


Raíces escolásticas del estado de naturaleza hobbesiano*

Gonzalo Letelier Widow
Universidad Finis Terrae, Chile 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98780>

Recibido: 29 de octubre de 2024 • Aceptado: 7 de mayo de 2025

Resumen. El artículo investiga el origen de la noción de “estado de naturaleza” a partir de un análisis del término acuñado por Hobbes. Tras una breve discusión del *status quaestionis*, que permite precisar su relación con los diversos “status” de la naturaleza humana según la teología escolástica de la época (1), se analiza el uso de los conceptos de “naturaleza pura” y de “condición natural del hombre” (y sus formas equivalentes) en la obra de Hobbes (2). A partir de este análisis, se argumenta que la noción hobbesiana surge de una alteración de la consideración del hombre “*in puris naturalibus*” de Tomás de Aquino por parte de la teología escolástica posterior a Trento (3), que la entiende como un nuevo “status” de la naturaleza humana, construido de modo abstractivo y con función hipotética, idéntico en su contenido con el “status” teológico de naturaleza caída y con el “status” histórico de ley natural.

Palabras clave: estado de naturaleza; naturaleza pura; pecado original; antropología política; Thomas Hobbes.

[EN] Scholastic roots of the Hobbesian state of nature

Abstract. This article investigates the origin of the notion of “state of nature” by analysing the term coined by Hobbes. After a brief discussion of the *status quaestionis*, which clarifies its relationship with the various “status” of human nature according to the scholastic theology of the time (1), I analyse the use of the concepts of “pure nature” and “the natural condition of man” (and their equivalent forms) in Hobbes’ work (2). From this analysis, I argue that the Hobbesian notion arises from an alteration of Thomas Aquinas’ consideration of man “*in puris naturalibus*” by post-Trent scholastic theology (3), which understands it as a new “status” of human nature, constructed in an abstractive way and with an hypothetical function, identical in its content with the theological “status” of fallen nature and with the historical “status” of natural law.

Keywords: State of Nature, Pure Nature, Original Sin, Political Anthropology, Thomas Hobbes.

Sumario. 1. Planteamiento del problema: el origen del nombre. 2. La terminología hobbesiana. 3. El *status purae naturae* en la teología de la segunda escolástica. 4. El nacimiento del *status naturae*: a modo de conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Letelier Widow, G. (2025). Raíces escolásticas del estado de naturaleza hobbesiano. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(2), pp. 275-284.

* Financiación: Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt 1230759; agradezco al De Nicola Center for Ethics and Culture y al Jacques Maritain Center de la Universidad de Notre Dame, por su apoyo para el desarrollo de esta investigación.

1. Planteamiento del problema: el origen del nombre

¿Qué es y cómo surge el concepto moderno de “estado de naturaleza”? La bibliografía sobre el concepto es tan abrumadoramente abundante, que plantear la pregunta parece sencillamente ocioso o superfluo. El término está ya completamente incorporado al *sensus communis* de la filosofía política e incluso a la misma actividad política concreta, y nos resulta tan familiar que la pregunta por sus orígenes exige un ejercicio de “extrañamiento”.

En efecto, más allá de su uso riguroso y preciso, que también está presente con frecuencia en la discusión filosófico-política, desde hace mucho tiempo la historiografía del pensamiento político occidental ha venido utilizando el término “estado de naturaleza” prácticamente como sinónimo de una condición pre-política tan antigua como los mitos grecolatinos. Hasta donde sé, nadie ha osado acusar de anacronismo en este punto, por ejemplo, a los Carlyle o a Gierke¹.

Al mismo tiempo y sin contradicción, sin embargo, reconocemos transversalmente en el “estado de naturaleza” el mitologema fundamental de la filosofía política de la modernidad. Se trata, en efecto, de un concepto específica y característicamente moderno, tal como lo manifiesta la más sencilla comparación entre las edades del hombre de Virgilio u Ovidio² y el estado de naturaleza de Hobbes o Pufendorf, Locke o Rousseau, Kant o incluso Rawls.

Como es natural, esta abundante literatura secundaria ha abordado la noción de “estado de naturaleza” y el problema de su origen histórico desde la perspectiva del “contenido” que le atribuye cada uno de los autores que la utiliza. Relativamente poca atención se ha dedicado, en cambio, al problema del nombre. Siguiendo sobre todo a Strauss³ y a Skinner⁴, se ha asumido sin demasiado cuestionamiento que el concepto está ya presente y delineado en los teólogos escolásticos de los siglos XVI y XVII, muy especialmente en la obra de Molina y de Suárez, autores conocidos, citados y controvertidos a lo ancho de toda la Europa del XVII. He discutido en otro lugar la plausibilidad de las argumentaciones de Strauss y de Skinner, junto a las de Hamilton y de Pagden⁵. Siguiéndolos más o menos de cerca, la mayor parte de los estudiosos ha podido identificar como parte de la noción de “estado de naturaleza” importantes aspectos propios de las nociones (teológicas)

de “estado de inocencia” y de “estado de naturaleza íntegra”, del “estado de naturaleza caída” y de las consecuencias del pecado original en la naturaleza humana, de la (entonces) relativamente novedosa noción de “naturaleza pura”, o bien, como ya se ha señalado, de la condición pre-política de los mitos grecolatinos, retomada a su vez por los juristas humanistas del período (y muy especialmente, por el castellano Vázquez de Menchaca). Con frecuencia, la literatura secundaria ha identificado sin más la noción moderna con alguno de estos conceptos.

La intención de este trabajo no es, en ningún caso, cuestionar los vínculos históricos, difícilmente controvertibles, que han sido ocasión para estas confusiones. Mi objetivo es tematizar un aspecto puntual, casi siempre omitido (¿quizás por considerarlo demasiado obvio?), y que, sin embargo, precisamente porque no se centra en la descripción concreta de la condición humana en este estado, que es diversa en cada autor y en la cual confluye una infinidad de fuentes, sino en aquello que es común a todas las versiones, pues se refiere al origen histórico de la noción, puede arrojar bastante luz sobre su sentido más auténtico y sobre la concepción de la vida social, ya estrictamente moderna, que la sustenta y que ella misma posibilita. La pregunta es esta: ¿de dónde surge el nombre común, “estado de naturaleza”? ¿Qué significa, más allá de su contenido histórico o hipotético, esta expresión típicamente moderna, ausente en la filosofía política hasta Hobbes, de “*status naturae*”? O bien, planteando la pregunta en sentido inverso, ¿por qué estos autores la llamaron así? ¿por qué recibió este nombre una noción que, si bien es nueva y específica de un cierto modo de entender la vida política, se configura (como todo concepto “nuevo” en la historia) a partir de una multitud de elementos preexistentes?

Por supuesto, la pregunta por el nombre no agota el problema del contenido del concepto; sin embargo, este tipo de pregunta suele remitir de modo bastante directo a sus aspectos más esenciales, comunes a todas sus diversas versiones y formulaciones. La pregunta por el nombre puede arrojar mucha luz sobre el origen histórico de la noción.

Por otra parte, esta pregunta resulta especialmente relevante cuando se repara en la anomalía del sintagma “estado de naturaleza”. Ciertamente, la idea de unos diversos “estados de la naturaleza” no es nueva ni propiamente moderna; pero sí lo es la de que exista una única condición concreta y específica que pueda recibir el nombre abstracto y genérico, común a todos los diversos “estados” de la naturaleza humana; la idea de una situación metafísica o existencial que no es simplemente “un” estado de la naturaleza humana entre muchos otros posibles, sino que es simplemente “el estado de naturaleza”.

