gracia divina. Pero siendo el soberano instituido por los individuos que sellaron el pacto, en una relación de autor-actor (Hobbes 2004: 113, capítulo XVI), en la cual “cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano” (Hobbes 2004: 148, capítulo XVIII), es también un modo de afirmar que cada individuo es intérprete de las Escrituras y administrador de su gracia salvífica, colocando a Hobbes más cerca del protestantismo que del catolicismo. La diferencia, claro está, es la concepción de una autoridad religiosa que, aun siendo política, fue negada por el protestantismo.

En su ensayo “¿Qué es la autoridad?”, decía Hannah Arendt que el concepto de autoridad –originado en la filosofía griega y en la experiencia romana- está vinculado a la religión y a la tradición, conformando una amalgama inseparable. Refiriéndose en este asunto a Lutero y a Hobbes, dice la autora alemana:

Desde entonces se ha visto –y el hecho habla de la estabilidad de la amalgama- que cada vez que se dudaba de uno de los elementos de la trinidad romana religión-autoridad-tradición o se lo eliminaba, los dos restantes ya no estaban firmes. Fue, pues, un error por parte de Lutero pensar que ese desafío a la autoridad temporal de la Iglesia y su apelación al juicio individual y no guiado podía dejar intactas la tradición y la religión. También se equivocaron Hobbes y los teóricos políticos del siglo XVII al suponer

que la autoridad y la religión se podían salvar sin la tradición. (Arendt 1993: 203-204)

Podemos preguntarnos con Arendt: ¿se salvaron la autoridad y la religión con Hobbes? Parecería ser que, a diferencia de Lutero, el autor del *Leviatán* pretendió recomponer una autoridad religiosa –en manos del Estado- dejando de lado la tradición que se inició en aquella pequeña comunidad de cristianos de Jerusalén que constituyeron y conformaron una Iglesia, es decir, un poder religioso distinto al poder político. Pero esta autoridad hobbesiana –política y religiosa a la vez- obra como actora de un autor que es cada individuo que la ha instituido. Aquella tan mentada frase que dice que “el hombre es artífice de su propio destino” podría comprender, en el caso de Hobbes, tanto el destino terrenal como el ultraterrenal, siendo el pecado original (e individual) el que lo depositó en el primero y siendo la propia voluntad individual el que lo lleve al segundo.

6. Locke y el eslabón perdido del pecado original

Como se ha dicho, es frecuente el recurso de John Locke a las Sagradas Escrituras para dar fundamento a sus postulados, aunque, como explica Chumbita (2018: 101, 105 y 111), no siempre el autor las toma en su totalidad, sometiendo su autoridad a la prueba y a la validación racional.

En este sentido, además de filósofo, Locke también ha sido considerado un teólogo protestante heterodoxo, portador de un “cristianismo racionalizado” que, entre otras cosas, explica su insistencia en la conformidad entre la ley revelada y la ley natural (Prieto López 2012: 30 y 47).

De acuerdo con Herrero (2018: 82), la religión –como “religión racional” con su “Biblia filosófica”- es una pieza clave en todo el sistema moral y político de Locke, cuya interpretación de la Escritura es acorde con sus fines políticos, tanto teóricos como estratégicos.

Como sea, no existen en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* referencias explícitas al pecado original⁴. No obstante, una reconstrucción de la naturaleza humana –de su situación en el estado de naturaleza y de su paso a la sociedad civil- dejan entrever, en esta obra de John Locke, que el autor admite la providencia divina y la pecaminosidad del hombre, que lo llevarán a unirse a otros hombres para preservar su vida, sus libertades y sus posesiones, es decir, aquello que Locke sintetiza con el concepto de propiedad. Empero, esta reconstrucción del pensamiento de Locke es compleja y sujeta a contradicciones.

