



La elaboración de la noción de «estado de naturaleza pura» en el *Tractatus de gratia* de Francisco Suárez. La perspectiva de André de Muralt

Valentín Fernández Polanco¹

Recibido: 7 de octubre de 2018 / Aceptado: 22 de marzo de 2020

Resumen. Al elaborar la noción de un «estado de naturaleza pura» como dotada de un realidad objetiva propia, Francisco Suárez (1548-1617) le iba a proporcionar a la filosofía política moderna la herramienta conceptual de la que los filósofos e iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII que se inscriben en su estela se valdrían para desarrollar su pensamiento político y jurídico. En este estudio rastreamos dos de las fuentes medievales de las que Suárez se sirvió en la elaboración de su noción de un «estado de naturaleza pura»: la teología cristiana de la gracia y la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto.

Palabras clave: Distinción formal *ex natura rei*; Duns Escoto; Francisco Suárez; estado de naturaleza pura; teología de la gracia.

[en] The elaboration of the notion of «pure natural state» in Francisco Suárez's *Tractatus de gratia*. The view of André de Muralt

Abstract. Francisco Suárez (1548-1617) has provided the modern political philosophers with the notion of «pure natural state» as endowed with its own objective reality, a key conceptual tool that they were going to use in order to develop their political and juridical thought. In this paper we follow the trail of two medieval sources that Suárez has used in the elaboration of this notion: the grace's Christian theology and the formal distinction *ex natura rei* from Duns Scotus.

Keywords: Duns Scotus, formal distinction *ex natura rei*, Francisco Suárez, pure natural state, theology of grace.

Sumario: 1. Consecuencias de la visión aristotélica de la naturaleza; 2. El fundamento natural del poder político; 3. Los «estados de la naturaleza» en la tradición teológica medieval; 4. La elaboración suareciana de la idea de un «estado de naturaleza pura»; 5. La noción de «estado de naturaleza» y la filosofía política moderna; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Fernández Polanco, V. (2020) «La elaboración de la noción de «estado de naturaleza pura» en el *Tractatus de gratia* de Francisco Suárez. La perspectiva de André de Muralt», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 209-224.

¹ Universidad Complutense de Madrid
vjfernan@ucm.es

1. Consecuencias de la visión aristotélica de la naturaleza

Es un hecho bien conocido que la tradición medieval cristiana, siguiendo el principio evangélico que exhorta a dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, experimentó la necesidad de articular teóricamente la distinción entre la ciudadanía espiritual y la ciudadanía política. Y es igualmente conocido que el principal recurso conceptual del que dicha tradición se sirvió en ese propósito fue la distinción entre dos esferas de realidad, la natural y la sobrenatural, de tal modo que la ciudadanía política se fundaba sobre la esfera natural mientras la ciudadanía espiritual lo hacía sobre la sobrenatural. Las innumerables variantes que la articulación de ambas esferas adoptó en la Edad Media se mueven en una escala que otorga diferentes grados de autonomía al mundo natural, y que va desde aquellas teorías que consideran a este último como un mundo en completa dependencia de su principio sobrenatural,² hasta aquellas otras que otorgan al mundo creado una autonomía muy cercana al animismo pagano. En este sentido, cabe constatar que el mayor o menor grado de autonomía que los distintos autores conceden a la causalidad natural en relación con la causalidad sobrenatural se suele corresponder con el mayor o menor grado de autonomía que esos mismos autores le conceden al ámbito político con relación al espiritual, de tal manera que los autores que defendieron una mayor dependencia del mundo natural respecto de su fuente sobrenatural propendieron también a hacer depender en mayor grado la autoridad política de la autoridad espiritual, mientras quienes postulaban una mayor autonomía del mundo natural frente a su creador sobrenatural fueron más proclives a permitir que esa misma autonomía se tradujese al ámbito político.

Los problemas típicamente medievales de la articulación de la acción conjunta de la causalidad divina y la causalidad creada (*concursum*)³ y, sobre todo, el de la relación entre dos principios metafísicos, uno trascendente y otro inmanente, adquieren aquí toda su relevancia. En la medida en que tratan de explicar la relación entre inmanencia y trascendencia, se trata de problemas más bien ajenos al mundo clásico, para el que la naturaleza (*physis*) se presentaba como un principio suficiente por sí a la hora de explicar el dinamismo de la realidad.⁴ Se puede hablar de teología filosófica, ciertamente, en autores como Platón y Aristóteles, y también de cómo uno y otro abordan el problema del concurso entre la causa primera y las causas segundas y el de la participación, pero no parece que ninguno de ellos haya tenido una concepción tan radical del primer principio como para atribuirle la trascendencia absoluta del Dios cristiano. El pensamiento medieval, en cambio, explorará la vía de

² En esta línea cabría incluir a aquel sector de la tradición que optó por la subsunción unívoca de la ciudadanía política en la espiritual, desdibujando de ese modo la diferencia entre ambas. Cf. A. de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002, p. 49, donde se citan como exponentes de este punto de vista en la baja Edad Media la obra de Gil de Roma, la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII y la obra canónica de los grandes Inocencios.

³ Sobre las principales modalidades bajo las que la filosofía medieval concibió el concurso entre la causa primera y las causas segundas (*concursum praeivus, simultaneus, sufficiens*), así como sobre la noción, vinculada a la de «concurso», de «moción proveniente» (*praemotio physica*), cfr. nuestro *Diccionario de conceptos de la filosofía medieval*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2017, pp. 26-27 y 74-75, e igualmente, en lo que se refiere a la *praemotio physica*, S. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, p. 550.

⁴ Ni siquiera en Plotino, el autor más teológico entre los antiguos, el Uno se presenta como una entidad sobrenatural en el sentido medieval del término, ya que su trascendencia con respecto al mundo natural no implica ni la discontinuidad con él ni la alteridad absoluta que caracterizan al Dios cristiano.

la trascendencia sirviéndose del pensamiento de Plotino, y, cuando pretenda recuperar la idea griega de la naturaleza como principio inmanente, se verá en la necesidad de conjugar teóricamente la acción simultánea de dos principios metafísicos: la naturaleza como principio inmanente y Dios como principio trascendente, configurando así la particularidad del planteamiento cristiano del problema de la participación. La filosofía medieval cristiana es por ello, desde este punto de vista, mucho más compleja que la filosofía antigua, ya que no sólo asume el principio metafísico de ésta –la naturaleza–, sino que se ve en la necesidad de articularlo con un primer principio trascendente del que la naturaleza misma depende.

En su análisis sobre el tratamiento de este asunto en la filosofía medieval, André de Muralt da a entender que la obra de Tomás de Aquino supuso un punto de inflexión en el tratamiento de estos problemas por cuanto implicaba la revisión de la cosmovisión neoplatónica que caracterizó al cristianismo medieval sobre la base de una concepción metafísica de inspiración aristotélica.⁵ No se trata, en opinión de Muralt, de que Tomás de Aquino haya abandonado sin más la metafísica neoplatónica que durante siglos había vehiculado la interpretación cristiana del mundo y la haya reemplazado por la metafísica aristotélica, pues hay temas de crucial importancia para la reflexión cristiana, como el problema de la participación –en el sentido que acabamos de mencionar–, que no están presentes de modo expreso en la obra del Estagirita y que son medulares, sin embargo, en el neoplatonismo medieval. Algunos de los temas neoplatónicos se conservan, pues, en el pensamiento tomasiano, si bien interpretados desde una estructura de pensamiento completamente diferente de la neoplatónica.⁶ Justo lo contrario es lo que ocurre, según Muralt, con Duns Escoto y Guillermo de Ockham, quienes, aun cuando conservan el esqueleto conceptual de la metafísica aristotélica, lo interpretan desde una estructura de pensamiento de origen platónico completamente contraria al espíritu de Aristóteles,⁷ inaugurando así un tipo de escolástica que se iba a caracterizar, sobre todo en el caso de la escuela escotista, por su extremada tecnificación teórica y su manifiesta esterilidad práctica, lo que contribuiría a forjar la imagen de la escolástica como una filosofía tanto más inerte cuanto más compleja, e iba a hacer de ella el blanco de las críticas, cuando no de las burlas, de sus contemporáneos.⁸

⁵ *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995.