Todas las pruebas históricas que conozco parecen apuntar a que el nombre “*status naturae*”, como su equivalente inglés “*state of nature*”, ingresa en la historia de la filosofía política con Hobbes. Como ha podido demostrar Hamilton⁶, a quien sigo sin mayores reparos en este aspecto, la noción hobbesiana está constituida a partir de la confluencia e integra-

¹ R.W. Carlyle y A.J. Carlyle, *History of mediaeval political theory in the West*, London, Blackwood and sons, 1903; O. Gierke, *Political theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900

² Por ejemplo, entre muchos otros, Ovidio, *Metamorfosis*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 233-236 (I, 89-150); Virgilio, *Bucólicas, Geórgicas, Apéndice virgiliano*, Madrid, Gredos, 1990, pp.265 ss. (Geórgica I, 125 ss.).

³ L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago, Chicago University Press, 1953, pp. 184-185

⁴ Q. Skinner, *The foundations of modern political thought. Volume two: The age of Reformation*, New York -Cambridge, Cambridge University Press 1978, pp.148-166, especialmente pp.155-160.

⁵ G. Letelier, “An UFO Called State of Nature: On the presence of the modern state of nature before Hobbes”, *Colloquia* 9, 2022, pp. 73-100.

⁶ J. Hamilton, “The Origins of Hobbes's State of Nature”, *Hobbes Studies* 26.2, 2013, pp. 152-170.

ción de una serie de elementos heterogéneos pre-existentes en el pensamiento político de la época, sin perjuicio de lo cual, además, se la encuentra ya bastante prefigurada en obras muy poco anteriores a la suya, como el *De iure belli ac pacis*, de Grocio, publicado en 1625, solo quince años antes de *The elements of law natural & politic*, de 1640. Si bien las diferencias son múltiples, profundas y muy variadas, las semejanzas con la descripción grociana son suficientemente claras como para que la mayor parte de los estudiosos, incluyendo a los más rigurosos y a aquellos que han tematizado explícitamente el problema del origen de la noción, le atribuyan también, sin mayores escrúpulos, el nombre de “estado de naturaleza” a la condición pre-política descrita por Grocio, que puede ser descrita como una confluencia secularizada de los estados de inocencia, de naturaleza caída y de naturaleza pura⁷. Y es que, de hecho, con todas sus diferencias, está allí casi todo su contenido característico. Solo falta el nombre, porque el nombre lo inventa Hobbes⁸.

Por supuesto, el sentido de esta pregunta por el nombre no es primariamente biográfico o psicológico. E incluso si lo fuera, Thomas Hobbes encarna bastante fielmente el arquetipo del pensador moderno que concibe su propia obra como un nuevo comienzo⁹. Hobbes rara vez cita a alguien y, cuando lo hace, casi siempre es para criticarlo, especialmente si se trata de un teólogo católico¹⁰. El caso es que no tenemos manera de saber en qué estaba pensado cuando lo inventó; solo nos queda conjeturar a partir de un análisis comparativo entre la terminología utilizada en su obra y la batería de nociones conceptualmente próximas disponibles en su época. De ellas, las principales son, evidentemente, los tres grandes “status” teológicos de la naturaleza humana que estructuran la historia de la salvación según la teología católica post-tridentina: *status innocentiae sive naturae integrae*; *status naturae lapsae*; *status naturae redemptae sive reparaetae*, a los cuales se añade, precisamente en esta época y en estos autores, un cuarto estado, abstracto e históricamente inexistente: el *status naturae purae*.

Como he podido argumentar en otra sede¹¹, parece haber buenas razones para negar que el

“estado de naturaleza” moderno (y no solo el hobbesiano) coincida de manera suficiente con el estado de inocencia original, caracterizado por la integridad de la naturaleza, o con el estado de naturaleza caída, posterior al pecado original, como para considerarlo una mera versión modificada de alguno de ellos o siquiera su raíz o antecedente directo.

La condición descrita por Hobbes solo coincide con el estado de inocencia en el hecho de ser en cierto modo “primigenia” y excluir, de un modo bastante peculiar, la culpa moral, no por afirmación de la virtud, sino por exclusión de la ley. Ambas coincidencias exigen importantes precisiones. Por el contrario, su noción no solo excluye toda referencia a la gracia, explicable quizás por el proceso de secularización que estas mismas nociones comienzan a padecer, sino también a la “integridad” preternatural (que incluía la virtud infusa, la impassibilidad y la inmortalidad) e incluso a la misma virtud natural. Por otra parte, como demuestra la misma controversia respecto a su historicidad¹², el carácter “primigenio” del estado de naturaleza hobbesiano reside mucho más en su función hipotética que una eventual realización en el tiempo, que el mismo Hobbes parece descartar de modo bastante enfático¹³ y que, incluso de darse, resultaría completamente indiferente para su argumentación. Ambas condiciones, estricta historicidad y virtud perfecta, eran en cambio esenciales al concepto de inocencia o integridad original de la teología católica después de Trento.

Respecto del estado de naturaleza caída, por su parte, es indudable la coincidencia con el concepto hobbesiano en cuanto a la descripción de la condición humana. En ambos casos, la vida del hombre es, en palabras del mismo Hobbes, “solitary, poore, nasty, brutish, and short”¹⁴, y en ambos casos cada hombre se constituye como una potencial amenaza, un “lobo”, para todo otro hombre. Sin embargo, la noción hobbesiana carece de lo más esencial del “status naturae lapsae”: la razón de pena, condena o castigo, que es precisamente lo que le da el nombre. ¿No se podría argumentar, en efecto, que se trata simplemente de una versión secularizada del concepto, que lo priva de toda referencia teológica? En tal caso, debería tratarse de una condición de fragilidad y miseria que no incluya la razón de pena o caída o que, al menos, pueda ser privada de ella sin cambiar radicalmente su significado. Como consta por el mismo nombre, sin embargo, esto no parece posible para un estado de la naturaleza que se define por una “caída” desde una situación previa y mejor. Históricamente, la idea de una antropología pesimista

⁷ Por ejemplo, F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Padova, CEDAM, 2014.

⁸ De la misma opinión son H. Höpfel, y M. P. Thompson, “The History of Contract as a Motif in Political Thought”, *The American Historical Review* 84 (4), 1979, pp. 919-944, p. 936, 940-941 y P. Pasquino, “Thomas Hobbes: La condition naturelle de l’humanité”, *Revue française de science politique* 44, 1994, pp. 294-294, p. 294.

⁹ Véase por ejemplo, T. Hobbes, *De Corpore, Epistola Dedicatoria*, sin número de página, en G. Molesworth (ed.), *Opera philosophica quae latine scripsi omnia*, Vol. I, Londres, Bohn, 1839, donde sostiene sin ambages que la filosofía civil no es más antigua que su propio *De cive*.

¹⁰ Así, por ejemplo, en *Leviathan* cita solo una vez a Suárez, y lo hace precisamente en el apartado relativo al “insignificant speech” del capítulo VIII, preguntándose “when men write whole volumes of such stuffe, are they not Mad, & or intend to make others so?” (T. Hobbes, *Leviathan*, en G. Molesworth (ed.), *The English works of Thomas Hobbes*, Vol. III, Londres, Bohn, 1839, c. VIII, p. 70). Con Belarmino, en cambio, discute extensamente en el largo capítulo XLII, relativo al problema político del poder eclesiástico.

¹¹ G. Letelier, “La noción de ‘estado de naturaleza’ en el pensa-

miento político español del siglo XVI”, *Ideas y valores* 67, 2018, pp. 199-222.