En principio, debe apuntarse que en el párrafo 6, perteneciente al capítulo 2 en el que trata del estado de naturaleza, Locke admite la existencia de un Dios que es creador, omnipotente, omnisciente y providente, dueño de la vida de los hombres. Dice allí:

Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados

4. Se advierte que en este texto de Locke suelen coincidir –no siempre- el número del párrafo con el número de página. No obstante, se ha optado por mantener el mismo estilo de cita bibliográfica del resto de la monografía, aclarando oportunamente, ya sea en el texto o en la cita misma, a qué párrafo corresponde, para evitar confusiones.

a durar mientras a Él le plazca, y no a otro. (Locke 2010: 12).

Más adelante, en el párrafo 56, insiste sobre ello y aclara que los hijos de Adán y Eva fueron “engendrados, y no creados por ellos, sino por obra del Hacedor, del Todopoderoso, al cual tenían que rendir cuenta de lo que hacían con esas criaturas” (Locke 2010: 59).

Admitida la existencia de un Dios creador y providente, queda por ver en qué condición fue creado el hombre y cómo y dónde aparece –si es que aparecen– su pecaminosidad y sus consecuencias, es decir, aquél estado de “naturaleza caída” o vulnerada o imperfecta de la que hablan los teólogos.

En este sentido, en el capítulo 6 que trata del poder parental, aparecen una serie de conceptos no sin cierta complejidad, en los párrafos 56 y 57 (Locke 2010: 59-60), en los cuales vale la pena detenernos para desmenuzarlos y sacar algunas primeras conclusiones:

- a. Al comienzo del párrafo 56 sostiene que “Adán fue creado en un estado perfecto; su cuerpo y su alma estaban en completa posesión de sus facultades físicas y mentales” (Locke 2010: 59). Este estado de perfección de Adán no parece ser el descripto por los teólogos en cuanto a poseer los dones preternaturales y la gracia santificante; aunque Locke no lo niega, lo describe sólo como “en completa posesión de sus facultades...”.
- b. Señala seguidamente que “desde el primer instante de su existencia, fue capaz de valerse por sí mismo y de preservarse y gobernar sus acciones según los dictados de la ley y de la razón que Dios había implantado en él”

(Locke 2010: 59), es decir, la posesión de sus facultades le permiten cierta autonomía y autosuficiencia, sobre la base de una ley de la razón (insiste sobre esta ley en el párrafo 57) puesta por el mismo Dios en él.

- c. En lo que es, quizás, su concepto más oscuro en cuanto a su interpretación, dice luego: “A partir de Adán, el mundo ha sido poblado por sus descendientes, los cuales nacen, sin excepción, débiles y desamparados, sin conocimiento o entendimiento. Más, a fin de remediar los defectos de este estado imperfecto hasta que el crecimiento y la edad fueran mejorándolo y llegaran a eliminar dichos defectos por completo, Adán y Eva y, después, todos los padres y madres tuvieron, por ley natural, «la obligación de preservar, alimentar y educar a los hijos» que habían sido engendrados por ellos” (Locke 2010: 59). Por una parte, sin mencionar al pecado original, Locke admite que los descendientes de Adán y Eva ya no nacen con aquella perfección, pero, por otra parte, considera que ese “estado imperfecto” puede ser eliminado completamente mediante la educación de sus padres.
- d. En el párrafo 57, insiste Locke con una idea similar. Dice allí: “La ley por la que Adán debía gobernarse fue la misma que la que habría de gobernar a toda su posteridad: la ley de la razón. Pero la descendencia de Adán, al haber entrado en el mundo de un modo diferente a como Adán lo había hecho, es decir, mediante un nacimiento natural que daba a luz a los hijos ignorantes y sin uso de razón, no estaba, en el momento de nacer, bajo esa ley. Pues nadie puede estar obligado a una ley

que no le ha sido promulgada. Y como esa ley sólo puede serle promulgada a alguien dándosela a conocer mediante la razón, los que no han alcanzado aún el uso racional no pueden estar sujetos a dicha ley. Así, los hijos de Adán, como no disfrutaban del uso de la razón nada más nacer, no eran entonces libres” (Locke 2010: 59-60)

Debe apuntarse además que, para Locke, dicha ley es “la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no prescribe más cosas de las que son necesarias para el bien general de quienes están sujetos a dicha ley” (Locke 2010: 59-60). Es decir, es una ley que guía a la naturaleza humana para alcanzar un “bien general” que, según el conjunto de su obra, está sintetizada en la idea de “propiedad”. Además, sin esa ley, el hombre quedaría abandonado a “un estado tan miserable y tan inferior al hombre” como el de las bestias salvajes (Locke 2010: 65, parágrafo 63).

