



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.56033>

# LA NOCIÓN DE “ESTADO DE NATURALEZA” EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ESPAÑOL DEL SIGLO XVI\*



## THE NOTION OF “STATE OF NATURE” IN 16TH CENTURY SPANISH POLITICAL THOUGHT

GONZALO LETELIER WIDOW\*\*

Universidad de los Andes - Santiago de Chile - Chile

.....  
*Artículo recibido el 3 de marzo de 2016; aprobado el 4 de octubre de 2016.*

\* Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt n.º 11150367. Agradezco a los colegas del Grupo de Investigación en Filosofía Práctica de la Universidad de los Andes (Chile) por sus comentarios a versiones previas de este texto.

\*\* [gletelier@uandes.cl](mailto:gletelier@uandes.cl)

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Letelier Widow, G. “La noción de ‘estado de naturaleza’ en el pensamiento político español del siglo XVI.” *Ideas y Valores* 67.167 (2018): 199-222.

**APA:** Letelier Widow, G. (2018). La noción de “estado de naturaleza” en el pensamiento político español del siglo XVI. *Ideas y Valores*, 67 (167), 199-222.

**CHICAGO:** Gonzalo Letelier Widow. “La noción de ‘estado de naturaleza’ en el pensamiento político español del siglo XVI.” *Ideas y Valores* 67, n.º 167 (2018): 199-222.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Se analiza la presencia de la noción de “estado de naturaleza” en los teólogos y juristas españoles del siglo XVI, mostrando las diferencias y semejanzas entre cuatro temas que antecedieron a la formación del concepto: el estado de inocencia original, las consecuencias del pecado original en la naturaleza humana, la hipótesis de un pacto legitimador de la autoridad política y la hipótesis teológica de la naturaleza pura. A partir de este análisis, se proponen algunos criterios para delimitar el concepto de estado de naturaleza.

*Palabras clave:* escolástica española, estado de naturaleza, naturaleza pura, pacto social.

**ABSTRACT**

The article analyzes the presence of the notion of “state of nature” in 16th century Spanish theologians and jurists, showing the similarities and differences among four topics that preceded the formation of that concept: the state of original innocence, the consequences of original sin for human nature, the hypothesis regarding a contract that legitimizes political authority, and the theological hypothesis of pure nature. On the basis of this analysis, the paper goes on to propose some criteria to define the state of nature.

*Keywords:* Spanish Scholasticism, state of nature, pure nature, social contract.

La mayoría de los investigadores del pensamiento político de la primera modernidad y buena parte de quienes estudian específicamente a los teólogos y juristas españoles del siglo XVI han creído hallar en la obra de estos autores, de modo más o menos explícito, una hipótesis relativa a la condición humana anterior al establecimiento de la sociedad política suficientemente semejante al estado de naturaleza del contractualismo moderno como para designarla con este mismo nombre. La intención de este trabajo es someter a crítica esta tesis, identificando sus fundamentos y determinando los límites de su plausibilidad.

Como se intentará demostrar, la idea de una condición humana anterior al establecimiento de la vida social, a partir de cuyas propiedades se explica el orden político, no está presente en ninguno de los autores españoles del siglo XVI. Pese a esto, la expresión “estado de naturaleza” ha sido aplicada de modo indistinto al menos a cuatro nudos problemáticos que, si bien presentan algunos aspectos en común con el concepto moderno y efectivamente influyeron en el proceso histórico de su formación, son profundamente diversos entre sí y con respecto de la hipótesis del contractualismo. Estos cuatro aspectos son: a) el estado de inocencia original; b) las consecuencias del pecado original en la naturaleza humana; c) la hipótesis de un pacto legitimador de la autoridad política, que supondría postular, al menos idealmente, una condición previa a ese pacto; d) la hipótesis teológica de la naturaleza pura.