¹² F. Todescan, “Storicità e ipoteticità dello stato di natura nelle dottrine giusnaturalistiche del secolo XVII”, en *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, CEDAM, 2003, pp. 83-94.

¹³ T. Hobbes, *Leviathan*, op. cit. c.XIII, p. 114: “It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small Families, the concord whereof dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before”.

¹⁴ *Ibidem* p. 113.

sin razón de pena coincide, más bien, con aquel “estado” del cual Hobbes toma los diversos nombres de esta condición original: el “estado de naturaleza pura” de los teólogos de la segunda escolástica.

La argumentación de esta tesis, que ciertamente no puede ser demostrativa, tiene dos partes: en primer lugar, exige precisar el vínculo entre la terminología acuñada por Hobbes en su obra política para designar el concepto y la noción escolástica de “*status purae naturae*”. En segundo lugar, incorporando las conclusiones de este análisis, será necesario identificar con claridad las semejanzas y diferencias entre el concepto hobbesiano y el modo particular en que los teólogos escolásticos más relevantes del periodo entendían la “pura” naturaleza humana y su relación con la ley, es decir, la dimensión político-jurídica de su antropología teológica.

2. La terminología hobbesiana

El concepto de “estado de naturaleza” juega un papel fundamental en la construcción teórica de todas las obras de filosofía política de Hobbes: *The elements of law natural & politic*, de 1640¹⁵; *De cive*, de 1642¹⁶, y *Leviathan*, de 1651¹⁷ (y su versión latina revisada de 1668¹⁸). Con matices más o menos relevantes, cuidadosamente identificados por Tricaud¹⁹, el contenido antropológico y político de la noción es bastante homogéneo y consistente en todas estas obras; al menos lo suficiente como para que no sea necesario detenerse en ellas. Igualmente constante, con los mismos matices, es también el nombre. Un estudio exhaustivo de las variaciones nominales excedería las posibilidades de este escrito, pero una somera revisión de los términos que utiliza Hobbes, con su respectivo contexto, permite enunciar algunas observaciones preliminares bastante significativas.

The elements of law natural & politic describe el estado de naturaleza sobre todo en el capítulo XIV, que no tiene título, como el “*estate*” (*sic*) en que nuestra “*mere nature*” nos ha situado (Part I, XIV, 2, p. 54). En esta lógica, Hobbes presenta una descripción de la naturaleza humana fronteriza entre lo que hoy llamaríamos una psicología social y una fundamentación del derecho que, en último término, lo identifica con el poder: “*irresistible might in the state of nature is right*” (XIV, 13, p. 56). De manera bastante consistente, pero no especialmente abundante, esta obra acuña la expresión “*state of nature*” (Part II, X, 8, p. 149).

El *De cive* abre su primera sección, titulada *Libertas*, con un capítulo relativo a “*De statu Homi-*

num extra Societate Civilem” (I, p. 90). A lo largo de este, Hobbes utiliza un lenguaje bastante flexible para designar esta condición pre-social: “*status merè naturalis*”²⁰ (al menos tres veces en I, X, p. 95-96), “*status naturae*” (al menos dos veces en I, X, p. 95; también en XV, p. 97) y “*status naturalis hominum*” (I, XII, p.96; XIV, p. 97). En el resto de la obra, aparecen variaciones como “*status naturalis*” (p. e., en X, VIII, p. 176) o “*status merae naturae*” (V, II, p. 131) que no alteran el sentido fundamental de la expresión. Es interesante notar que Hobbes atribuye este “*status*” indistintamente a la naturaleza (*naturae*) o al conjunto del género humano (*hominum*). Antes de todo esto, sin embargo, en su *Praefatio ad lectores*, había formulado lo que probablemente constituya lo más cercano a una definición del concepto a lo largo de su obra y, hasta donde sé, el único pasaje en que alude explícitamente al nombre que ha impuesto: aquello que se ha “permitido llamar estado de naturaleza” es “la condición del hombre fuera de la sociedad civil”, que no es otra cosa que “una guerra de todos contra todos, y en esta guerra hay un derecho de todos a todo”²¹ (*Praefatio ad lectores*, p. 81).

Como se puede constatar, tanto en *Elements* como en *De cive* aparece con toda claridad el nombre que llegará a ser canónico, en sus dos formas equivalentes, inglesa y latina: “*state of nature*” y “*status naturae*”. Con cierta frecuencia, se añade al sintagma el adjetivo inglés “*mere*” y su correspondiente en latín “*merè*” (*sic*). Notablemente, no aparece nunca (o al menos no he logrado encontrarlo, lo cual significa que es al menos lo suficientemente escaso como para que llame la atención), ni en inglés ni en latín, el adjetivo equivalente típicamente escolástico: “*pura*”. No parece absurdo pensar que la omisión del término técnico-teológico haya sido voluntaria.

Sea cual sea el motivo de esta diferencia, la terminología de estas obras constituye una referencia bastante explícita al concepto escolástico de “*status naturae purae*”, que Hobbes ciertamente no podía ignorar. En efecto, el término es propio y característico de autores que Hobbes muy probablemente había leído, como hacen pensar tanto las –siempre belicosas– referencias a Suárez y a Belarmino, como su participación en los debates de los círculos intelectuales de Mersenne durante su destierro en París, en un momento en que algunos de los problemas más vigentes de la cultura europea del último siglo (y no solo de los especialistas en teología) eran, precisamente, los de la articulación de naturaleza y gracia en el contexto de la teología reformada y la controversia de *auxillis*, que traía consigo recíprocas acusaciones de pelagianismo o de negación de la libertad, respecto de todas las cuales la obra de estos autores (como también la de Molina o de Vázquez) eran referencia obligada²².

¹⁵ Utilizo la edición de Tönnies, T. Hobbes, *The elements of law natural & politic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928. En todos los casos, respeto la grafía propia de cada edición.

¹⁶ T. Hobbes, *De Cive*, Oxford, Clarendon, 1983, editada por H. Warrender.

¹⁷ T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*

¹⁸ T. Hobbes, *Leviathan*, en G. Molesworth (ed.), *Opera philosophica quae latine scripsi omnia*, Vol. III, Londres, Bohn, 1841.

¹⁹ Citaré estas obras según su división interna, indicando capítulo, parágrafo (en caso de que la edición utilizada los distinga) y número de página de la edición citada.

²⁰ F. Tricaud, “Hobbes’s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities”, en G. Rogers A. Ryan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, New York-Oxford, Clarendon Press-Oxford University Press, 1988.

²¹ Como se señaló previamente, reproduzco la grafía de la edición de Warrender.

²² La traducción es mía; el texto original completo es el siguiente: “Ostendo primo conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae) aliam non esse quam bellum omnium contra omnes; atque in eo bello jus esse omnibus in omnia”.

Según muestra B. Forteza, “La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes”, *Convivium* 11, 1998, pp. 40-79, Hobbes conoció la obra de Suárez, al menos la *Disputationes Metaphysicae* y su *De Anima*.

Leviathan, por su parte, introduce una interesante diferencia terminológica, consistente con la definición del *Praefatio* al *De Cive* citada arriba. Tanto en la versión latina como en la inglesa (y al margen de toda controversia sobre cuál sea la original), Hobbes reemplaza la terminología de los “*status*” de la naturaleza humana por la de una “*condition*” que, nuevamente, atribuye de modo indistinto tanto al género humano (“*naturall condition of mankind*” o “*conditio humani generis*”, utilizado, sin embargo, solamente en el título del capítulo XIII, que trata específicamente sobre este tema), como a la naturaleza humana (“*condition of mere nature*” o “*conditio mera naturae*”, término utilizado de modo constante a lo largo de toda la obra). El nombre canónico de “*state of nature*” (o cualquiera de sus equivalentes) simplemente no aparece en *Leviathan*.