⁶ Con respecto a la interpretación aristotélica que Tomás de Aquino habría llevado a cabo del tema típicamente neoplatónico de la participación, Muralt afirma dos cosas: en primer lugar, que la metafísica de Aristóteles, tal como se articula en torno a los conceptos de sustancia, acto y uno, implica no sólo una consciencia del problema, sino incluso una determinada concepción y respuesta a él, aun cuando tal respuesta se halle implícita en textos como, por ejemplo, *Metafísica*, 993 b 24-27; *De anima*, 415 a 26; *Física*, 194 b 13, 194 b 8, y no desarrollada como tal. En segundo lugar, insiste en que la explicitación teológica que lleva a cabo Santo Tomás de «la admirable temática del neoplatonismo griego» (*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, cit., p. 105) está realizada según una estructura de pensamiento aristotélica opuesta a la neoplatónica (cfr. *ibid.*, cap. IV).

⁷ En efecto, según Muralt, en metafísica sólo caben dos posibles estructuras de pensamiento, la estructura de pensamiento dialéctica de raíz platónica y la estructura de pensamiento analógica de raíz aristotélica: «Platon et Aristote [...] ont défini exemplairement les deux seules voies susceptibles d'échapper à l'impasse parménidienne: la dialectique de l'idée et l'analogie de l'être.» («Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», *Diotima*, n° 3 (1975), p. 44.

⁸ En su estudio sobre «La noción de 'estado de naturaleza' en el pensamiento político español del siglo XVI» *Ideas y Valores*, 67.167 (2018): 203, G. Letelier recoge un pasaje de *Leviatán* en el que Hobbes se refiere a Suárez «como ejemplo de un discurso abstruso, absurdo e ininteligible, propio de locos o embaucadores».

Como quiera que haya sido, lo cierto es que la filosofía de los siglos XIII y XIV asistió a la sustitución del esqueleto conceptual neoplatónico por el lenguaje aristotélico como nuevo suelo común sobre el que habrían de sustentarse las construcciones teóricas de las distintas escuelas. Lo cual trajo consigo una importante reinterpretación de los principales conceptos metafísicos y entre ellos el de «naturaleza» (*physis*), cuyo papel en la visión metafísica plotiniana era muy distinto del que ese mismo concepto desempeñaba en la explicación aristotélica de la realidad. La naturaleza, en efecto, es en el neoplatonismo la *expresión* del Uno, en quien reside toda potencia y toda actividad, lo que acarrea esa visión de la realidad en términos de procesión metafísica tan característica del emanantismo plotiniano. Como todo cuanto no es el Uno, también la naturaleza es, por tanto, en el neoplatonismo, una realidad de carácter hipostático y jerárquicamente dependiente, lo que hace de ella antes una manifestación subordinada del Uno que el principio metafísico autónomo que es para Aristóteles. Sobre la noción de «naturaleza» no puede dejar de planear, pues, en la metafísica plotiniana, la sombra de una cierta pasividad que la aproxima más al estatuto de *natura naturata* que al de *natura naturans*. En Aristóteles, en cambio, es este último aspecto el que prevalece, de acuerdo con la definición que de ella se da en la *Física* como principio originario del dinamismo activo de la realidad.⁹

En función de este contraste, no debe sorprender que la reinterpretación de la noción de «naturaleza» en términos aristotélicos tal como la llevó a cabo la escolástica tardía suscitase la necesidad de delimitar lo máximo posible la esfera relativamente autónoma de aquella y de definir los límites más allá de los cuales se sitúa el dominio de lo exclusivamente sobrenatural —siempre con vistas al esclarecimiento de los problemas relativos al concurso entre Dios como principio creador y la naturaleza como principio creado, y a la relación de participación entre Dios como principio trascendente y la naturaleza como principio inmanente—. ¹⁰ De ahí que las distintas escuelas tardomedievales y renacentistas manifestasen un interés especial por determinar qué es lo que en la naturaleza en general y en la actividad humana en particular funciona *ex puris naturalibus* y qué es lo que pertenece al ámbito sobrenatural. Pero si esto fue así en el ámbito de la metafísica, mucho mayor aún fue el interés por dilucidar esta cuestión el caso de la teología, donde la necesidad de atisbar el destino sobrenatural de la criatura humana a partir de la colación de los dones gratuitos invita, si no obliga, a delimitar con la mayor precisión posible aquellas aspiraciones que en el ser humano obedecen a su condición estrictamente natural, y a distinguir las de aquellas otras que tienen su origen en el plan providencial en el que se inscriben la creación del hombre y su redención.¹¹

⁹ «Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente». Aristóteles, *Física*, II, 1, 192 b 20, trad. de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, p. 129.

¹⁰ La esfera de la naturaleza es sólo relativamente autónoma porque, como principio creado, su ejercicio exige siempre el concurso de la causalidad divina.

¹¹ La reflexión sobre la relación entre lo natural y lo sobrenatural encierra por ello una mayor complejidad teórica en el caso de la teología que en el de la metafísica, pues mientras esta última se contenta con explicar la articulación de los dos principios hasta cierto punto homogéneos que concurren en la génesis metafísica del mundo, uno de ellos en tanto que creador y el otro en tanto que creado, la teología, en cambio, debe articular un principio de carácter cosmológico, como es la naturaleza, con un principio de carácter histórico, como lo es la relación personal entre el hombre y Dios, lo cual abre la puerta a explicaciones de tipo dialéctico en las que el desarrollo de la realidad, incluso la cosmológica, se concibe en términos de fases, etapas o «estados» sucesivos.

Será, pues, en el contexto de la exégesis teológica donde la preocupación por la relación entre lo natural y lo sobrenatural adquiera una particular relevancia, como lo prueba la pervivencia de esa preocupación en la teología contemporánea.¹² En ese contexto exegetico, la teología escolástica y renacentista iba a plantearse dos cuestiones capitales: la primera, el alcance de la gracia divina en relación con el *desiderium naturale videndi Deum*, donde se trata de esclarecer si la naturaleza humana aspira *naturaliter* a la *visio Dei* (como sostuvo Tomás de Aquino), o si, por el contrario, esta aspiración es un don gratuito que sólo requiere en el hombre una mera potencia obediencial (como sostuvo Tomás de Vío, el cardenal Cayetano, quien precisamente acuña el término *potentia obædientialis*);¹³ y la segunda, el carácter y efectos de la gracia divina en relación con el pecado, donde se trata de delimitar la base antropológica con respecto a la cual tanto la gracia como la culpa suponen una modificación. Con ese propósito, los teólogos tardomedievales y renacentistas recurrirán al término «estado» (*status*), que formaba parte de su léxico doctrinal, con el fin de designar cada uno de los modos de ser que han afectado a la naturaleza humana en función de su relación con Dios, y ello tanto si esos diferentes «estados» han existido de facto (como el estado de inocencia o el de caída), como si, por el contrario, responden a un mero ejercicio abstractivo de la inteligencia humana que los induce a partir de los estados históricamente dados, pero que, a diferencia de estos últimos, no han gozado, al menos que se sepa, de existencia real (como es el caso del supuesto «estado de naturaleza pura»¹⁴).