Desde una perspectiva histórica, parece relativamente claro que todos estos conceptos jugaron un papel relevante en la configuración de la antropología política implícita en la idea de esta hipotética condición humana. Sin embargo, es necesario distinguir entre una mirada retrospectiva que identifica antecedentes y un análisis teórico que establece relaciones entre diversos conceptos. Al hacer abstracción de cualquier confluencia histórica posterior, el examen de las fuentes del periodo revela que se trata de conceptos tan distintos entre sí, que resulta difícil comprender que hayan sido reunidos bajo un único nombre. En realidad, ninguna de estas nociones puede ser designada como estado de naturaleza sin provocar importantes confusiones. El término “estado de naturaleza” designa un concepto muy posterior, propio de un marco teórico profundamente diverso. Si cabe alguna posibilidad de usarlo, será aplicándolo a un aspecto muy puntual de uno solo de ellos, en cuanto la idea de un pacto legitimador hace pensable la pregunta por la situación previa a su realización. Sin embargo, un uso semejante requeriría de tal cantidad de precisiones, que se puede razonablemente dudar de su utilidad.

Este trabajo está dividido en dos partes bastante desiguales en extensión. La primera propone una presentación general del problema, en la que se discute la participación de estos autores del siglo XVI en la formación del concepto de estado de naturaleza y el modo en que la

literatura secundaria les ha atribuido el término. La segunda se detiene en los cuatro conceptos que han recibido este nombre, identificando sus principales diferencias y las semejanzas que podrían explicar esta atribución. Ante la imposibilidad de abordar a todos los autores relevantes del periodo, y en el intento de reflejar la relativa unidad de perspectiva dentro de la enorme diversidad de la época, el trabajo se centrará en tres de ellos, sin perjuicio de que ocasionalmente se aluda a otros autores para mostrar esta unidad: Francisco de Vitoria (1483-1546), Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569) y Francisco Suárez (1548-1617); un dominico, un laico y un jesuita que, en tres momentos distintos del siglo XVI, desde la filosofía, la teología y el derecho, abordaron a su modo los problemas identificados arriba. Finalmente, se adelantan algunas conclusiones generales sobre el contenido del concepto.

Este esquema exige una breve precisión metodológica. En efecto, la noción de estado de naturaleza está muy lejos de ser unívoca, por lo que, precisamente para evitar los problemas que aquí se critican, su delimitación conceptual no será un punto de partida, sino más bien de llegada. Proceder de otro modo, definiéndolo de entrada, significaría resolver el problema antes de plantearlo. Por supuesto, este planteamiento exige partir de algún tipo de prenoción suficientemente amplia y flexible, tal como la que se ha enunciado un poco más arriba: entenderemos por estado de naturaleza una cierta condición previa al orden político, que posee valor explicativo respecto de su legitimidad y organización. En este sentido, la presente propuesta resulta ser también una suerte de *venatio definitionis*, una “cacería de la definición” del estado de naturaleza a partir de aquellas nociones más próximas, cuyas diferencias, precisamente en razón de esa proximidad, permiten identificar sus rasgos esenciales.

### **El pensamiento político español del XVI en el origen de la noción de estado de naturaleza**

En el momento de explicar los orígenes del iusnaturalismo moderno y, más en general, del contractualismo, no es posible prescindir de lo que se suele designar como “segunda escolástica española” o “escuela de Salamanca”. Sin entrar en las controversias respecto de la existencia y denominación de la escuela, que no es posible abordar en este artículo,<sup>1</sup> nos limitaremos a la constatación, hoy difícilmente controvertible, de que el conjunto de los juristas y teólogos españoles del siglo XVI constituye un factor muy relevante en la argumentación de los fundadores de la modernidad política y jurídica, ya sea como fuentes (no siempre reconocidas), como autoridades con las cuales se confrontan las

1 Véase al respecto Belda Plans (2000), Anxo Pena (2009) y Zorroza (2013).

propias tesis o, en fin, como contrapartes con las que se discute. A modo de ejemplo, en su *De iure belli ac pacis*, Hugo Grocio cita a Vitoria en al menos 60 ocasiones, a Soto en 30, a Covarrubias en 53, a Molina en 21, a Mariana en 68 y a Suárez en 4 (cf. Negro 217); asimismo, en su breve *Mare liberum* (1916), Grocio alude más de 10 veces a Fernando Vázquez de Menchaca. Thomas Hobbes, por su parte, discute profusamente con los *Schoole-men* (cf. Burns 132), sin hacer mayores distinciones de nombres. En *Leviathan*, en una de las raras ocasiones en que Hobbes cita a alguien, Suárez es indicado como ejemplo de un discurso abstruso, absurdo e ininteligible, propio de locos o embaucadores (cf. VIII *Insignificant speech* 59);<sup>2</sup> de igual modo, el italiano Roberto Belarmino es aludido 13 veces, todas ellas en los capítulos XLII y XLIV, como representante de un “*kingdom of darkness*”, cuyas tesis principales coinciden en lo sustancial con las de los autores jesuitas de la escuela española. Hobbes conoce a estos autores y, precisamente a través de la crítica, recibe de ellos mucho más de lo que parece dispuesto a reconocer.