Hasta aquí puede concluirse que Locke cree que un supuesto “castigo divino” (que no menciona) puede ser reparado por la misma ley de la razón mediante la cual los padres eliminan las imperfecciones de sus hijos, hasta hacerlos libres, es decir, hasta que sean capaces de conocer la ley que Dios les ha impuesto, sin la cual quedarían reducidos a ese estado miserable; o bien que Locke niega la existencia de un pecado original y sostiene como algo natural que Adán haya sido creado en estado de perfección y que sus descendientes son capaces de alcanzar dicho estado al llegar a la edad en la que puedan poseer las facultades de autoterminación bajo esa ley.

Es probable que Locke, al considerar al estado de perfección como aquél que es

regido por la ley de la razón, pensase en una “naturaleza caída” consistente en estar privado de esa perfección al nacer, pero que puede ser reparada con esa misma ley, ya sea en el estado de naturaleza o bien en el estado civil que surgirá como consecuencia del pacto social. Pero con el paso del estado de naturaleza al estado civil surgen otras complejidades en cuanto a determinar en qué consiste la naturaleza o condición humana en esta obra de Locke.

Sabido es que la descripción lockeana apacible del estado de naturaleza no es exactamente un paraíso terrenal, pero en cierto grado se le asemeja. Es un estado de “perfecta libertad” y de igualdad entre los hombres (parágrafo 4), con la limitación de no destruirse a sí mismo ni a ninguna otra criatura, y con la obligación de preservarse a sí mismo y a la humanidad (parágrafo 6). Se trata de “un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación” (Locke 2010: 24, parágrafo 19). Se sobreentiende que este estado natural optimista se mantiene mientras rige aquella ley de la razón que Dios “implantó” en Adán y que a partir de éste se debe transmitir a todos sus descendientes, a menos que se les deje caer en aquel estado “tan miserable” en el que quedan los hombres sin esa ley.

Empero, Locke admite la pecaminosidad del hombre en su descripción del estado de guerra, que surge cuando un hombre “ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros” (Locke 2010: 17, parágrafo 11), comparando al agresor con una bestia salvaje y citando luego, no al perfecto Adán, sino al imperfecto Caín, para ejemplificar “esa gran ley de naturaleza: «Quien derrama la

sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya»”(Locke 2010: 17, parágrafo 11).

En el estado de guerra no rige la ley de la razón; es un estado de enemistad y destrucción en el que rige la regla “de la fuerza y la violencia” (Locke 2010: 23, parágrafo 16). Es en efecto “un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción” (Locke 2010: 23, parágrafo 19). Dice Locke en este mismo parágrafo 19:

Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquel en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos. Pero la fuerza, o una intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en él alivio, es el estado de guerra. (Locke 2010: 24-25)

Y consecuentemente afirma: “Para evitar este estado de guerra [...] es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza” (Locke 2010: 27, parágrafo 21). Ponerse “en estado de sociedad” es, sabemos, consentir el pacto social para dar origen a la sociedad civil. Aparece, pues, claramente, la pecaminosidad del hombre como fundamento de toda su teoría política.

Más aún, la pecaminosidad y la imperfección del hombre reaparecen en esta obra de Locke en otras numerosas circunstancias, a saber:

- a. En el capítulo 7, al tratar “De la sociedad política o civil”, admite la imperfección humana en la necesidad y en la conveniencia de vivir en sociedad, a partir del juicio divino según el cual

“no es bueno que el hombre esté sólo” (Locke, 2010: 79, parágrafo 77).