Si bien el término “*condition*” parecería connotar un grado de contingencia mayor que el de un “*status*”, como parece confirmarlo el hecho de que esta “*condition of mere nature*” es una “*condition of war*” (*passim*) y de que, por ejemplo, también la esclavitud es una “*condition*” (XIV, p. 648), no existen diferencias relevantes entre ambos conceptos, tal como no hay diferencia entre la totalidad del género humano (*mankind*) y su naturaleza (*natura hominum*). Se trata, ciertamente, del mismo concepto con otras palabras; o, al menos, la semejanza es suficiente como para que prácticamente la totalidad de los comentaristas posteriores, incluyendo a los más cercanos a Hobbes, hayan usado indistintamente el término “*state of nature*”, acuñado por Hobbes, para referirse al concepto presente en *Leviathan*.

Definido siempre por oposición y remoción de la vida social, el concepto consiste siempre, a grandes rasgos y sin afán de absoluta precisión o exhaustividad, en una condición de vida concreta, ciertamente hipotética e imaginaria, pero nunca abstracta o meramente conceptual²³, propia de hombres de carne y hueso, y no de su esencia o naturaleza, caracterizada por una inocencia estrictamente negativa, en la cual, si bien no existe virtud, tampoco hay ley y, por lo tanto, nada es injusto o inhumano, de manera que cada uno, buscando lo que le apetece (que es lo mismo que su derecho) se constituye como amenaza para todo otro.

Como intentaré argumentar a continuación, esta diferencia terminológica, irrelevante a nivel conceptual y sistemático en la doctrina de Hobbes en general, podría ser bastante significativa en sede teológica, en cuanto esta fusión en un único concepto de una condición histórica relativa a la ley y un estado de la naturaleza humana se constituye como una clave para la comprensión del origen histórico y la estructura conceptual de la noción.

3. El *status purae naturae* en la teología de la segunda escolástica

Tal como sucede con el “estado de naturaleza”, la discusión sobre el concepto de “naturaleza pura”, tanto en sede histórica como teológica, podría llenar varias bibliotecas. Siendo imposible hacerse cargo del problema en su totalidad, me limitaré a consignar, sin demasiado desarrollo, los aspectos estricta-

mente necesarios para la argumentación, según las lecturas más comunes y consolidadas del debate.

Con esta premisa, en primer lugar, parece existir ya un acuerdo bastante transversal y pacífico sobre la presencia en la obra de Tomás de Aquino de una consideración de la naturaleza humana abstraída de todo efecto sobrenatural del orden salvífico decretado por Dios, tanto por la acción de la gracia santificante como a consecuencia del pecado, consideración expresada mediante el giro “*homo in puris naturalibus*” o alguno semejante²⁴. Este tipo de recurso argumentativo contrafáctico, similar a lo que hoy denominamos “experimento mental”, resulta difícilmente prescindible al momento de considerar los efectos del pecado original y la acción de la gracia en la naturaleza humana: solo podremos identificar esos efectos si entendemos cómo sería la naturaleza humana sin ellos.

Es también estrictamente tomista la distinción entre diversos “*status*” de la naturaleza, disposiciones metafísicas de la naturaleza humana respecto de su fin último, que es la contemplación de la esencia divina. Así, según la sistematización que llegó a ser canónica, y cuyas diversas partes pueden hallarse fácilmente en la obra de Tomás de Aquino, en el estado de inocencia la totalidad de la naturaleza humana es elevada por la gracia y perfeccionada por los dones (posteriormente denominados como) preternaturales de virtud infusa, impassibilidad e inmortalidad²⁵; en el estado de naturaleza caída, la naturaleza pierde tanto la gracia como los dones preternaturales, y queda, además, dañada en sus potencias naturales según las denominadas *vulnera naturae*: ignorancia en el intelecto, malicia en la voluntad, debilidad (*infirmetas*) en el irascible y concupiscencia en el concupiscible²⁶; en el estado de naturaleza redimida, en fin, la naturaleza es elevada a una amistad con Dios superior a la de los primeros padres, en virtud de la filiación divina por la gracia de Jesucristo, aunque permanecen en ella las consecuencias del pecado original (*natura simul lapsa et redempta*). Como se ve, no se trata de meras disposiciones accidentales sobreañadidas a la naturaleza, sino de una auténtica participación (o privación) de la vida divina en la naturaleza, que engendra una nueva creatura²⁷. Por esta razón, aunque perfectamente pensable, la “*natura pura*” no se constituye en el esquema tomista como un auténtico “*status*” de la naturaleza, sino que es una mera abstracción intelectual: con toda certeza porque nunca existió ni existirá en el orden efectivamente querido por Dios; de modo bastante más controvertible, según la lectura de De Lubac, porque, sin ser imposible²⁸, no se

²⁴ Véase, por ejemplo, *Summa Theologiae* I, q.62, a.3; q.95, a. 1; *De Veritate* q.6, a.2; q.14, a.10 ad 1 et 2; *De Malo* q.4, a.1 ad 14; q.5, a.1 ad 15; a.2; a.3 ad 1.

²⁵ Por ejemplo, *Summa Theologiae* I, qq.94-97, *passim*.

²⁶ *Summa Theologiae* I-II, q.85, a.3.

²⁷ Véase., por ejemplo, *Super ad Corintios* c.5, l. 4.

²⁸ H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier 1965. Si bien De Lubac siempre negó que su doctrina cayera bajo la fórmula reprobada por la encíclica *Humani Generis* (Pío XII, Encíclica *Humani Generis*, 1950, n.20), es posible identificar una atención especial al modo de formularla en las obras posteriores a su publicación, de manera que la unidad del fin (sobrenatural) del hombre no excluyera la posibilidad de una naturaleza no elevada al fin sobrenatural. Una buena exposición de esta evolución en J. W. Wood, “Henri de Lubac, Hu-

²³ Véase, por ejemplo, P. Pasquino, op. cit;

condice con la sabiduría divina la efectiva existencia de una naturaleza espiritual que no esté ordenada a la visión de Dios.

Plenamente formulada en el siglo XVI²⁹, para el siglo XVII, por ejemplo en la obra de Molina³⁰ y Suárez³¹, esta ficción hipotética se había convertido en un cuarto “*status*” de la naturaleza humana, junto a los tres clásicos que formaban parte de la estructura de la historia de la salvación. En Molina y Suárez, de hecho, se trata de una hipótesis fundante de sus respectivos sistemas de filosofía práctica y de teología moral.