2. El fundamento natural del poder político

Desde la perspectiva que acaba de exponerse, puede comprenderse que a la hora de fundamentar la legitimidad del poder político, donde el pensamiento cristiano se ve en la necesidad articular teóricamente la autoridad humana y la autoridad divina, la escolástica medieval y renacentista recurriese igualmente a la distinción entre dos esferas, la natural y la sobrenatural, con la finalidad de explicar la relación entre ambas formas de soberanía y en último término entre ambas ciudadanías. Se percibe de este modo un cierto nexo entre el pensamiento político tardomedieval y renacentista y la filosofía política moderna¹⁵ sobre la base de un mismo interés,

¹² La presencia de esa preocupación en la obra de teólogos contemporáneos como M. Blondel, H. de Lubac, K. Rahner, J. Alfaro o M. Schmaus así lo atestiguan.

¹³ Sobre la diferente interpretación del *desiderium naturale videndi Deum* entre Tomás de Aquino y Cayetano (quien, paradójicamente, pretende ser fiel al Aquinate en este punto), cfr. el estudio de Ceferino P. D. Muñoz, «Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión», *Cauriensia*, vol. XI (2016): 627-650. Sobre el renacer de este debate a raíz de la obra de H. de Lubac, cfr. S. Cobo, «La imagen de Dios en el hombre en la teología de lo Sobrenatural de Henri de Lubac», *Teología y Vida*, 59/2 (2018): 171-190.

¹⁴ La teología tardomedieval y renacentista iba a debatir por ello sobre las características de ese supuesto estado de naturaleza pura, y ese debate renacerá en el siglo XX gracias a la obra de H. de Lubac, quien rechazará la posibilidad conceptual misma de un tal estado. Cfr. H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, París, Aubier, 1946.

¹⁵ Ese vínculo parece claro al menos entre la corriente de la filosofía medieval y renacentista que adoptó el lenguaje de la metafísica aristotélica (y con él una reinterpretación aristotélica de la naturaleza) y la corriente de la filosofía moderna que optó por fundamentar el origen y legitimidad del poder político en la noción de «naturaleza», haciendo abstracción así del fundamento divino del poder humano y limitándose a su fundamento natural inmediato (con lo que podía dejar al margen los problemas metafísicos de la participación del poder humano en el divino y del concurso de la trascendencia y la naturaleza en la constitución de aquél). Cfr. n. 25,

al menos metodológico, en considerar la naturaleza creada como un principio relativamente autónomo sobre el que fundamentar la legitimidad de la autoridad del príncipe.¹⁶ Lo cual no autoriza a afirmar, ciertamente, que la noción de «estado de naturaleza» como tal, a la que diversos filósofos de la edad moderna recurrieron en contraposición al carácter convencional del «estado civil», proceda del léxico teológico medieval. Es poco probable, en efecto, –aunque no imposible–, que uno de los primeros autores en utilizar la noción de «estado de naturaleza», como es Hobbes, manifiestamente reacio a las abstracciones metafísicas, la haya tomado de la teología escolástica.¹⁷ Sin embargo, el mencionado nexo entre la filosofía medieval y renacentista y la filosofía política moderna, basado sobre el mismo interés metodológico en la noción de naturaleza, sí permite comprender la importancia que André de Muralt le concede al papel desempeñado por Suárez en la configuración de la filosofía política moderna, en la medida en que será el Doctor Eximio quien dote a la noción teológica de «estado de naturaleza pura», procedente de Cayetano,¹⁸ de una *realidad objetiva* –intermedia entre la realidad empírica y la meramente abstracta– propia y que sólo puede proporcionarle la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto.¹⁹ Por lo que será esta distinción, en la medida en que permite concebir la naturaleza como un «estado» dotado de un *esse obiectivum* propio, la que posibilite a los autores que se inscriben en la estela suareciana deducir a partir de él los derechos y deberes naturales del hombre.²⁰ El análisis estructural del desarrollo de la filosofía política moderna que Muralt propone se sustenta, en efecto, en lo relativo a este punto, sobre la idea de que «la noción de *esse obiectivum* permite a los clásicos pensar la existencia ‘ideal’, ‘matemática’, de todo aquello que no existe como cosa, sin dejar de pensarse objetivamente como *aliquid*»,²¹ lo cual, aplicado a la noción

infra.

¹⁶ Desde este punto de vista, resulta evidente que aquellos teólogos que, como Cayetano, más subrayaron el carácter sobrenatural y gratuito de los dones espirituales, tanto más propiciaron la consideración de la naturaleza como una esfera autosuficiente en relación con sus fines immanentes.

¹⁷ En *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., Muralt afirma que si bien «Hobbes, Pufendorf, Locke, Montesquieu, Rousseau pretenden de una manera o de otra deducir el derecho natural [...] de la consideración inmediata de la naturaleza humana», (p. 116), Hobbes, sin embargo, a diferencia de los demás, «se contenta con inducir [el estado de naturaleza] a partir de las pasiones de los hombres y del comportamiento de los príncipes preocupados por conservar la república», lo que le lleva a pensar que «su naturaleza sigue ejerciéndose, según la violencia desconfiada y belicosa que la caracteriza, como si ‘fermentase’ bajo el estado civil que los hombres se dan por decisión de su razón» (p. 124).

¹⁸ Cfr. texto citado en n. 35 *infra*.

¹⁹ En virtud de la distinción formal *ex natura rei*, «a toda entidad formalmente distinta le corresponde adecuadamente algún ser real», «*cuilibet entitati formali correspondet adequate aliquid ens*» (Duns Escoto, *Ordinatio*, 1, dist. 4, pars 1, q. un., Vat. IV, Appendix, p. 381). Descartes, principal representante según Muralt de la filosofía de la idea clara y distinta que se desarrolla sobre la distinción formal escotista, la explicará vinculándola a la hipótesis de *potentia absoluta dei*: «puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden darse separadamente, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esta separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes» («Meditación Sexta», *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 65).

²⁰ «Suscribiendo en este sentido el pensamiento de Pufendorf: “[...] la ley natural se descubre por las reflexiones que se hacen sobre la constitución de la naturaleza” [*De iure naturae et gentium*, libro I, cap. 6, § 13, t. I, p. 102], [Pufendorf, Locke, Montesquieu, Rousseau] admiten a priori la naturaleza humana y su estado anterior a la constitución de la sociedad, y [...] deducen de ella los derechos y los deberes naturales del hombre.» Muralt, A. de, *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., p. 116.

²¹ *Ibid.*, p. 114, n. 76.

formalmente distinta de «estado de naturaleza» permite considerar ese «estado» como dotado de una realidad objetiva propia e independiente de cualquier otra, una realidad ciertamente ‘ideal’, ‘matemática’, intermedia entre la realidad sustancial de las cosas y la realidad mental de los pensamientos, pero suficiente en todo caso para existir de facto si Dios así lo quisiera *de potentia absoluta* y para deducir axiomáticamente –es decir, *more geometrico*– a partir de ella los derechos y deberes naturales de los hombres.²² Es, por tanto, este rasgo escotista que tiene su origen próximo en Suárez, el que estructura la reflexión política de autores como Pufendorf, Locke, Montesquieu o Rousseau según un mismo proceder metodológico²³ que les permite a todos ellos encontrar un fundamento filosófico de los derechos civiles y políticos distinto de la «voluntad divina absoluta fijada arbitrariamente a tal o cual orden de creación inmutable»,²⁴ y dejar en suspenso, ya que la distinción formal del concepto de «estado de naturaleza» así lo permite, la función desempeñada por su causa primera, reducida ahora al mero papel de «autora de la naturaleza».²⁵

²² La escuela escotista ha oscilado tradicionalmente entre dos polos a la hora de interpretar la distinción formal. Por una parte, están quienes, en la línea de Jacobo de Ascoli (*Quodlibeta*, q. 1), Suárez (*Disputationes metaphysicae*, disp. VII, sect. I, n° 9) y Leibniz («Disputatio metaphysica de principio individuui», *Philosophische Schriften*, Berlín, Akademie Verlag, 1971, t. I, 18), defienden su condición de distinción intermedia entre la distinción real y la distinción de razón, lo que significa que las formalidades distintas *ex natura rei* no son distintas *realiter*. Por otra, están quienes, siguiendo a Guillermo de Alnwick (*Determinationes*, 14, Bibliotheca Palatina, MS lat. 1805, f. 112, Civitas Vaticana), y, por lo que parece, las opiniones tardías del propio Escoto, la aproximan a distinción real, como M. J. Grajewski (*The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1944). Cfr. Noone, T. B., «La distinction formelle dans l'école scotiste», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, París, Vrin, 1999. Es este estatuto metafísico intermedio entre la realidad sustancial y la realidad mental el que explica la ambigüedad en que no pueden evitar moverse los autores que recurren metodológicamente a lo que Muralt llama «el *esse obiectivum* absoluto de la idea clara» con relación a la hipotética existencia histórica del estado de naturaleza. (Con lo cual reproducen la misma ambigüedad que afectaba a la noción teológica del «estado de naturaleza pura», cuya existencia fáctica era sólo un posible *de potentia absoluta dei*).