- b. En el parágrafo 87 sostiene el poder natural que tiene el hombre de proteger su propiedad “frente a los daños y amenazas de otros hombres” (Locke, 2010: 86-87).
- c. En el capítulo 8, donde trata “Del origen de las sociedades políticas”, en los párrafos 110 y 111, hace referencia a una “edad dorada” –en la “infancia de los estados”- donde se concedía el poder a los gobernantes para “lograr el bien y la seguridad del pueblo”, época anterior a que “la vana ambición y el *amor sceleratus habendi*, la malvada concupiscencia, hubiesen corrompido las almas de los hombres llevándolos a tener un concepto erróneo del poder y del honor” (Locke 2010: 111-113, la cursiva es del original).

- d. En el capítulo 9, donde trata “De los fines de la sociedad política y del gobierno”, insiste con que en el estado de naturaleza el hombre está “expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros”, dando lugar a una situación de inseguridad que dará origen al deseo de “unirse en sociedad” (Locke 2010: 123-124, parágrafo 123).

- e. Finalmente, ya en el ámbito de la sociedad civil, al tratar el tema de los poderes del Estado en el capítulo 12, menciona en el parágrafo 143 “la fragilidad de los hombres” que tienden a acumular poder, como tentación para unir en las mismas manos los poderes legislativo y ejecutivo (Locke 2010: 143).

En suma, una mirada completa al famoso “estado de naturaleza” de Locke aleja

de pensar en un optimismo casi angelical -como suele creerse-, pues es incesante el riesgo que existe en apartarse de esa ley de la razón (puesta por Dios en el hombre) y caer en el estado de guerra.

En el estado de guerra (que si no ha sido mal interpretado por quien escribe estas líneas forma parte también del estado de naturaleza, en tanto que es previo al pacto que dará origen a la sociedad civil y, de hecho, es su causa), está claramente expuesta la malicia del hombre, es decir, aquella “herida del alma” que los teólogos le adjudicaban como consecuencia del pecado original. Implícitamente, el hombre en el estado de naturaleza de Locke está a partir de la descendencia de Adán en una situación de imperfección o de naturaleza vulnerada, que el autor no especifica a consecuencia de qué causa está el hombre en tal estado.

La imperfección o “fragilidad de los hombres” no cesa con la salida del estado de guerra y con la institución de la sociedad civil, pues, como se ha visto, aún en ella continúa el peligro y continúan las “tentaciones”.

Debe tenerse en cuenta, por demás, que Locke no coloca la felicidad del hombre en la llamada “visión sobrenatural de Dios” o “visión beatífica” de la que hablaban los teólogos. Locke solo dice que, de acuerdo con la ley de la razón implantada por Dios en los hombres, podrán éstos disfrutar de los beneficios de su vida terrenal, de su libertad y de sus bienes, los cuales quedarán asegurados en el estado civil creado por mutuo consentimiento de los hombres.

En conclusión, hemos visto que Locke admite una relativa perfección de Adán (sin las características del estado de justicia o gracia original); admite la pecaminosidad

del hombre sin otorgarle una causa teológica o filosófica sino empírica, es decir, verificable en sus actos; y, en fin, puede decirse que en Locke aparece la “prueba por los indicios” de la que hablaba Ott con respecto al pecado original.

En efecto, hay algo impreciso e indeterminado por Locke que ha provocado que los descendientes de Adán naciesen imperfectos; hay algo que provoca un estado miserable en el hombre cuando no se le transmite la ley de la razón; hay algo que produce la salida de esa “edad dorada” de los buenos gobernantes; hay algo que provoca un estado de guerra dentro del estado de naturaleza. En suma, hay algo impreciso e indeterminado –un eslabón perdido en la cadena de Locke- que es, quizás, ese gran ausente de su obra que es el pecado original.

7. Rousseau y el rechazo expreso e implícito del pecado original

Es sabido que Jean-Jacques Rousseau rechazó explícitamente la doctrina del pecado original, en particular en el *Emilio* y en la *Carta a Christophe de Beaumont*. Como señala Devia (2021: 11-13), en el primer caso, en el libro IV (“La profesión de fe del vicario saboyano”), es notable su crítica a quienes prefieren afirmar a un Dios injusto que castiga a inocentes por el pecado de su padre antes que renunciar al dogma del pecado original; en el segundo caso, su cuestionamiento al sacramento del bautismo y a la ausencia del pecado original en las Sagradas Escrituras, entre otras críticas.