En extrema síntesis, la idea escolástica de *natura pura* se caracterizaba por dos elementos esenciales. En primer lugar, ya desde su origen y antes de ser considerada como uno de los “*status naturae*”, el concepto se constituye por vía precisiva, abstrayendo aspectos sobrenaturales adventicios, sin los cuales la naturaleza humana podría ser pensada sin contradicción, según el modo en que, se afirmaba, la habría pensado Aristóteles y los clásicos greco-latinos³². Ya constituida como un auténtico “*status*”, en segundo lugar, adquirió la función de una hipótesis científica³³, un juicio plausible asumido metodológicamente como verdadero para deducir de él cierto tipo de conclusiones capaces de arrojar luz sobre un determinado problema. Precisamente esta era la función sistemática del *status purae naturae* en los contextos en que fue aplicada por los teólogos del XVII. Antes de que Suárez lo constituyera como punto de partida de su reflexión sobre la ley (la cual, a su vez, pasó a ser la noción central de la filosofía práctica y la teología moral de la época, ocupando el lugar que antes detentara la virtud³⁴), el contexto propio de esta noción se hallaba en el problema de la articulación entre naturaleza y gracia, que decantará más tarde en la famosa controversia de *auxiliis*, sobre el modo en que se armoniza la libertad humana y la omnipotencia y omnisciencia divina, y en la cada vez más común distinción y separación entre un fin natural y un fin sobrenatural del hombre³⁵. Construidas con frecuencia bajo la forma de un comentario a la obra de Tomás de Aquino, muy especialmente a la *Summa Theologiae*, las obras de los teólogos de

la época solían tematizar el problema de la “*natura pura*” en los tratados de *gratia* y de *fine ultimo*. Con el tiempo (y con la obra de Suárez), la doctrina común terminó consolidando una neta separación entre dos órdenes autónomos y relativamente autosuficientes, cada uno con su propia lógica interna que no requería del otro para hacerse posible o comprensible: el orden natural y el orden sobrenatural³⁶. A todo lo cual se añadía, en fin, la enigmática situación de los pueblos recién “descubiertos” en la Indias, que nunca habían escuchado hablar de Jesucristo y que, en muchas ocasiones, vivían al margen de toda organización política, agudizando aún más el interés de la cultura europea por las dimensiones prácticas de este dispositivo teórico.

En esta lógica, la fusión hobbesiana de los dos órdenes bajo un único soberano, eficazmente representada en las dos manos del monarca colectivo del famoso frontispicio del *Leviathan*, no puede ser leída en clave de una mera secularización del orden sobrenatural. Como veremos, la reunificación de ambas esferas en una única cabeza secular permitió la trasposición de las categorías teológicas elaboradas por la teología de la segunda escolástica, que ostentaban importantes diferencias con el esquema tomista al que se remitían, al ámbito del poder temporal, posibilitando así la cristalización de un *state of mere nature* que es también, al mismo tiempo, la *natural condition of mankind*. Para comprender este proceso, es necesario detenerse brevemente en dos cuestiones anteriores: la modificación del contenido antropológico de la “*natura pura*” respecto de la tesis tomista (3.1) y la consiguiente relativización de la diferencia entre los estados metafísicos de la naturaleza y los estados meramente históricos de la sujeción del hombre a los distintos tipos de ley (3.2).

3.1. Las consecuencias del pecado original: dos conceptos de naturaleza pura

Como se ha dicho, la consideración del hombre *in puris naturalibus* no constituye para Tomás de Aquino un cuarto *status* especial, sino una mera abstracción intelectual. En su esquema, por lo demás, la adecuada conceptualización de la naturaleza pura resulta bastante ardua, pues exige dos abstracciones de sentido contrario: por una parte, de la gracia y de los dones preternaturales respecto del estado de inocencia, que solo conocemos por revelación y, por otra, de los efectos habituales del pecado original (las *vulnera naturae*) respecto del estado de naturaleza caída, que conocemos por experiencia. En consecuencia, no podemos sino suponer cómo sería este hombre sin gracia ni pecado.

En sus trabajos más recientes³⁷, Harm Goris ha subrayado eficazmente la diferencia entre el con-

mani Generis, and the Natural Desire for a Supernatural End”, *Nova et Vetera* 15, 2017, pp. 1209-1241. Según J. Milbank, *The suspended middle*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, las explicaciones de De Lubac no resuelven el problema.

²⁹ Véase, por ejemplo, D. de Soto, *De natura et gratia*, Paris, Johannes Foucher, 1549, I, c.3.

³⁰ L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii*, Lisboa, Antonium Riborium, 1588, Pars I, Disp. 3, p. 13. Hay traducción al español de Juan Antonio Hevia Echevarría: L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo, Pentalfa, 2007, p. 60.

³¹ F. Suárez, *Tractatus de gratia Dei*, Maguncia, Hermannus Mylius Birckmann, 1620, Prolegomenum IV, c.1, n.2, p. 111.

³² *Ibidem*, “*Philosophi tamen naturales in eo crediderunt hominem fuisse conditum*”.

³³ Para esta diferencia metodológica en Suárez, vid. J.-F. Courtine, “*Theologie morale et conception de la politique*”, en *Nature et empire de la loi*, Paris, Vrin, 1999, especialmente p. 55.

³⁴ S. Pinckaers, *Los fundamentos de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 2007.

³⁵ F. Suárez, *De ultimo fine hominis ad beatitudinem*, Maguncia, Hermannus Mylius Birckmann, 1629.

³⁶ H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946.

³⁷ Mientras no sean publicados, solo puedo remitir a las ponencias “*Human nature corrupted*. Original sin in and after Aquinas”, en el *VI Symposium Thomisticum*, Barcelona 1-3 de junio de 2023; “*Influences of Scotus’ thought in 16th- and 17th-century Thomist Theology*”, en el *VII Symposium Thomisticum*, Viena, 6-8 de junio de 2024 y “*Spoliatus a grauitis, vulneratus in naturalibus*”: Original Sin in and after Aquinas”, en la conferencia *Aquinas ad 800*, Universidad de Notre Dame, 22 al 25 de septiembre de 2024. Vid. también D. Houck, *Aquinas, original sin, and the challenge of evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, especial-

cepto tomista de la naturaleza caída y el de la segunda escolástica. Aunque (aún hoy) se lo presenta como estrictamente tomista, este último incorpora una herencia escotista que modifica profundamente su sentido: según Escoto, las consecuencias del pecado original se limitan exclusivamente a la pérdida de los dones recibidos gratuitamente en el estado de inocencia original, sin ninguna corrupción intrínseca a la naturaleza³⁸.

Tal como señala Goris y describe detalladamente Wood³⁹, Tomás de Aquino transitó paulatinamente hacia una concepción del hombre caído como “*spoliatus a gratuitis, vulneratus in naturalibus*” (expoliado de lo gratuito, herido en lo natural), siguiendo la lectura atribuida a Beda de la parábola del buen samaritano. Según esta lectura, el hombre que baja de Jerusalén a Jericó, es decir, desde la ciudad de Dios a la de los hombres, al ser asaltado por los ladrones (el demonio), quedó despojado de todo lo que poseía (*spoliatus a gratuitis*) y golpeado hasta quedar medio muerto (*vulneratus in naturalibus*)⁴⁰. Esta herida constituye un obstáculo real y adquirido, no innato, para alcanzar los fines proporcionados a su naturaleza.

La analogía propuesta por los teólogos de la segunda escolástica es profundamente diversa: para ellos (Cayetano⁴¹, Soto⁴², Belarmino⁴³), el hombre

en el estado de naturaleza pura difiere del hombre caído simplemente como el desnudo del desnudado (“*sicut nudus et nudatus*”): en efecto, ambos están igualmente desnudos (“*ambo enim sunt aequae nudi*”), con la sola diferencia de que la desnudez del segundo, habiendo estado antes vestido, tiene razón de pena.

De modo muy significativo, el canon 1 de la sesión V del concilio de Trento, sobre el pecado original, dejó bastante abierta la cuestión, limitándose a consignar que, por el pecado original, el hombre pasó a “peor estado en el cuerpo y en el alma”⁴⁴.