Con todas sus diferencias, o quizá precisamente a causa de ellas, las dos versiones prototípicas del estado de naturaleza son las de Hobbes y Locke. Al menos hasta Rousseau, en ellas se basa o a ellas se puede reconducir prácticamente la totalidad de las demás versiones del concepto. Pues bien, los juristas españoles del xvi constituyen la fuente más relevante para la formación de esos conceptos y de su antropología implícita. Además de ser el principio más próximo y utilizado por los primeros iusnaturalistas modernos, todas las demás fuentes del concepto estuvieron disponibles y fueron ampliamente discutidas por el pensamiento español de la época. Con diversos grados de plausibilidad, se han señalado entre estas fuentes los mitos clásicos sobre la edad de oro o de hierro (cf. Baldry 1952; Castilla 2013; Hoekstra 2007; Höpfl 2004; Nederman 1988; Höpfl y Thompson de 1979 936), el pensamiento epicúreo y estoico (cf. Castilla 2013; Recasens Sichés 193), Cicerón (cf. Nederman 1988), Agustín y los padres de la Iglesia (cf. Castilla 2013; Luscombe 1982), el agustinismo político fundado en esa tradición patrística (cf. Castilla 2013; Luscombe 1982; Nederman 1988), los jurisconsultos medievales (cf. Carpintero 1999 185-193; Terrel 60) y el nominalismo (cf. Hervada 261). Todos están presentes en los autores españoles del xvi.

El grado y el modo de esta continuidad entre el pensamiento político y jurídico español del periodo y la filosofía política de la modernidad, sin embargo, plantean serios problemas interpretativos. Por lo general, la cuestión suele ser abordada desde una perspectiva muy

2 Dada la multitud de ediciones disponibles, para facilitar su revisión, las obras clásicas y las fuentes serán citadas según su división interna, indicando además la página o columna de edición utilizada cuando fuere necesario.

amplia, eminentemente histórica y relativa al eventual carácter propiamente “moderno” o todavía “medieval” del pensamiento español, con lo que se limitan de entrada las respuestas a rígidos esquemas que no hacen justicia a su complejidad y riqueza. Por su parte, la respuesta a un planteamiento de este tipo depende no solo de una interpretación retrospectiva de los textos, con el importante riesgo de anacronismos que esto conlleva, sino sobre todo de una siempre controvertible definición de los criterios para dirimir la “modernidad” de una tesis (cf. Terrel 26). En fin, está el hecho de que, más allá de algunos consensos triviales, toda tesis relevante sobre la filosofía política y jurídica de esta época resulta controvertible y ha sido efectivamente controvertida, como mostraron hace ya más de treinta años Höpfl y Thompson (cf. 919-923).

Cuando la investigación se circunscribe al problema del origen teórico de la noción de estado de naturaleza, surgen ulteriores dificultades. La bibliografía sobre este concepto es inabarcable, pero solo porque lo es también la bibliografía sobre el contractualismo moderno. Salvo raras excepciones, casi siempre relativas a Hobbes –indispensable Thornton (2005)–, el tema del estado de naturaleza suele ser tocado indirectamente, hablando sobre otra cosa. En general, las opiniones e interpretaciones sobre el origen del concepto son más bien escasas, están dispersas y rara vez son monográficas.

En este contexto, la opinión más común da por descontada la presencia del concepto de estado de naturaleza en los autores escolásticos, desde Vitoria en adelante, y las pruebas y ejemplos aducidos abarcan una variedad de conceptos y problemas, cuyo sentido y marco epistemológico es muy diverso. El resultado es que, con demasiada frecuencia, allí donde se cree ver un antecedente del contractualismo moderno, se tiende a identificar también, de algún modo, una correlativa hipótesis prepactual. Como la noción de estado de naturaleza solo es concebible en el marco de una teoría del contrato social, se tiende a concluir que toda teoría contractualista la exige. Lo cierto, sin embargo, es que todas las versiones anteriores a la interpretación de Hobbes parecen haberla ignorado (cf. Höpfl y Thompson 1979 940-942).