Esta negación del pecado original por parte de Rousseau impacta, por ejemplo,

en su concepción acerca de la educación (Sánchez Tortosa 2016: 208) en tanto que la exigencia de la Gracia divina mediatizada por el profesor carismático es reemplazada por el vínculo sagrado de la naturaleza y la humanidad.

No obstante, de acuerdo con el objeto de estudio de este trabajo, se analizarán aquí sus concepciones antropológicas con sus inmediatas consecuencias políticas que están presentes en las dos obras fundamentales de su teoría política contractualista: El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y, naturalmente, *El contrato social*.

La antropología rousseauniana y la descripción del estado de naturaleza aparecen en la primera de las obras mencionadas, que derivarán en el así llamado “pacto del rico”, injusto y desigual, que deberá ser reemplazado por un contrato que es desarrollado en la segunda obra mencionada, a fin de que los hombres puedan obedecer y seguir siendo libres e iguales.

En el *Discurso*, aparecen en el Prefacio algunas posibles contradicciones en cuanto al origen mismo del hombre, pues asegura que el mismo está formado por la Naturaleza, pero también se refiere a la “celestes y majestuosa simplicidad” con la que su “Autor” lo ha dotado (Rousseau 2008: 59). Luego, en cuanto a la constitución del hombre, establece una separación entre “voluntad divina” y “arte humano” (Rousseau 2008: 63).

No obstante, en la Introducción, tras criticar a los teóricos del estado de naturaleza que lo han precedido (probablemente en referencia a Grocio, a Locke y a Hobbes), el ginebrino descalifica al conocimiento teológico como fuente para describir al

estado de naturaleza. En efecto, sostiene que, de acuerdo con los libros sagrados – aun teniéndoles fe- el hombre jamás estuvo en ese estado “puro” (Rousseau 2008: 70-71) y, más adelante, sin hacer referencia al pecado original, señala lo siguiente:

La religión nos ordena creer que el mismo Dios sacó a los hombres del estado de naturaleza, inmediatamente después de la creación, ellos son desiguales porque él ha querido que lo fueran. Sin embargo, la religión no nos prohíbe hacer conjeturas sacadas de la propia naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean acerca de aquello que habría podido llegar a ser el género humano de haber quedado abandonado a su propia suerte. (Rousseau 2008: 71)

Es decir, Rousseau decide apartarse conscientemente de las fuentes teológicas para describir al hombre natural⁵, a fin de poder desarrollar una hipótesis filosófica acerca del estado de naturaleza. Insiste con ello al comienzo de la Primera Parte del *Discurso* (Rousseau 2008: 73) y algo similar sostiene en el denominado *Manuscrito de Ginebra*, cuando afirma, en el capítulo II, la necesidad de dejar de lado “los preceptos sagrados de las distintas Religiones”, para devolver “al Filósofo el examen de una cuestión que el Teólogo siempre ha tratado en perjuicio del género humano” (Rousseau 2017: 176).

No obstante, en su descripción antropológica del hombre natural, de un modo implícito Rousseau admite –sin señalarlos como tales, claro está- las “heridas corporales” que la teología atribuye al pecado original e, indirecta y parcialmente, también las “heridas del alma”.

5. También se apartará del conocimiento proveniente de las entonces ciencias naturales, tal como lo expresa en las primeras líneas de la Primera Parte del *Discurso* (Rousseau 2008: 73).