²³ Es interesante notar que al adoptar como principio de su fundamentación de la soberanía política la noción de «estado de naturaleza», los pensadores modernos se ven abocados a desarrollar dicha fundamentación de un modo *dialéctico*, esto es, según el despliegue conceptual de la referida noción, lo que permitirá ulteriormente a autores como Rousseau postular una historia «de derecho» de la humanidad a la que considerará más verídica que la historia fáctica (cf. Rousseau, J.-J., «Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 207-208). La *dialéctica*, pues, tal como la entenderá la filosofía contemporánea, se presenta bajo esta luz como el avatar historicista del método deductivo de tipo matemático que la filosofía moderna de la idea clara desarrolló sobre el fundamento escotista del *esse obiectivum*, de tal modo que a lo que en el método axiomático del racionalismo moderno es el orden deductivo de los enunciados, corresponde en el método dialéctico la sucesión necesaria de las etapas históricas. Muralt ha tratado de rastrear la posible comunidad estructural de la filosofía dialéctica y la filosofía analítica contemporáneas precisamente sobre la base de su dependencia común de la estructura de pensamiento del *esse obiectivum*. Cfr. «Phénoménologie et philosophie analytique du langage», prefacio a la 2ª ed. de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, Hildesheim - Zúrich - Nueva York, Georg Olms Verlag, 1987.

²⁴ Muralt, A. de, *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., p. 114.

²⁵ La fórmula más clara de esta nueva actitud la encontramos en el propio Suárez: «*omnia quae sunt de iure naturae sunt a deo ut auctore naturae. Sed principatus politicus est de iure naturae, ergo est a deo ut auctore naturae*» (*Defensio fidei*, libro III, cap. 1, n° 7 [«todo lo que es de derecho natural procede de Dios como autor de la naturaleza; ahora bien, la autoridad política es de derecho natural; luego procede de Dios como autor de la naturaleza»]; *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, 4 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970-1971, trad. de J. R. Eguillor, vol. II, pág. 216]).

3. Los «estados de la naturaleza» en la tradición teológica medieval

La distinción entre diversos «estados de la naturaleza» formaba parte del patrimonio conceptual de la teología medieval, que se había ocupado de los efectos de la gracia santificante en el contexto de las polémicas antipelagianas. La exigencia de fundamentar la necesidad espiritual de la gracia había llevado, en efecto, a los pensadores medievales a describir los efectos corruptores del pecado original en relación con el estado de inocencia y plenitud de los primeros padres, lo cual había conducido de un modo natural a la distinción entre su estado antes y después del pecado original, y, a partir de ahí, a establecer las diferencias entre ambos estados, denominados en la tradición medieval *status naturæ integræ* y *status naturæ lapsæ*.²⁶ Para enfatizar aún más el papel elevante y plenificante de la gracia, autoridades tan reconocidas como Pedro Lombardo, Buenaventura y Alberto Magno llegaron a distinguir, en el seno del estado de naturaleza íntegra en que se encontraban Adán y Eva antes del pecado, dos momentos: uno primero, el de la creación, en el que sólo habrían recibido los dones *naturales*, y un momento ulterior, el de la colación de los *gratuitos* (entre los que se encontraría, precisamente, la justicia original).²⁷ Otras autoridades, en cambio, como el propio Tomás de Aquino, aun manteniendo la distinción entre los dones naturales y los gratuitos,²⁸ sostuvieron que Adán y Eva fueron creados simultáneamente en naturaleza y gracia, rechazando como improbable la existencia de un «estado de mera naturaleza original» desprovisto de los dones derivados de la gracia.²⁹

La distinción, pues, en el seno de la naturaleza humana íntegra propia de Adán y Eva antes del pecado, de un estado puramente natural y un estado en el que esa misma naturaleza humana se encontraba plenificada y elevada por la gracia

²⁶ «Las controversias del siglo XVI, y sobre todo la *condena de Bayo*, obligaron a precisar el tema. Bayo entendía que los dones que tenía el primer hombre no eran propiamente sobrenaturales, porque la naturaleza los necesita para su perfección. Esto *obligó a precisar lo que se entiende por sobrenatural*. [...] Desde Bayo, la teología distinguió 4 estados de la naturaleza humana: 1) la naturaleza tal como es, alma y cuerpo, sin pecado y sin gracia (nunca ha existido así); 2) estado de *naturaleza íntegra*: la naturaleza original elevada: es la situación del primer hombre creado por Dios, en situación de amistad con Él: con una primera gracia santificante y otros dones especiales que mejoraban la naturaleza (preternaturales); 3) la *naturaleza caída*: después del pecado; cuando pierde la gracia santificante y los primeros dones (preternaturales); todos los hombres nacen así, sin la gracia santificante, sin los dones especiales, con el desorden que deja en la naturaleza humana el pecado original; 4) la *naturaleza sanada y elevada*: al recibir de nuevo, por el Espíritu Santo, la gracia santificante y la unión con Dios.» (J.-L. Lorda, *La gracia de Dios*, Madrid, Palabra, 2004, p. 335).

²⁷ «Cayetano habla de cinco estados en los que puede ser considerada la naturaleza humana: 1) en estado de naturaleza pura (*in puris naturalibus*), 2) en estado de naturaleza íntegra (*in statu consono naturæ rationali, ut scilicet servetur rectitudo rationalis in omnibus partibus animæ*), 3) en estado de justicia original (*in statu doni iustitiæ originalis seclusa gratia gratum faciente secundum rem vel rationem*), 4) elevada al orden de la gracia santificante (*in statu gratiæ gratum facientis*), y 5) en estado de naturaleza caída (*in statu naturæ lapsæ*). CAIETANUS, *In S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2, n. III.» (J.-L. Galán Muñoz, *Razón práctica y virtudes en el Comentario del Cardenal Cayetano al Tratado de Virtudes de la Summa theologiæ (I-II, qq. 55-67)*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2016, p. 156, n. 62).

²⁸ Siendo los gratuitos la raíz última de la justicia original: «la rectitud del estado primitivo [...], consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón; el cuerpo, al alma. [...] Pero es evidente que este sometimiento [...] no era natural. De serlo, hubiera permanecido después de haber pecado [...]. Por eso es evidente que el primer sometimiento, por el que la razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia [...]» (Tomás de Aquino, *Summa theologiæ*, I, q. 95, art. 1; Madrid, B.A.C., vol. I, p. 846).