En términos esquemáticos, el *status questionis* hasta aquí descrito puede sintetizarse en dos proposiciones: a) el concepto de estado de naturaleza hunde sus raíces en las doctrinas políticas de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI, pero b) no es claro cómo sucedió esto, ni en qué medida está ya prefigurado en sus escritos. Contra toda apariencia, el problema ha sido escasamente tematizado; más bien, se ha tendido a pasar linealmente de la afirmación a) a una negación del problema enunciado en b), como si el concepto estuviera ya perfectamente delineado en estos autores, identificándolo sin más en todas aquellas nociones que presenten algún grado de semejanza.

Debido a la influencia de su obra, el ejemplo más notable de la situación descrita hasta aquí es el de Quentin Skinner. Según afirma en *The Foundations of Modern Political Thought*, “no hay duda de que estos autores poseen el concepto incluso si no poseen la frase” (Skinner 155), y aduce a continuación como prueba que, de hecho, la misma frase estaría presente en Molina. En realidad, la situación es bastante más compleja. Por lo pronto, la frase citada por Skinner –tract. v, disp. 46 en *De iustitia et iure libri sex* (1659) de Molina– no se refiere a una condición prepactual capaz de explicar ciertos rasgos de la sociedad política, sino a la “*lex status naturae post peccatum*”, en el contexto de una discusión sobre los diversos tipos de ley.

Por supuesto, las palabras “*status naturae*” pueden ser halladas en cualquiera de los autores del periodo, pero siempre seguidas de algún adjetivo que las especifique. Para estos autores, la expresión “estado de naturaleza” es meramente genérica, y no significa nada mientras no se le añada alguna determinación, como cuando se dice “estado de naturaleza íntegra”, “caída”, “pura”, etc. En este sentido, Tomás de Aquino distingue dos “estados” de la naturaleza humana (cf. *Summa Theologiae* I-II q.109), el comentario de Cayetano identifica cinco (cf. Tomás de Aquino 1892 292), Soto distinguirá cuatro y Suárez discutirá con todos ellos en su *De gratia* (1857); pero nada de esto permite concluir que propongan un “estado de naturaleza” al modo moderno (cf. Höpfl 2004 257-261).

La tesis de una clara presencia del concepto en estos autores ha recibido cierto cuestionamiento, aunque de un modo más bien incidental, como en Höpfl (cf. 2004 6, 231; 2006 127) o, paradójicamente, en Castilla (cf. 1995 427). Hace un tiempo, Copleston había criticado esta tesis (cf. 348). Según Terrel, no es posible utilizar el concepto de estado de naturaleza mientras se siga sosteniendo la sociabilidad natural del hombre postulada por Aristóteles, como hacen Vitoria, Suárez, Belarmino, Hooker (cf. Terrel 65-66) e incluso Grocio, quien en esto seguiría el concepto de naturaleza pura de Suárez (cf. *id.* 19, 34-37). En rigor, la noción solo habría nacido con Hobbes (cf. *id.* 135-143, 398-399), aunque recurriendo a un lenguaje que, ciertamente, él no inventó (cf. Höpfl y Thompson 936, 940-941). Según Carpintero, en fin, sería a partir de Vázquez de Menchaca –autor complejo y limítrofe, que habría influido profundamente en Hobbes (cf. Brett 1997 205-206)– que el tema del estado de naturaleza quedaría indisolublemente unido al contractualismo (cf. Carpintero 2013 158). Las posiciones de este tipo, sin embargo, son comparativamente escasas.