En principio, el hombre salvaje del estado natural (pre-social, pre-lingüístico y pre-racional) parecería reunir una combinación de “heridas corporales” con “dones preternaturales-espirituales”. Respecto al primer caso, este hombre sufre los padecimientos naturales, tiene necesidades físicas y sufre el dolor, el hambre y la muerte -aunque a esta última no sea capaz de conocerla- (Rousseau 2008: 76 y 81-82), tal como quedó el hombre bíblico después de la caída. Pero, como Adán en el paraíso, el hombre salvaje de Rousseau es libre, pacífico, saludable⁶, no es malvado y es piadoso (Rousseau 2008: 90, 92 y 94); más aún, como el mismísimo Adán antes del pecado, es capaz de ponerle nombre a las cosas (Rousseau 2008: 87) aunque, al parecer, sin la capacidad de captar su esencia. En efecto, este hombre rousseauniano carece de sabiduría y de razón (Rousseau 2008: 94), es decir, padece una ignorancia que para los teólogos es castigo divino por el primer pecado. Pero esta ignorancia del salvaje de Rousseau es la que le impide conocer el vicio y desarrollar la maldad (Rousseau 2008: 92).

En la famosa “Nota XV” del *Discurso* (Rousseau 2008: 158), el “amor de sí” (la autoconservación) del hombre salvaje no parece presentar oposición con la situación de Adán en el paraíso, mientras que el “amor propio” desarrollado en la sociedad es ya, evidentemente, propio de una naturaleza caída o vulnerada.

No asumimos aquí (tampoco nos oponemos categóricamente) la interpretación según la cual el supuesto buen salvaje rousseauniano del estado de naturaleza

es el Adán en el Edén que, en su caso, es corrompido por la sociedad (como la serpiente corrompe al hombre del Génesis) para luego encontrar su redención con el contrato social.

En el caso de Rousseau, las “heridas del alma” no ocurren todas juntas y a la vez. Parecería ser que, paradójicamente, es la ignorancia la que mantiene al hombre en ese estado benigno y benéfico; luego, mediante el contacto con sus semejantes, el desarrollo de su racionalidad va despertando las otras “heridas”, tal como el orgullo o la ambición (Rousseau 2008: 103 y 112) llevando al hombre a un estado similar al descrito por Hobbes. La propia atracción sexual en el estado de naturaleza (Rousseau 2008: 95) dista de la concupiscencia o del apetito desenfrenado que, en el caso de Rousseau, aparece con el amor propio y no con el amor de sí.

En suma, el hombre primitivo, salvaje o natural que describe Rousseau antes de su socialización, solo se asemeja al Adán del paraíso en no poseer las heridas del alma de la malicia, la cobardía y la concupiscencia desenfrenados (en gran parte, gracias a su solitario modo de vida), y poseyendo, por otra parte, la ignorancia y las heridas del cuerpo que sí posee el Adán castigado por comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y de mal.

Los obstáculos que “el Adán de Rousseau” no puede superar lo llevarán a buscar un tipo de asociación distinto al “pacto del rico”, es decir, el que expone en *El contrato social*. Ello le asegurará un cambio –que es una mejora– en su manera de ser, para protegerse a sí mismo y a sus bienes, de tal modo que “uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes” (Rousseau 2017: 18-19). Como

6. Más adelante, en la Segunda Parte, dice “libres, sanos, buenos y felices” gracias a la autonomía que tenían para sobrevivir (Rousseau 2008: 108).

explica Franck (2009: 176), la organización política del contrato social implica una reconciliación entre la naturaleza y la cultura, que habían sido separadas cuando aquel hombre primitivo comenzó a usar la razón alejándose de la naturaleza y exponiéndose al mal.

Parecería como si Rousseau hubiese tomado la precaución de dar origen a su pacto, no por una maldad constitutiva de la naturaleza humana (que sí está en Hobbes y más sutilmente en Locke), no por un conflicto actual o potencial, sino por esos “obstáculos” a los que se debe vencer con el concurso de otros hombres, los cuales podrían degenerarse en una malograda y desigual socialización (con “el pacto del rico”) o bien elevarse con el contrato social que asegure subsistencia, igualdad y libertad. Como sea, este contrato, en las propias palabras de Rousseau, formará parte de una “profesión de fe puramente civil”, con carácter dogmático, y cuya incredulidad podrá ser castigada con el destierro (si no cree) o con la muerte (si lo conoce y se conduce como si no creyera) (Rousseau 2017: 163-164).