²⁹ «[...] y no creo que sea verdadero que el hombre es creado en naturaleza pura.» (Tomás de Aquino, *De malo*, q. IV, art. 2, resp. III, ad 1; Pamplona, EUNSA, p. 235).

santificante,³⁰ invitaba a los teólogos cristianos a tratar de delimitar las propiedades de ambos estados, lo cual era tanto como diferenciar las perfecciones atribuibles a la gracia de aquellas otras inalienablemente propias de la naturaleza humana, por más que el pecado, al corromper estas últimas, las dejase en un estado asimilable al de la persona enferma, la cual, sin perder enteramente sus facultades propias, no puede, sin embargo, ejercerlas convenientemente.³¹

4. La elaboración suareciana de la idea de un «estado de naturaleza pura»

No debe extrañar, por tanto, que sea precisamente en su tratado sobre la gracia donde Suárez aborde la cuestión de los diferentes «estados» de la naturaleza humana³² y donde lleve a cabo la depuración formal de la noción de un «estado de naturaleza humana pura» según las distinciones escotistas, elaborando así un concepto que estaba llamado a servir de base a filósofos y iusnaturalistas de la edad moderna como Pufendorf, Locke, Montesquieu o Rousseau para deducir de su «realidad objetiva» (*realitas obiectiva*)³³ los derechos naturales del ser humano, incluida la potestad política. Suárez afirma en su análisis que, supuestos los dos estados que de facto ha conocido la naturaleza del hombre *in via*, *status naturæ integræ* y *status naturæ lapsæ*, se hace preciso postular la posibilidad³⁴ de un estado intermedio (*tertium*) con relación al cual cada uno de los otros dos representa una adición.³⁵ La postulación de ese estado de naturaleza pura es, en efecto, necesaria según Suárez para poder comprender los otros dos,³⁶ ya sea como plenificación y elevación de la

³⁰ La tradición teológica distingue dos funciones primordiales de la gracia: la sanación de los efectos del pecado original y la elevación al nivel sobrenatural de los actos humanos. Se habla por ello de una *gratia sanans* y una *gratia elevans*.

³¹ «Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado [...]. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina» (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 109, art. 2; ed. cit., vol. II, p. 912).

³² *Tractatus de gratia Dei seu de Deo salvatore, iustificatore et liberi arbitrii adiutore per gratiam suam*, «Prolegomenum quartum. De statibus humanæ naturæ», cap. I: An possit homo in statu puræ naturæ creari, in ordine ad finem supernaturalem?, París, Vivès, 1857, vol. VII, pp. 179 ss. Suárez dedicará además el libro V del *Tractatus de opere sex dierum* («De statu, quem habuissent in hoc mundo viatores, si primi parentes non peccassent») al análisis del estado de naturaleza íntegra o estado de inocencia del ser humano previo a la comisión del pecado original. Cfr., en particular, el cap. VII, nº 12, del mencionado libro, donde Suárez recurre a la división tripartita de los estados de la naturaleza humana diferenciando un estado de naturaleza pura, otro de íntegra y otro de caída (*sive puræ, sive integræ, sive lapsæ*) para argumentar que el poder de jurisdicción del soberano sobre la comunidad no es una consecuencia del pecado sino una propiedad *ex natura rei* de la sociedad humana (*quia non ex culpa, sed ex ipsa rei natura sequitur hæc potestas ad talem communitatem*), *Tractatus de opere sex dierum seu de universo creatione, quatenus sex diebus perfecta esse, in libro Genesis cap. I, refertur, et præsertim de productione hominis in statu innocentie*, París, Vivès, 1856, p. 416.

³³ El término «realidad» (*realitas*) es precisamente la noción con la que, según Muralt, la metafísica de Suárez supera la distinción tomasiana entre esencia y existencia; cf. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*. cit., pp. 24-26, donde Muralt explica cómo, debido a que la predicación unívoca de la noción de «ser» postulada por Escoto excluye de esta última la diferencia específica, se hace precisa la postulación de un sobre-trascendental que incluya al ser y a la diferencia. La *realitas* es, por tanto, una noción que se encuentra más allá de –que supera– la oposición entre el ser y el no-ser.

³⁴ «[...] licet de facto [hic status] non fuerit, ut suppono, et infra iuxta sanam doctrinam ostendam, cogitari tamen potest ut possibilis [...]», Suárez, *Tractatus de gratia*, cit., nº 2, p. 179.

³⁵ «[...] uterque illorum aliquid addit ultra id quod pura humana natura ex se postulat; et ideo Caietan et moderniores theologi tertium considerarum statum, quem pure naturalium appellarunt [...]». *Ibid.*

³⁶ «[...] illius consideratio ad aliorum intelligentiam necessaria est, quia revera hic status est veluti aliorum

naturaleza pura por los dones que perfeccionan sus operaciones en el caso del estado de naturaleza íntegra, ya sea como lastre de esa misma naturaleza pura con el reato de la culpa en el caso del estado de naturaleza caída. El «estado de naturaleza pura» es concebido por Suárez, en consecuencia, como un estado «neutro» (*neutrum*) en relación con los otros dos,³⁷ pudiendo entenderse esa neutralidad como una cierta indiferencia hacia su fin sobrenatural. Nos hallaríamos, en ese caso, ante la misma indiferencia de las potencias vitales hacia sus objetos propios (de origen escotista y ockhamista) que, según André de Muralt, está a la base de la filosofía moderna.³⁸ Indiferencia de la inteligencia frente a la verdad, indiferencia de la voluntad frente al bien moral, indiferencia del poder político frente al bien común.³⁹

La *pureza* o *puridad* que afecta a este estado «neutro» de la naturaleza humana es, por su parte, igualmente significativa del trasfondo conceptual de carácter escotista que subtiende el análisis suareciano del problema de la gracia.⁴⁰ La expresión «estado de naturaleza pura», debe entenderse, en efecto, según el propio Suárez, de dos modos simultáneamente. En sentido positivo, significa la naturaleza humana en tanto que dotada de la perfección esencial de todas las facultades naturales así como de cuanto la dispone al concurso con la providencia divina en el orden natural,⁴¹ con exclusión, por tanto, de cualesquiera otras notas ajenas a esta mera definición. En sentido negativo, la noción de «estado de naturaleza pura» excluye de la definición que acaba de darse todo aquello que pudiera afectar, del modo que fuese, a la naturaleza humana tal como acaba de ser definida, y por tanto todo aquello que pudiera añadirse a su esencia, tanto si es malo, caso del pecado o su pena, como si es bueno, caso de los dones que Dios libremente concede a la criatura humana,⁴² entre los que hay que distinguir los que la perfeccionan en el orden de los fines naturales y de las operaciones encaminadas a ellos (cuya colación es también constitutiva del estado de naturaleza íntegra),⁴³ de los que la perfeccionan en el orden de los fines

fundamentum». *Ibid.*

³⁷ «Verumtamen hæc divisio [status naturæ integræ et lapsæ] data est de statibus quos, in diversis temporibus, de facto habuit humana natura; supponimus autem neutrum illorum esse statum puræ naturæ». *Ibid.*

³⁸ Cf. *La estructura de la filosofía política* moderna, cit., pp. 71-73, donde Muralt relaciona la indiferencia característicamente moderna de las potencias vitales hacia sus objetos propios con la concepción escotista de una materia absolutamente independiente de cualquier determinación objetiva, formal y final, y con la hipótesis ockhamista de *potentia absoluta dei*.

³⁹ A esta enumeración habría que añadir, en el orden cosmológico, la indiferencia del móvil hacia el movimiento, es decir, la inercia. Por lo demás, parece evidente que la negación moderna de la teleología natural es una consecuencia necesaria de la reducción unívoca de toda forma de causalidad a la sola causalidad eficiente, reducción que tiene su origen en la interpretación que Duns Escoto y Guillermo de Ockham hacen de la metafísica de Aristóteles según una misma estructura de pensamiento de carácter dialéctico; cf. Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, Brill, 1991 (trad. esp.: *La apuesta de la filosofía medieval*, Madrid, Marcial Pons, 2008).