En síntesis, la posición mayoritaria es la de una sustancial identidad entre el estado de naturaleza moderno y uno o más conceptos de estos autores del siglo XVI, que, ya sea por su nombre, su función sistemática o su contenido antropológico, podrían resultar relativamente próximos. Aparte de esta unificación de conceptos profundamente diversos bajo

una única denominación, quizá lo más cuestionable de estas lecturas es la transposición de conceptos eminentemente teológicos a un contexto político que les resulta totalmente extraño, atribuyéndoles una función teórica que simplemente no poseen. Como ha mostrado Höpfl, pese a que los pensadores escolásticos tematizaron profusamente el problema de la legitimidad de la autoridad política y, por ende, la cuestión de su origen, nunca llegaron a formalizar en su *curriculum* un saber político semejante a la *philosophia civilis* de Hobbes, y no es en absoluto claro que el concepto de estado de naturaleza pueda ser propuesto fuera de un marco teórico semejante (cf. Höpfl 2004 120-125, 127). Pero aun si pudiera serlo, hablar sin más de “el concepto de ‘estado de naturaleza’ en la escolástica española de los siglos XVI y XVII” (Castilla 1995 427-431) supone conceder demasiadas cosas.

### **Cuatro falsos conceptos de estado de naturaleza**

Cuando se atiende a los textos originales, el hecho de que se haya llegado a la situación descrita suscita una cierta perplejidad. Esta aumenta cuando se repara en que la literatura secundaria no ignora esos textos, sino que, por el contrario, los cita mucho. Más que en el desconocimiento, el problema parece hallarse en el modo en que han sido leídas estas fuentes: desde una consideración retrospectiva (cf. Terrel 27), que induce al anacronismo de designar con un único término elaboraciones teóricas históricamente próximas que, sin embargo, consideradas en su contexto propio y al margen de su influencia posterior, poco o nada tienen que ver con la hipótesis del contractualismo moderno.

Como se adelantaba al comienzo, esta visión retrospectiva ha interpretado al menos cuatro antecedentes teóricos de la noción como diversas versiones de un único concepto. Existe un quinto nudo problemático, correspondiente a la noción de derechos subjetivos naturales o, más precisamente, de derecho-facultad (cf. Guzmán Brito 2009), que ha sido ocasionalmente asociado con la noción de estado de naturaleza, aunque sin llegar a confundirse totalmente con ella. Reduciendo la distinción entre derecho natural y derecho positivo al asunto de su origen o fundamento, algunos autores –de modo ejemplar, Luscombe (cf. 760)– han definido la idea de derechos naturales de la época como aquellos que existirían incluso si no hubiera autoridad política, y han concebido su contenido, por ende, como una válida descripción de la condición jurídica del hombre en el estado presocial. También Terrel concibe los derechos naturales de este modo, pero niega que sirvan como definición del estado de naturaleza. Sin entrar a discutir la plausibilidad de la tesis, parece evidente que los autores del periodo no los entendieron de este modo (cf. Guzmán Brito 253-258), ni les atribuyeron función alguna respecto del origen de la sociedad política (cf. Höpfl 2004 207), al



menos hasta Locke. Para todos ellos, el fin de la sociedad política seguía siendo el bien común, noción que tematizan muy poco (*cf. id.* 12), pero que ciertamente es irreductible a los derechos individuales. El hecho de que Locke se hubiese inspirado en estos autores no nos autoriza a realizar la operación inversa y leerlos a ellos desde Locke –como sí hace Skinner (*cf.* 159)–. En este contexto, por lo tanto, nos limitaremos a los cuatro problemas enunciados arriba.

### *El estado de inocencia original*

Luscombe (1982) y Castilla (1995) se cuentan entre los escasos autores que han tematizado directamente la noción de estado de naturaleza en el siglo XVI. Ambos lo identifican explícitamente con el estado de inocencia original, recurriendo al mismo argumento: el origen convencional de la autoridad política, la propiedad privada y la esclavitud. En términos sintéticos, el razonamiento implícito parece ser que, dado que todas estas instituciones pertenecen a la vida social y que, a su vez, muchos autores las consideraban ausentes del paraíso terrenal, habría que concluir que esta inocencia es lo mismo que el estado de naturaleza presocial.

Para cualquier autor español del siglo XVI, sin embargo, el estado de inocencia original pertenece a un orden de problemas totalmente diverso: de entrada, lo entenderá como un asunto teológico, no político, y lo tratará siempre dentro de ese marco teórico.