En conclusión, apartándose Rousseau de las fuentes de conocimiento teológico, creando su propio Adán (que dista del relato bíblico) y santificando la asociación civil que propone, es posible afirmar que su teoría política es consecuente y coherente con su expreso rechazo a la doctrina del pecado original expresado en otros textos. Queda para otros (ha quedado, más bien) las conjeturas acerca de si la filosofía política de Rousseau es un reemplazo o una sustitución –con varias analogías– de la religión católica, que su asociación civil resultante del contrato social sea “su iglesia” y que el mismo contrato sea “su dogma”.

8. Conclusiones

Es evidente, en primer lugar, como se dijo en la Introducción, que pese a la gradual decadencia del poder religioso –en parte por su división, en parte por el antropologismo cartesiano que irá reemplazando la fe por la razón– el peso cosmovisional del Cristianismo tuvo influencia en los textos políticos de los autores aquí tratados, aún en el caso de Rousseau que debió expresar su distanciamiento de la teología y debió incluir un capítulo específico acerca de la religión en su obra más famosa.

En segundo lugar, también parece evidente que la concepción antropológica de cada uno de estos autores condicionó las características de los tres grandes elementos de sus respectivas teorías: el estado de naturaleza, el pacto social y la sociedad civil resultante de ellos.

En tercer término, también parece evidente que ninguno de los tres autores adhería a los dogmas desarrollados por la Iglesia católica durante tantos siglos, siendo Hobbes más cercano al protestantismo en su versión anglicana (o viceversa), Locke más cercano a un deísmo o a la citada “teología liberal”, y Rousseau más claramente influenciado por el espíritu de la Ilustración.

En cuarto lugar, en el caso de Hobbes, su aceptación explícita del pecado original no aparece vinculada a su antropología pesimista, la cual parece más un producto de su propia observación. Por otra parte, si bien no plantea una “mejora” o “redención” de esta pecaminosidad humana (el estado solo evita el conflicto potencial), el hecho de otorgarle el poder religioso al estado y siendo cada ciudadano autor de lo que el estado decide, parecería posible

concluir que, conscientemente o no, Hobbes prepara el camino para una religión antropocéntrica, en el sentido que es el hombre mismo, en la persona del estado, quien interpreta, delibera y establece el dogma religioso.

En quinto lugar, parecería que Locke es el más cercano a una visión cristiana que encadena sucesivamente a un Dios creador, a una pérdida del Paraíso por parte del hombre y a una consecuente naturaleza vulnerada. No obstante, Locke omite –deliberadamente o no- hacer referencia al pecado original, lo cual no impide advertir que la causa o motivo que justifica o fundamenta al pacto social es esa pecaminosidad del hombre, que está latente en el estado de naturaleza y claramente en el estado de guerra.

En sexto lugar, Rousseau descarta expresamente cualquier injerencia religiosa en su concepción antropológica y en la formulación de su teoría política, incluyendo desde luego al pecado original. Su teoría política es, en efecto, coherente o consecuente con ello. Quizás, el famoso título de su último capítulo sintetiza su visión política, aun invirtiendo los términos: la religión es un asunto civil y su estado civil es sagrado como la religión. De algún modo, Rousseau elabora su propia religión “no religiosa”, dando carácter sagrado al contrato social y a la sociedad civil resultante.

En séptimo y último lugar, en los tres autores se observa que admiten implícitamente la “prueba racional por las consecuencias” del pecado original, aun rechazando u omitiendo hacer referencia al mismo: los tres admiten racionalmente –aunque sin nombrarlas como tales- las heridas corporales y las heridas del alma que padece el hombre, las cuales ameritan la necesidad de un pacto, ya sea para evitar

los conflictos que pueden surgir por esa pecaminosidad, ya sea para asegurar los beneficios de los vestigios de bondad que permanecen a pesar del pecado, ya sea para evitar que las cosas deriven a una situación en la cual el rico proponga un pacto.