⁴⁰ Y no sólo la *pureza* o *puridad* del «estado de naturaleza pura» es indicativa del carácter escotista que adopta el análisis suareciano. La propia noción de «estado» de la que Suárez se sirve procede directamente de Escoto, y ya no responde a lo que pudo haber significado como categoría aristotélica, sino que funde en un mismo concepto las categorías de «posición» y «hábito»: «In præsentí vero, [status] dicit conditionem seu modum se habendi totius humanæ naturæ in ordine ad suum ultimum finem, secundum divinæ providentiæ ordinem. Et sic potest accommodari definitio Scoti in [ordinatio] 1, distinc. 3, quæst. 3, artic. ult.: *Status est stabilis permanentia, legibus divinæ sapientiæ firmata*». Suárez, *Tractatus de gratia*, cit., nº 1, p. 179.

⁴¹ «Status ergo puræ naturæ duo includit et requirit: alterum positivum, nimirum, ut in eo habeat natura humana cum perfectione essentiali omnes naturales facultates et concursum ac providentiam Dei sibi naturaliter debitam», *ibid.*, nº 3.

⁴² «[...] alterum negativum, ut, videlicet, nihil habeat naturæ superadditum, ei non debitum, sive malum, sive bonum, hoc est, ut nec peccatum habeat, nec, quod est consequens, reatum pœnæ, neque etiam affecta sit aliquibus gratiæ donis, aut perfectionibus naturæ non debitis». *Ibid.*

⁴³ «Dona vero quæ supra ordinem talis naturæ esse dicimus, duplicia cogitari possunt, quædam perficientia

sobrenaturales y de las operaciones relacionadas con ellos (los dones de la gracia y de las virtudes infusas, etc.).⁴⁴ El adjetivo «pura» significa en todo caso este sentido negativo que excluye de la definición de la cosa todo aquello que no pertenezca a su esencia, y que contribuye por consiguiente a mantener la definición en el estricto nivel de la quiddidad formal. Así lo manifiesta el propio Suárez al afirmar que la pureza o puridad significa aquí únicamente la parte privativa o negativa que reduce la esencia a su mera formalidad, y que es en esta parte en la que debe centrarse el debate acerca la posibilidad de la existencia de una formalidad así definida.⁴⁵

La pureza o puridad que afecta a la noción de naturaleza humana tal como la entiende Suárez puede emparentarse entonces con la pureza que caracteriza la quiddidad de los conceptos formalmente distintos *ex natura rei*, y el debate acerca de la posibilidad de la existencia separada de tales quiddidades —en este caso el debate acerca de la posibilidad de la existencia histórica de hombres en estado de naturaleza humana pura— puede emparentarse igualmente con la ambigüedad en que la distinción formal escotista sume a las «realidades» distinguidas.⁴⁶ En este caso, Suárez responderá a la cuestión valiéndose de un recurso que se había generalizado en la escolástica tardía desde que Guillermo de Ockham se sirviese de él como método privilegiado de definición de la esencia: la distinción entre la *potentia ordinata* y la *potentia absoluta dei*. Así, según Suárez, la existencia histórica de seres humanos viviendo en estado de naturaleza pura no hubiera sido imposible, desde luego, según la potencia absoluta de Dios.⁴⁷

De acuerdo con el análisis de Muralt, la influencia escotista no se restringiría, sin embargo, a la que Suárez llama parte negativa de la definición del estado de naturaleza pura, pues la parte positiva, en cuanto a ella, representaría el anverso de

hominem solum in ordine ad connaturalem finem, et ad operationes ordinis naturalis [...]. Nam per talia dona constituitur status integræ naturæ», *ibid.*, nº 5, p. 180. Suárez parece referirse aquí a los dones preternaturales (cf. n. 26 *supra*) en tanto que constitutivos del estado de naturaleza íntegra.

⁴⁴ «Alia vero sunt dona perficentia hominem in ordine ad supernaturalem finem, et ad operationes supernaturales, qualia sunt propria dona gratiæ, et virtutum infusarum, etc.». *Ibid.*

⁴⁵ «Disputatio ergo est de altera parte negativa, ab illa enim natura denominatur pura, puritas enim solam negationem dicit». *Ibid.*, nº 3, p. 180..

⁴⁶ Tal es, por lo demás, la tesis que sostiene André de Muralt: «Es gracias a la distinción formal *ex natura rei* como Suárez puede distinguir un «estado de naturaleza pura», es decir, hacer de la naturaleza pura un «estado» por sí de la naturaleza susceptible de existir por sí. [...] Suárez duda sobre la cuestión de saber si el «estado de naturaleza pura» existe realmente (y cómo) o si no es más que una hipótesis (y no puede sino dudar, en la medida en que la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto no es la distinción de razón racionada de Aristóteles y de Tomás)», *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., cap. II, § La filosofía del derecho natural moderno. La ambigüedad del estado de naturaleza y las distinciones de Escoto, pp. 116-122. Por lo demás, la ambigüedad y el subsiguiente debate acerca de la existencia únicamente formal o acaso también histórica del estado de naturaleza se mantendrá en la obra de la mayor parte de aquellos filósofos e iusnaturalistas de la Edad Moderna cuya noción de «estado de naturaleza» es deudora de la noción suareciana de «estado de naturaleza pura»; cfr. *ibid.*, pp. 122, ss.

⁴⁷ «Superest ergo inquirendum de puritate naturæ quoad carentiam donorum supra ordinem talis naturæ existentium, an, scilicet, potuerit homo in tali puritate naturæ creari? Ubi etiam non est quæstio de absoluta Dei potentia, sic enim clarum est hoc non repugnare, cum Deus, absolute loquendo, libere conferat huiusmodi dona», Suárez, *Tractatus de gratia*, cit., nº 5, p. 180. La posibilidad de la existencia separada de las realidades formalmente distintas *ex natura rei* constituye uno de los rasgos característicos de la combinación entre escotismo y ockhamismo que según André de Muralt configura conceptualmente el campo entero de la filosofía moderna: «[...] la distinción formal *ex natura rei* permite que a cada grado formal de una cosa le corresponda una existencia distinta», *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., pp. 129-130; cfr. *ibid.*, pp. 54, 117, 122. Cfr., asimismo, Duns Escoto, *Ordinatio*, 4, dist. 11, q. 3, n. 46, Vivès, XVII, pág. 429. Suárez aborda esta cuestión en *Disputaciones metafísicas*, disp. XXXI, sec. XI, nº 9, Madrid, Gredos (col. Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1960-1966.

esa pureza o puridad que delimita la parte negativa. La parte positiva, en efecto, en la medida en que se limita a presentar la formalidad de la noción definida con exclusión de todo cuanto no forme parte de su esencia formal, pondría en práctica, según Muralt, el tipo de abstracción que permite alcanzar esa formalidad estricta cuya distinción se considera *ex natura rei*, es decir, debida a la naturaleza de la cosa y no a la operación del intelecto. Se refiere Muralt a la *abstractio ultimata* de origen aviceniano, aquella que según Escoto alcanza tal grado de formalidad que implica que la noción así abstraída sólo pueda predicarse de sí misma.⁴⁸ Resulta de ello, pues, que la formulación de la idea de un estado de naturaleza pura tal como la lleva a cabo Suárez supondría el ejercicio simultáneo de la *abstractio ultimata* (que ofrece como resultado la noción de naturaleza humana en su más pura formalidad hasta el punto de que sólo pueda predicarse de ella misma) y, paralelamente, de la distinción formal *ex natura rei* de esa misma noción (con la subsiguiente postulación de su *realitas*, es decir, de su realidad objetiva, y, por tanto, de su posibilidad histórica, al menos *de potentia absoluta dei*).