La diferencia en el modo de concebir los efectos del pecado original tiene consecuencias relevantes tanto en sentido histórico como sistemático. En el esquema post-tridentino, en efecto, la debilidad de la naturaleza y su inclinación al pecado, el famoso “pesimismo antropológico” agustiniano que también Tomás de Aquino atribuye como efecto al pecado original, pasa a ser ahora algo propio y constitutivo de la naturaleza humana en sentido absoluto y “*simpliciter*”, de modo “puro”, de manera que ya no es necesario recurrir al pecado para explicar la debilidad de la naturaleza, la inclinación al pecado y la coactividad de la ley.

En la práctica, de un modo subrepticio y probablemente no intencionado, pero no menos real, a los dos clásicos modelos de fundamentación de la vida social en disputa desde la recepción de la *Política* de Aristóteles en occidente⁴⁵, se añade ahora un tercer modelo intermedio. La diferencia aparece con claridad si se comparan las respectivas respuestas a la clásica pregunta por la eventual politicidad de la vida humana en la hipótesis contrafáctica de que Adán no hubiera pecado (“*si Adam non peccasset*”). Mientras la tradición del denominado “agustinismo político” (respecto del cual no es especialmente relevante lo que de verdad pensara Agustín) respondía enfáticamente que todas las instituciones fundamentales del orden político, principalmente la autoridad de dar leyes, la servidumbre y la propiedad privada, eran consecuencia del pecado original⁴⁶, el aristotelismo de Tomás de Aquino sostenía que tanto la *vis directiva* de la autoridad política⁴⁷ (pero no su *vis coactiva*) como la propiedad privada⁴⁸ (pero no la servidumbre)

mente el c.3. Para un estudio del problema sobre todo en Domingo de Soto, L. Prieto, “Los estados del hombre según Domingo Soto en *De natura et gratia*”, *Espíritu* 163, 2022, pp. 99-117.

³⁸ Vid. E. Dezza, “Original Sin according to John Duns Scotus”, *Franciscan Studies* 79, 2021, pp. 111-132, al que remite el mismo Goris.

³⁹ J.W. Wood, “From Pure Nature to Wounded Nature: Aquinas on the Effects of Original Sin”, *The Thomist* 86, 2022, pp. 173-217.

⁴⁰ La tesis es enfáticamente defendida en un apéndice sobre el problema por R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (Ia, q. XXVII-CXIX)*, Marietti, Turín, 1943, p. 449, incluyendo *status quaestionis* que sigue siendo útil. Se hacen cargo de la controversia A. Henderson, “Falsely Identifying Original Sin and Pure Nature: Christological Implications”, *New blackfriars* 102, 2021, pp. 472-485 y, en castellano, J. F. Franck, “*Peccatum naturae* y privación de la gracia en Tomás de Aquino”, *Studium* 22, 2019, pp. 13-36, que no cita a Garrigou-Lagrange.

⁴¹ Tomás de Vio, *Commentaria in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis in I-II q. 109, a. 2, n. III*, en Tomás de Aquino, *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII*, Roma, Typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1892, tomos septimus, p.292: “*Sicut enim persona nuda, et persona exspoliata, non distinguuntur in hoc quod una sit magis aut minus nuda; ita natura in puris naturalibus, et natura exspoliata gratia et iustitia originali, non differunt per hoc quod altera earum sit magis aut minus in naturalibus destituta*”.

⁴² D. de Soto, *De natura et gratia, op. cit.*, c. 13: “*Quoniam Deus, qui supernaturali dono vestierat naturam nostram, non maiori supplicio peccatricem affecit, quam denudatam relinquere. Tum ob suam benignitatem, tum quod nihil nos nostra voluntate admisimus. Quare homo in puris naturalibus ab homine lapso non aliter (praeter rationem culpae) differt in hac parte, quam uti homo nudus, qui nunquam fuit indutus, ab homine nudato, quibus fuerat vestitus. Ambo enim sunt aequae nudi. Nisi quod nuditas in primo nulla fuisset poena, sed naturalis negatio ornamentis: in secundo vero est privatio propter culpam*”.

⁴³ R. Bellarmino, *De Controversiis Christianae Fidei*, Lyon, Ioannes Phillehotte, 1600, tomos quartus, *De Gratia primi hominis*, c. 5, p.21: “*Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam di-*

fferat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia, et infirmitate laborat, quam esset, et laboraret in puris naturalibus condita. Et iam dono illo per peccatum amisso, natura nostra ad eum statum redierit, in quo futura fuisset, si in puris naturalibus condita esset.” Belarmino remite a Soto y presenta esta doctrina como la propia de Tomás de Aquino.

⁴⁴ Concilio de Trento, V sesión de 17 de junio 1546, c.1: “*Si quis non confitetur, primum hominem Adam, [...] per illam praevaricationis offensam, secundum corpus, et animam in in deterius commutatum fuisse; anathema sit*”

⁴⁵ Omíto aquí la discusión sobre un eventual modelo “ciceroniano”, distinto del “agustiniano” y del “aristotélico”, que propone C. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas* 49, 1988, pp. 3-26; para los efectos de esta discusión, ese modelo sería prácticamente equivalente al aristotélico.

⁴⁶ Véase el clásico H-X. Arquillière, *L’Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris, Vrin, 1955.

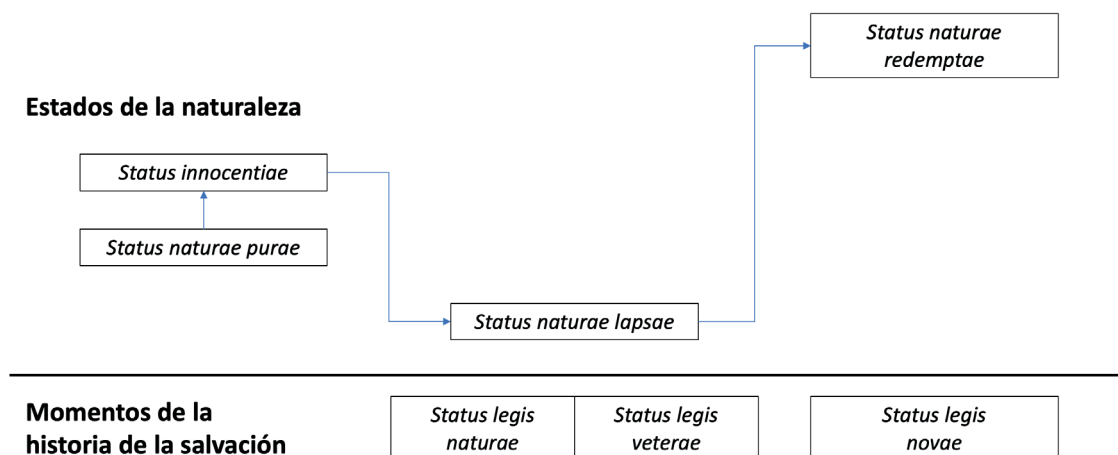
⁴⁷ *Summa Theologiae* I, q.96, a.4

⁴⁸ *Summa Theologiae* II-II, q.66, a.1-2.

son connaturales al hombre, un animal naturalmente social y político al que solo viviendo en sociedad le es posible alcanzar los bienes que constituyen el aspecto temporal y natural de su felicidad.

La antropología de los teólogos de la segunda escolástica propone, en cierto modo, una nueva respuesta “aristotélica”, según la cual la politicidad humana es ciertamente natural, pero lo es precisamente porque la fragilidad y malicia que solía ser concebida como mera consecuencia del pecado le es, en realidad, connatural. En esta lógica, el pesimismo antropológico de Hobbes, heredado por todos los clásicos de la política moderna (incluyendo a Rousseau y a Kant) y que, según Schmitt, constituye la condición de posibilidad de toda la filosofía política⁴⁹, no parece ser tan “protestante” o “agustiniano” como suele pensarse, sino que refleja la mentalidad común de la época, diversamente argumentada en cada caso, pero idéntica en sus tesis fundamentales.