El único aspecto propiamente político del concepto es el relativo a la eventual sociabilidad o politicidad natural del hombre, que se manifestaría incluso en el paraíso terrenal. Del modo en que se resuelva esta cuestión dependerá, por una parte, el grado de convencionalidad de la autoridad política y de la misma sociedad y, por otra parte, el vínculo entre la politicidad del hombre en la condición presente y el pecado original.

Sin embargo, una vez que se afirma la sociabilidad natural, el vínculo con la inocencia primigenia pasa a ser puramente accidental. Por lo mismo, pese a la enorme importancia histórico-filosófica de la cuestión, los textos que la discuten bajo una formalidad específicamente política son secundarios e incidentales. De hecho, los lugares en que Vitoria alude a la inocencia original no son relativos a la sociabilidad humana, sino precisamente a la propiedad privada y la autoridad política para refutar que sean efectos del pecado (*cf.* Vitoria 1960 252-253, 280-281; 2008 160-161, 86-87, 106-107). Hasta donde hemos podido apreciar, Vázquez de Menchaca ni siquiera alude al problema. La única excepción relevante parece ser la de Suárez –*De opere sex dierum* (1856) v 7–, donde se pregunta explícitamente y de manera extensa qué tipo de vida política habría tenido el hombre en el estado de inocencia. Más allá de sus

respuestas particulares, su lectura confirma que la importancia que nosotros le otorgamos al tema en la historia de la filosofía política no es la misma que le atribuyeron estos autores. La inocencia original no es lo contrario de la sociedad política, sino simplemente lo contrario del pecado. Por eso, al ser inexacta la identificación de la inocencia original con el estado de naturaleza, resulta directamente anacrónico atribuirle una función utópica reguladora de la *praxis* política, para después, *ipso facto*, protestar porque los autores salmantinos no se la reconocieron (cf. Castilla 1995 431, 440-442).

En síntesis, si la politicidad es connatural al hombre, la sola idea de un estado de naturaleza carece de sentido y las consecuencias del pecado original en la vida política, por relevantes que sean, serán solo accidentales y no constitutivas del orden social. Si, por el contrario, fue el pecado lo que movió al hombre a asociarse o a establecer el poder político, entonces la explicación de la vida social no se halla en la inocencia previa, sino precisamente en las consecuencias sociales inmediatamente posteriores a ese pecado. Al menos hasta Rousseau, el estado de naturaleza no es solamente una condición previa a la entrada en sociedad, sino que contiene en sí mismo las razones para instaurarla; la inocencia original, en cambio, fue siempre entendida como un estado que nadie desearía haber abandonado y que, por lo tanto, carecía de toda relevancia política. Solo a partir de Rousseau, que modifica profundamente el esquema contractualista y lo hace tripartito (cf. Bobbio 6), la inocencia original pasa a ser un verdadero punto de partida del problema, y se presenta, entonces, como paradigma utópico regulativo de las instituciones políticas.

En este contexto, si existe algo semejante a un estado de naturaleza en los autores españoles del *xvi*, no se hallará en los textos relativos al estado de inocencia original, sino en aquellos que describen la situación inmediatamente posterior al pecado original y anterior a la vida social. De modo que todo lo relevante de este primer punto se resuelve mediante el segundo, relativo a las consecuencias del pecado, o el tercero, relativo al acto de instauración de la autoridad política. Designar el estado de inocencia original como “estado de naturaleza” es simplemente un error.

### *Las consecuencias del pecado original*

En sus respectivas obras, y no siempre en el contexto de una tematización explícita, nuestros autores reconocen como consecuencia del pecado original una serie de propiedades políticamente relevantes, muy semejantes, a veces, a aquellas que caracterizan el estado de naturaleza tal como lo describen Hobbes y sus más inmediatos sucesores. Así, por ejemplo, tras haber caracterizado el estado de inocencia original como un tiempo de abundancia, paz y comunidad de bienes, Domingo

de Soto y Tomás de Mercado –apartándose de Vitoria (cf. 2008 160-161)– presentan como consecuencia del pecado la ambición y la negligencia respecto de las cosas comunes, de la cual surge la propiedad privada (cf. Soto *De iustitia et iure* IV q.3 a.1; Mercado II 2) y todo lo que de ella se deriva: intercambios y contratos, pero también hurto, fraude, usura y codicia. De distintos modos y en distinta medida, estos autores constatan que la autoridad política debe poner orden e instaurar la paz entre hombres imperfectos y viciosos, de modo que la represión del vicio y la corrección de la injusticia son entendidos crecientemente como sus funciones más propias. Sin embargo, todavía falta mucho para que estas funciones lleguen a ser consideradas como la causa de la instauración del orden social o, más aún, como el origen de la sociedad política.