5. La noción de «estado de naturaleza» y la filosofía política moderna

Se explicaría así que los filósofos de los siglos XVII y XVIII que recibieron directa o indirectamente la influencia suareciana considerasen filosóficamente legítimo adoptar la noción de un «estado de naturaleza» (pura), en cuanto dotada de una realidad objetiva propia, como punto de partida de su análisis de la naturaleza humana, y considerasen igualmente legítimo deducir a partir de esa noción el conjunto de derechos civiles y políticos inherentes al ser humano, cuando no el adoptarla como punto de partida de una historia «de derecho» de la humanidad fundada sobre el despliegue temporal de cuanto está inicialmente contenido en su concepto.⁴⁹ El Doctor Eximio, por su parte, no parece haber sentido la necesidad de acometer una caracterización más precisa del «estado de naturaleza humana pura» cuya realidad histórica consideró posible *de potentia absoluta dei* y cuya esencia formal juzgó ser una condición necesaria para la intelección de los estados relativos a la gracia y la culpa.⁵⁰ Fuera del contexto teológico en el que tiene su origen la idea de un «estado de naturaleza pura», el debate sobre la existencia histórica de hombres en tal estado, y, sobre todo, acerca de las características relativas a la forma de vida humana en él, iba a nutrir el pensamiento jurídico y político de los siglos inmediatamente posteriores a Suárez. Poco importa si la noción de «estado de naturaleza» de la que se sirvieron pensadores como Hobbes, Pufendorf, Locke, Montesquieu o Rousseau (por citar

⁴⁸ Según Escoto, como explica Muralt, «cuando alguna cosa es abstraída según una *abstractio ultimata*, cuando es ‘precisada’ en su entidad formalmente distinta *ex natura rei*, es decir, ‘abstraída de todo cuanto está fuera de su noción formal, *ab omni quod est extra rationem eius*, no puede predicarse formalmente más que de sí misma, porque sólo puede ‘estar ahí’ (*stare*) ‘precisa y formalmente por sí misma, *præcise pro se formaliter*’. De modo que en una proposición tal ‘su razón debería ser precisa y formalmente idéntica a su predicado, *ideo oporteret quod sua ratio præcise formaliter esset idem illi prædicato*’. En efecto, ‘así concebida, es precisamente ella misma, *istud sic conceptum est præcise ipsummet*’, pues ‘exterior a todo aquello que es distinto de ella, como dice Avicena en su *Metafísica*, V, cap. 1, ‘la equinidad [es] solamente equinidad’, *equinitas tantum equinitas*, y nada más’ (Duns Escoto, *Ordinatio*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., IV, págs. 22-23 y 18-19).» *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., p. 118, n. 86.

⁴⁹ Como hará Rousseau, dando origen con ello al relato dialéctico de la historia; cfr. n. 23 *supra*.

⁵⁰ Cfr. nn. 47 y 36 *supra*.

sólo aquellos a los que menciona Muralt) procede más o menos directamente del léxico teológico medieval cristiano. Lo que resulta indudable es que, desde un punto de vista estrictamente metodológico, la contraposición que la filosofía política moderna estableció entre el «estado de naturaleza» y el «estado civil», es análoga a la distinción cayetaniana y suareciana entre el «estado de naturaleza pura» y los diversos «estados de la naturaleza afectados por la gracia (*status naturæ integræ, lapsæ, etc.*)». Pues, del mismo modo que esta última distinción les sirve a Cayetano y a Suárez para inducir a partir de la realidad histórica de los diversos «estados de la naturaleza afectados por la gracia (*status naturæ integræ, lapsæ, etc.*)» la base natural a la que afectan la colación de la gracia divina o su pérdida (ya sea para plenificarla y elevarla, ya sea para corromperla, ya sea para redimirla, etc.), así también la distinción entre el «estado de naturaleza» y el «estado de civil» les sirve a los filósofos y iusnaturalistas modernos para inducir, a partir de la constatación de la diversidad de órdenes sociales y regímenes políticos históricamente dados, la base natural sobre la que se constituyen y a la que afectan tales convenciones humanas. Lo que en un caso sirve para deslindar analíticamente la esfera de lo natural de la esfera de lo sobrenatural, sirve en el otro para deslindar la esfera de lo natural de la esfera de lo convencional. En ambos casos encontramos un mismo interés metodológico por conocer aquello que hay de puramente natural –y, en esa medida, de esencial e inmodificable– tanto en relación con lo sobrenatural como en relación con lo convencional, interés que se justifica por la necesidad de determinar el sustrato fijo e invariable en el que se fundan y sobre el que recaen las decisiones libres de Dios, en el primer caso, y de los hombres, en el segundo. Y en ambos casos tal sustrato sólo puede determinarse analíticamente, esto es, inducirse a partir de una realidad histórica en la que ese sustrato se presenta ante nosotros ya modificado por las decisiones, divinas o humanas, que le afectan. Sólo, pues, una vez determinada la esencia formal de ese sustrato, será posible para el hombre, en el primer caso, adoptar la actitud espiritual adecuada en su relación con Dios, y, en el segundo, proponerse un modelo de convivencia social y de autoridad política a la medida de su esencia humana. En el primer caso se trata de la oposición, crucial en teología, entre lo natural y lo sobrenatural (naturaleza-Dios); en el segundo, de la oposición, clave en filosofía política, entre lo natural y lo convencional (naturaleza-convención).⁵¹

6. Conclusiones

Las consideraciones precedentes nos permiten ya formular algunas conclusiones en relación con el objeto de este estudio: en primer lugar, y como ha observado J.-P. Coujou, parece que la postulación suareciana (de origen cayetaniano) de una naturaleza humana pura, sin relación alguna con la esfera sobrenatural, habría permitido, quizás por vez primera en el pensamiento cristiano, «considerar al hombre independientemente de su relación con Dios». ⁵² Y si, además, el análisis al respecto

⁵¹ La oposición entre naturaleza y cultura, habitual en el contexto de la antropología filosófica, reproduce este mismo esquema metodológico, al menos en la medida en que también aquí la realidad fácticamente dada es la existencia cultural del ser humano, y sólo a partir de ella, esto es, sólo a partir del ser esencial e inevitablemente cultural del ser humano es como puede llegar a inducirse la base natural que sirve de fundamento común a la enorme variedad de culturas en las que los hombres viven y a la que todas ellas afectan.

⁵² «Pour Suárez, à partir de la reformulation d'une des notions fondamentales de la pensée politique allant du

que ha llevado a cabo André de Muralt tiene alguna verosimilitud, entonces las herramientas conceptuales escotistas que Muralt aprecia en Suárez, singularmente la distinción formal *ex natura rei* y la *abstractio ultimata* vinculada a ella, se revelarían como los instrumentos analíticos que fueron capaces de quebrar la continuidad metafísica entre Dios y el mundo creado que caracterizaron al neoplatonismo y al primer aristotelismo medievales. Todos los esfuerzos de la tradición cristiana por mantener los vínculos metafísicos entre el mundo natural y su fundamento sobrenatural se habrían venido abajo entonces gracias al trabajo conjunto de la analítica escotista, por un lado, y la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*, por otro, que convergerían ambas en el pensamiento suareciano de manera ejemplar. A partir de este momento quedaría establecido un nuevo marco teórico en la reflexión sobre el mundo natural: aquel que permite considerar la naturaleza al margen de su relación con Dios, esto es, aquel en el que el concurso con la causa primera queda en suspenso⁵³ y en el que, por consiguiente, el mundo natural pasa a explicarse *ex puris naturalibus*, es decir, desde la total autonomía de sus causas y principios propios, aunque al precio, eso sí, de presentar una naturaleza indiferente a cualquier sentido metafísico.⁵⁴

En segundo lugar, el origen y evolución de la idea de una naturaleza humana pura y su desarrollo posterior como fundamento del pensamiento político y jurídico moderno de raíz suareciana ilustran ejemplarmente la evolución teórica que va desde la reflexión teológica medieval hasta la filosofía política moderna.⁵⁵ No hablamos aquí únicamente de la dependencia que vincula a lo posterior con lo anterior desde el punto de vista de la génesis histórica, sino de la dependencia que vincula a los diversos desarrollos doctrinales en el seno de una misma forma de pensamiento y los ordena según una relación de anterioridad y posterioridad como los modos segundos de una noción analógica se ordenan a su modo primero.⁵⁶ Y que el pensamiento político moderno, no obstante su indiscutible originalidad, es deudor de la reflexión medieval en lo relativo a su inteligibilidad interna, es algo que puede apreciarse con claridad en cuanto se lo relaciona con sus fuentes escotistas, ockhamistas y suarecianas.