3.2. La equivocidad del término *status* y una nueva articulación de planos



Una segunda consecuencia de este nuevo concepto de pecado original y de naturaleza pura es la profunda rearticulación de los planos que estructuran la historia de la salvación.

En la obra de Tomás de Aquino, el término “*status*” designa cualquier tipo de condición estable en la cual pueda encontrarse algo. De este modo, además de los diversos “estados” metafísicos de la naturaleza, que son intrínsecos pues afectan inmediatamente su aptitud respecto al fin último para el cual existe la sustancia, son también designados como “*status*” los distintos momentos de la historia de la salvación, según la diversidad de la ley a la cual estaba sujeto el hombre, los cuales no afectan a su naturaleza sino de un modo puramente accidental y extrínseco. Así, a partir del análisis de una ter-

minología que no es particularmente frecuente ni consistente, reflejo de un uso flexible y no técnico de este lenguaje, cabe distinguir en la obra de Tomás de Aquino un “*status legis naturalis*” distinto y anterior al “*status legis veterae*”, en que el pueblo de Israel estaba ya, no solo bajo la mera ley natural de su razón, sino también bajo la ley de Moisés revelada por Dios⁵⁰. El hecho de vivir bajo alguna de estas dos leyes no implica ningún tipo de cambio en la naturaleza humana; en efecto, el hombre siempre debe observar la ley natural, también en el estado de inocencia e incluso en el “*status naturae redemptae*”. Sin embargo, este último, el “*status naturae redemptae*”, no es propiamente un “*status legis naturalis*”, pues, sin abolir la ley natural, la redención de la naturaleza se realiza por obra de la ley nueva, que Tomás de Aquino define como “la misma gracia del Espíritu Santo que se da a los fieles de Cristo”⁵¹. Es decir, el “*status legis novae*” sí coincide en absolutamente todo, al punto de identificarse, con el “*status naturae redemptae*”. La estructura descrita puede representarse gráficamente con el siguiente esquema:

El nuevo esquema escolástico, en cambio, articula el problema en dos ejes distintos e independientes, el orden natural y el sobrenatural, e incorpora como fundamento del orden meramente natural, en el que solo rige la ley natural, un “*status naturae purae*” que es idéntico en su contenido al “*status naturae lapsae*” propio de la teología. De este modo, el orden estrictamente natural es un ámbito en el que solo rige la ley natural (un “*status legis naturalis*”) del cual se excluye tanto la ley antigua de Moisés como la ley nueva de la gracia de Jesucristo, pues ambas pertenecen, sea por su origen o por sus efectos, al orden sobrenatural⁵². Y así, el “estado de naturaleza pura”

⁴⁹ Vid. el punto 7 de C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2009, p. 87-97, especialmente en p. 90: “En consecuencia queda en pie un hecho sin duda notable y que no dejará de inquietar a muchos: que todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es «malo», y lo consideran como un ser no sólo problemático sino «peligroso» y dinámico. No es difícil documentar esta posición en cada uno de los pensadores específicamente políticos”.

⁵⁰ Las expresiones “*status legis novae*” o “*gratiae*”, “*status legis veterae*” y “*status legis naturae*” solo aparecen ocasionalmente en la obra de Tomás de Aquino. Según *Contra Gentiles* IV, 55, 11, los “*status humani generis*” son tres: “*primus ante legem; secundus sub lege; tertius sub gratia*”. El tratado de la ley de la *Summa Theologiae* (I-II, q.90-108) distingue explícitamente el “*status legis veterae*” del “*status legis novae*”. El nombre “*status legis naturae*”, por su parte, solo parece estar en *Summa Theologiae* I, q. 102, a.3, ad 12 y en *Summa Theologiae* III, q.60, a.5, en que lo describe como aquel en que “*nulla lege exterior data [movebat]*”.

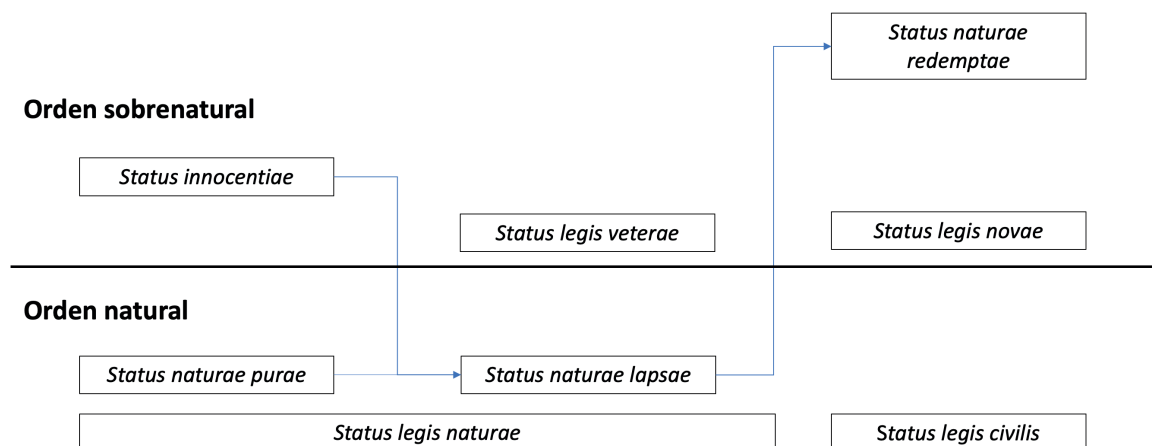
⁵¹ I-II, q.106, a.1

⁵² También los teólogos de la segunda escolástica designan

coincide en su contenido con un momento contingente de la historia de la humanidad, aquel en que el hombre solo estaba sometido a la ley natural; en términos hobbesianos, el “*status mere naturalis*” es también “*the natural condition of mankind*”.

De esta condición de pura vigencia de la ley natural no se sale en virtud de una acción de Dios en la historia, que pertenece a otro ámbito distinto (el orden sobrenatural), sino mediante la introducción de la ley civil o humana, en virtud de la cual un hombre naturalmente débil e inclinado al mal (a causa de su “pura” naturaleza) no queda ya sometido solamente al orden de su propia razón, que no le basta para realizar el bien al que está llamado, sino que debe obedecer también a los mandatos coactivos de la autoridad política.

Con algunas limitaciones, este nuevo esquema podría representarse del siguiente modo:



Según este esquema, el contenido antropológico (aunque no su razón formal o su definición) de una condición pre-política del hombre viene a ser completamente equivalente al de un eventual “estado de naturaleza pura”: una situación vital (realizada o no en la historia, es indiferente) en la cual un hombre débil e inclinado solo al propio placer y beneficio, no se encuentra sujeto a más norma que la ley natural dictada por su razón.