Por otra parte, es quizás oportuno dejar planteado como interrogante (pues excede el objeto de este trabajo) si estos autores pueden ser tomados como precursores o antecesores de lo que Quintana y Sáenz (2024: 613-614) afirman como “secularización de la idea del pecado original”. Dicha secularización la estarían llevando adelante los actuales reformadores del humanismo, en tanto que buscan una explicación no religiosa a las vulnerabilidades del ser humano que hacen inviables “ciertos proyectos de perfeccionamiento”.

Bibliografía

- Arendt, H. (1993). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política* (Traducción de Ana Luisa Poljak). Barcelona: Península.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (1994). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Catecismo de la Iglesia Católica. 1997.
- En: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html.
- Chesterton, G. K. (2010). *Ortodoxia*. Buenos Aires: San Pablo.
- Chumbita, J. S. (2018). “La autoridad de las Escrituras en la obra de John Locke: el problema de la prueba de la revelación tradicional”, *Bajo Palabra*, II Época, núm. 18, pp. 99-114.
- Concilio Vaticano II (1965). Constitución apostólica *Gaudium et spes*. En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/

ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

Devia, C. (2021). "Rousseau and the Denial of Original Sin". *Hispano American Journal T.O.R.*, (3), pp. 1–17. En:

<https://revistahispanoamericanator.com/ojs/index.php/revistahispanoamericana-tor/article/view/20>

Franck, J. F. (2009). "La filosofía y el pecado original", *Studium. Filosofía y Teología*, 12(23), pp. 173–186. En: <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/627>

Guitton, J. (2000). *Cosas del Cielo, cosas de la Tierra. Conversaciones con Gérard Pré vost*. (Título del original en francés: *Ultima verba*). Buenos Aires: Sudamericana.

Herrero, M. (2018). "La «biblia filosófica» y la reforma: el caso de John Locke", *Hispania Sacra*, LXX141, enero-junio 2018, pp. 75-83.

Hobbes, T. (2004). *Leviatán*. Buenos Aires: Libertador.

Hubeñak, F. (2007). *Historia integral de occidente desde una perspectiva cristiana*. Buenos Aires: EDUCA.

Juan Pablo II (2005). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Planeta.

Kinder, H. y Hilgemann, W. (1992). *Atlas histórico mundial. De los orígenes a la Revolución Francesa*. Madrid: ISTMO.

Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.

Lukac de Stier, M. (2022). "Acerca de la inmortalidad del alma en Hobbes y sus proyecciones políticas". *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, (42), pp. 31-46. En: <https://www.hobbiesiana.com.ar/index.php/hobbesianos/article/view/50>

Medrano, J. M. (2012). *Para una teoría general de la política*. Buenos Aires: EDUCA.

Ott, L. (1986). *Manual de Teología Dogmática*. Barcelona: Herder.

Prélot, M. (1987). *La ciencia política*. Buenos Aires: EUDEBA.

Prieto López, L. J. (2012). "La teología de John Locke", *Revista Española de Teología*, 72/1, pp. 29-84.

Quintana, O. y Sáenz Almazán, B. (2024). "La secularización del pecado original y la autorreforma del humanismo", *Pensamiento*, vol. 80, núm. 309, pp. 599-615.

Rousseau, J. J. (2008). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Prometeo.

Rousseau, J. J. (2017). *El contrato social*. Buenos Aires: Colihue. (Contiene al *Manuscrito de Ginebra* y al Prólogo de Mariano Moreno como apéndice).

Sabine, G. H. (1984). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

San Agustín (2007). *La Ciudad de Dios*. Buenos Aires: Club de Lectores.

Sánchez Tortosa, J. (2016). "La diatriba pedagógica sobre el pecado original y los gérmenes modernos del formalismo pedagógico. De Comenius a Rousseau", *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, vol. 10, pp. 195-208.

Santo Tomás de Aquino (1973). *Suma Teológica (selección)*. Introducción y notas por el P. Ismael Quiles. Madrid: Espasa-Calpe.

Schmitt, C. (1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones.

Springborg, P. (2016). "Hobbes's materialism and Epicurean mechanism", *British Journal for the History of Philosophy*, 24:5, pp. 814-835.