En tercer lugar, la puesta de manifiesto por parte de André de Muralt del proceder escotista empleado por Suárez en su postulación de una naturaleza humana pura permite apreciar la magnitud de la revolución conceptual que significó la obra de

XVI^e siècle au XVIII^e siècle, il appartient d'ouvrir la voie à la possibilité d'une anthropologie dont la démarche spécifique et les concepts ne prennent pas directement appui sur la théologie ; il est toujours possible de considérer l'homme indépendamment de sa relation à Dieu». Coujou, J.-P., *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012, p. 189. Coujou cita unas líneas más adelante a H. de Lubac, quien incide en la paradoja que resulta del hecho de que sea un pensador cristiano, movido precisamente por la finalidad de fundamentar la necesidad de la gracia, quien abra la puerta a una antropología sin relación con Dios. Suárez, en efecto, según Lubac, «en vue de mieux établir la possibilité d'une fin purement naturelle, dénie à la nature tout appétit du surnaturel». Lubac, H. de, *Surnaturel*, cit., p. 123.

⁵³ J.-P. Coujou emplea aquí de manera muy pertinente el término *epoché*; cfr. *ibid.*

⁵⁴ Cfr. nn. 38 y 39 *supra*.

⁵⁵ Que el pensamiento político moderno hunde sus raíces en los debates teológicos medievales –de cuya inteligibilidad es deudor– es, por lo demás, la tesis que André de Muralt ha defendido en sus estudios sobre la evolución doctrinal del pensamiento europeo. Cfr. *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., donde Muralt sostiene que no sólo el pensamiento moderno, sino también la filosofía contemporánea es estructuralmente deudora de la teología medieval.

⁵⁶ Sobre el carácter modal de las nociones analógicas y las relaciones de participación entre sus diversos modos, cfr. Muralt, *ibid.*, pp. 137 ss.

Escoto en el desarrollo del pensamiento posterior. No podemos demorarnos aquí en enumerar los elementos de continuidad que, según André de Muralt, vinculan el pensamiento moderno con la obra del Doctor Sutil. Baste con recordar su afirmación según la cual «el gran transmisor del escotismo en la Europa moderna fue el jesuita Suárez, cuya obra ampliamente difundida en la Alemania luterana por la *Philosophia sobria* de Balthasar Meissner (1611) y el *Opus metaphysicum* de Christoph Scheibler (1617) marcó toda la filosofía moderna».⁵⁷ El hecho de que el filósofo que iba a clausurar el pensamiento moderno concibiera una «razón pura» en el mismo sentido y según el mismo proceder conceptual con el que Suárez concibió una «naturaleza humana pura» nos parece elocuente al respecto.⁵⁸

Y por último, si la perspectiva muraltiana sobre la historia del pensamiento tiene algún fundamento, habría entonces que distinguir en esa historia un antes y un después de Duns Escoto, por cuanto habría que identificar con la interpretación de Aristóteles según una estructura de pensamiento unívoca llevada a cabo por el Doctor Sutil⁵⁹ el momento en que la metafísica occidental rompió definitivamente con el naturalismo antiguo. Tendríamos entonces dos grandes épocas en la historia de la filosofía: por una parte, la época antigua y medieval, de espíritu griego en la medida en que gira en torno a la noción pagana de naturaleza (*physis*), bien para hacer de ella el principio metafísico último en el caso de la filosofía antigua, bien para situar sobre ella como su principio trascendente a un Dios sobrenatural en el caso del cristianismo medieval. Y, por otra parte, la época moderna y contemporánea, edificada sobre una estructura de pensamiento unívoca a partir de la idea de un primer principio para el que todo es posible, lo que le lleva concebir la realidad como el efecto técnico de una voluntad absoluta. La metafísica de la naturaleza, por un lado, la metafísica de la voluntad, por otro. A esas dos grandes concepciones metafísicas les corresponderían herramientas conceptuales proporcionales, de tal modo que mientras a la visión naturalista propia del pensamiento antiguo y medieval en la que todo tiene que ver con todo le correspondería una lógica de la relación –como lo es la lógica aristotélica, fundamentalmente analógica y, por tanto, en cierto modo «confusa» o encerrando en sí una cierta confusión–, a la metafísica de la voluntad propia del pensamiento moderno y contemporáneo, en la que, de suyo, nada tiene que ver con nada, le correspondería una lógica de la razón técnica como la lógica escotista (y ockhamista) de la univocidad de los conceptos (y de los términos), para la que cada cosa es lo que su formalidad distinta *ex natura rei* representa (o lo que su nombre dice que es) y no guarda relación con ninguna otra a menos que una voluntad lo haya decidido así.

7. Referencias bibliográficas

Aristóteles, *Física*, II, 1, 192 b 20, trad. de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
Cobo, S., «La imagen de Dios en el hombre en la teología de lo Sobrenatural de Henri de Lubac», *Teología y Vida*, 59/2 (2018): 171-190.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁸ Nos hemos ocupado de las raíces escotistas del pensamiento de Kant en «Los precedentes medievales del criticismo kantiano», *Revista de filosofía*, vol. 28, nº 2 (2003), pp. 305-323.

⁵⁹ Cfr. n. 7 *supra*.

- Coujou, J.-P., *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Duns Escoto, *Ordinatio*, Civitas Vaticana, ex Typis polyglotis Vaticanis, 1950.
- Fernández Polanco, V., «Los precedentes medievales del criticismo kantiano», *Revista de filosofía*, 28/2 (2003).
- Galán Muñoz, J.-L., *Razón práctica y virtudes en el Comentario del Cardenal Cayetano al Tratado de Virtudes de la Summa Theologiæ (I-II, qq. 55-67)*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2016.
- Grajewski, M. J., *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1944.
- León Florido, F. y Fernández Polanco, V., *Diccionario de conceptos de la filosofía medieval*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2017.
- Letelier, G., «La noción de ‘estado de naturaleza’ en el pensamiento político español del siglo XVI» *Ideas y Valores*, 67.167 (2018): 199-222.
- Lorda, J.-L., *La gracia de Dios*, Madrid, Palabra, 2004.
- Lubac, H. de, *Surnaturel. Études historiques*, París, Aubier, 1946.
- Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
- Muñoz, Ceferino P. D., «Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión», *Cauriensia*, XI (2016): 627-650.
- Muralt, A. de, «Dialectique de l’idée et analogie de l’être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d’Aristote», *Diotima*, n° 3 (1975).
- Muralt, A. de, *La apuesta de la filosofía medieval*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- Muralt, A. de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002.
- Muralt, A. de, *L’idée de la phénoménologie. L’exemplarisme husserlien*, Hildesheim – Zürich – Nueva York, Georg Olms Verlag, 1987.
- Muralt, A. de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, París, Vrin, 1995.
- Noone, T. B., «La distinción formelle dans l’école scotiste», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83/1 (1999): 53-72.
- Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Suárez, F., *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, 4 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970-1971.
- Suárez, F., *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-1966.
- Suárez, F., *Tractatus de gratia Dei seu de Deo salvatore, iustificatore et liberi arbitrii adiutore per gratiam suam*, París, Vivès, 1857.
- Suárez, F., *Tractatus de opere sex dierum seu de universo creatione, quatenus sex diebus perfecta esse, in libro Genesis cap. I, refertur, et præsertim de productione hominis in statu innocentiae*, París, Vivès, 1856.
- Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Pamplona, EUNSA, 2015.
- Tomás de Aquino, *Suma de teología*, Madrid, BAC, 2017.