4. El nacimiento del *status naturae*: a modo de conclusión

Cuando Hobbes reúne bajo la única cabeza del soberano el cetro religioso y la espada temporal, parece eliminar el orden sobrenatural señalado arriba. Sin embargo, el estado “puramente natural” del hombre, en el que solo estaba sometido a la ley (natural) de su razón, ya coincidía en su contenido más esencial con el pesimismo y la fragilidad con que los teólogos describían la naturaleza caída, de manera que el orden sobrenatural no quedaba simplemente eliminado, sino que venía a ser absorbido dentro del orden natural. Junto con el poder eclesiástico, también los efectos de la redención obrada por la ley nueva quedan secularizados por el pacto social y la

ley civil. Prueba de esto es la permanente tensión entre maldad e inocencia que caracteriza a las diversas versiones del estado pre-pactual durante toda la modernidad, así como el carácter más o menos explícitamente redentor que, de modo tan precoz, incluso antes de Hobbes, en la formulación de Grocio⁵³, y con ribetes cuasi míticos en Rousseau⁵⁴, adquieren el contrato y la ley civil en la tradición del contractualismo moderno. En distinta medida, pero de modo creciente, el “ciudadano” viene a ser concebido como un hombre “nuevo”, distinto del “hombre natural”, cuyo nacimiento admite ser descrito en términos de una *metanoia* análoga a la que producía la infusión de la gracia santificante en el alma en virtud de la nueva ley del evangelio.

A partir de Hobbes, el estado de ley natural es también un estado de naturaleza pura, definido por abstracción de la ley civil y que cumple la función de una hipótesis explicativa de la instauración de esta ley mediante el pacto, identificándose materialmente, por su concepción del hombre, con el “estado de naturaleza caída”, con la importante salvedad de que la connatural “malicia” propia del hombre en este estado resulta ahora estrictamente inocente, pues no puede serle imputada como efecto de un pecado, sino que le pertenece según su naturaleza “pura”.

En síntesis, el *state of nature* hobbesiano es un *status legis naturalis* que comparte con el *status naturae purae* escolástico, del cual toma su nombre, los tres rasgos más esenciales de su estructura conceptual: la construcción lógica abstractiva, la función hipotética y la antropología negativa inocente.

Bibliografía

- Arquillière, H-X., *L'Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris, Vrin, 1955.
 Bellarmino, R., *De Controversiis Christianae Fidei*, Lyon, Ioannes Phillehotte, 1600.

como “estados del hombre” los diversos modos en que se halla sometido a la ley; así, por ejemplo, en el *De Legibus*, Suárez distingue entre “*status legis naturalis*”, “*scriptae*” y “*gratiae*” (F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Coimbra, Didacum Gomez, 1612, l.I, c.3, n.12, p.17.

⁵³ Vid. F. Todescan, *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, CEDAM, 2003.

⁵⁴ Vid. J.J. Rousseau, *Du contrat social*, l. IV, c.VIII: *De la religion civile* (en Vaughn (ed.), *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915).

- Carlyle, R.W. y Carlyle, A.J. *History of mediaeval political theory in the West*, London, Blackwood and sons, 1903.
- Courtine, J.-F., "Théologie morale et conception de la politique", en *Nature et empire de la loi*, Paris, Vrin, 1999.
- de Lubac, H., *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier 1965.
- , *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946.
- de Molina, L., *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo, Pentalfa, 2007, p.60.
- , *Concordia liberi arbitrii*, Lisboa, Antonium Riberium, 1588.
- de Soto, D., *De natura et gratia*, Paris, Johannes Foucher, 1549.
- Dezza, E., "Original Sin according to John Duns Scotus", *Franciscan Studies* 79, 2021, pp. 111-132.
- Forteza, B. "La influencia de Francisco Suarez sobre Thomas Hobbes", *Convivium* 11, 1998, pp.40-79.
- Franck, J. F., "Peccatum naturae y privación de la gracia en Tomás de Aquino", *Studium* 22, 2019, pp. 13-36.
- Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Trino et Creatore. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (Ia, q.XXVII-CXIX)*, Marietti, Turín, 1943.
- Gierke, O., *Political theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900.
- Hamilton, J., "The Origins of Hobbes's State of Nature", *Hobbes Studies* 26.2, 2013, pp.152-170.
- Henderson, A., "Falsely Identifying Original Sin and Pure Nature: Christological Implications", *New blackfriars* 102, 2021, pp. 472-485.
- Hobbes, T., *De Cive*, Oxford, Clarendon, 1983.
- , *Leviathan*, en G. Molesworth (ed.), *Opera philosophica quae latine scripsi omnia*, Vol. III, Londres, Bohn, 1841.
- , *Leviathan*, en G. Molesworth (ed.), *The English works of Thomas Hobbes*, Vol. III, Londres, Bohn, 1839.
- , *The elements of law natural & politic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
- , *De Corpore*, en G. Molesworth (ed.), *Opera philosophica quae latine scripsi omnia*, Vol. I, Londres, Bohn, 1839.
- Höpfel, H. y Thompson, M.P., "The History of Contract as a Motif in Political Thought", *The American Historical Review* 84 (4), 1979, pp.919-944.
- Houck, D. *Aquinas, original sin, and the challenge of evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.
- Letelier, G., "An UFO Called State of Nature: On the presence of the modern state of nature before Hobbes", *Colloquia* 9, 2022, pp.73-100.
- , "La noción de 'estado de naturaleza' en el pensamiento político español del siglo XVI", *Ideas y valores* 67, 2018.
- Milbank, J., *The suspended middle*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.
- Nederman, C., "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas* 49, 1988.
- Ovidio, *Metamorfosis*, Madrid, Gredos, 2008.
- Pasquino, P., "Thomas Hobbes: La condition naturelle de l'humanité", *Revue française de science politique* 44, 1994, pp.294-294.
- Pinckaers, S., *Los fundamentos de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 2007.
- Pío XII, Encíclica *Humani Generis*, 1950.
- Prieto, L., "Los estados del hombre según Domingo Soto en *De natura et gratia*", *Espíritu* 163, 2022, pp. 99-117.
- Rousseau, J.J., *Du contrat social*, en Vaughn (ed.), *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915.
- Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2009.
- Skinner, Q., *The foundations of modern political thought. Volume two: The age of Reformation*, New York -Cambridge, Cambridge University Press 1978.
- Strauss, L., *Natural right and history*, Chicago, Chicago University Press, 1953.
- Suárez, F. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Coimbra, Didacum Gomez, 1612.
- , *De ultimo fine hominis ad beatitudine*, Maguncia, Hermannus Mylius Birckmann, 1629.
- , *Tractatus de gratia Dei*, Maguncia, Hermannus Mylius Birckmann, 1620.
- Todescan, F. "Storicità e ipoteticità dello stato di natura nelle dottrine giusnaturalistiche del secolo XVII", en *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, CEDAM, 2003, pp.83-94.
- , *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, CEDAM, 2003.
- , *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Padova, CEDAM, 2014.
- Tomás de Aquino, *Contra Gentiles, Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, Roma, Riccardi Garroni, vol.13-15, 1918-1930.
- , *De Malo*, , *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, Roma - Paris, Commissio Leonina - J. Vrin, vol.23, 1982.
- , *De Veritate, Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, Roma, Editori di San Tommaso, vol.22, 1970-1976.
- , *Summa Theologiae, Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, Roma, Typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide, vol.4-12, 1888-1906.
- Tomás de Vio, *Commentaria in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis*, en Tomás de Aquino, *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, Roma, Typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1892.
- Tricaud, F. "Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities", en G. Rogers A. Ryan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, New York-Oxford, Clarendon Press-Oxford University Press, 1988.
- Virgilio, *Bucólicas, Geórgicas, Apéndice virgiliano*, Madrid, Gredos, 1990.
- Wood, J. W., "Henri de Lubac, *Humani Generis*, and the Natural Desire for a Supernatural End", *Nova et Vetera* 15, 2017, pp.1209-1241.
- , "From Pure Nature to Wounded Nature: Aquinas on the Effects of Original Sin", *The Thomist* 86, 2022, pp.173-217.