A partir de textos como estos y de muchos otros análogos –es paradigmático el más tardío *De rege et regis institutione* (1605) de Mariana–, se ha querido identificar en estos autores una cierta visión “pesimista” del hombre, que los acercaría a las versiones más hobbesianas del estado de naturaleza y, en consecuencia, los apartaría u opondría a Tomás de Aquino (cf. Skinner 159; Azevedo y Moreira 49-50). En realidad, la cuestión exige importantes matices. Si bien lo hace de un modo mucho menos vehemente –es decir, con su estilo habitual–, Tomás de Aquino utiliza esos mismos argumentos para defender las mismas tesis (p. e. *Summa Theologiae* I q.1 a.1, sobre la necesidad de la revelación; I-II q. 85, sobre los efectos del pecado; q.95 a.1, sobre la necesidad de la ley humana; q.109, sobre la necesidad de la gracia). Al describir las consecuencias del pecado original en el hombre, Tomás de Aquino es tan “pesimista” como Agustín, a quien sigue puntualmente. Sin embargo, esto no lo lleva a concluir que la autoridad política, que ciertamente debe lidiar con estas consecuencias negativas, haya sido instituida primordialmente para hacerles frente. Tal como sostiene Cordero Pando, la existencia de un gobierno político sin poder coactivo en el estado de inocencia era una doctrina común en la época que estudiamos (cf. 414).

Mientras las obras de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI se mantienen bajo la forma de un comentario más o menos fiel a Tomás de Aquino, no parece que se pueda establecer una relación directa entre los rasgos negativos producidos por el pecado y el pacto político. Al menos en Vitoria, Soto o los demás autores dominicos de las primeras generaciones, sería incorrecto atribuir a estos rasgos una función semejante a la que les darán más tarde los autores contractualistas, que ven allí los motivos que tuvo el hombre para abandonar el estado de naturaleza. Vitoria es explícito en no fundar la asociación en la sociabilidad e indigencia humanas en la maldad (cf. 2008 14-17, 92-93). Si bien en los autores más tardíos será posible hallar argumentos para explicar la obediencia a la ley o la misma conveniencia de la vida en común fundados

en la *utilitas* individual (cf. Mariana III 14) o en el miedo (sobre todo entre los jesuitas: Suárez *De Legibus* I XVII 13; Molina II 22; Mariana I 9, III 14; cf. Höpfl 2004 209-217), no parece que los hayan utilizado para explicar el origen de la sociedad.

El caso de Vázquez de Menchaca exige ciertas precisiones, pues explica el carácter natural de la sociabilidad humana debido precisamente a su maldad, aunque sin aludir al pecado original –p. e. Vázquez de Menchaca 1931a I 24-25 y 1931b LXXXII 1-3–. Pero, en términos generales, una primera aproximación a los textos sobre este tema parece manifestar una discusión genuinamente antropológica, cuya función jurídica y política es mucho más acotada y discreta que una eventual instauración de la vida social: definir la naturaleza y los límites de ciertos derechos naturales (de modo característico, la propiedad privada), fundamentar su regulación mediante las leyes y delimitar las funciones de la autoridad política respecto de los hombres “protervos e inclinados al vicio”, es decir, la *vis coactiva* (cf. Höpfl 2004 208).

La antropología de la caída, tal como es descrita por estos autores, constituye un importante antecedente de la teoría moderna del estado de naturaleza, pero su alcance trasciende bastante el problema del origen de la vida social, y sería reductivo atribuirle ese nombre. Si existe en estos autores una noción que pueda recibirlo, el análisis de las consecuencias de la caída será un aspecto fundamental de tal noción, pero no suficiente para describirla. En este sentido, lo central del problema se juega en el tercer punto: la hipótesis de una condición prepactual.

### *La hipótesis prepactual*

La figura del pacto, empleada en un comienzo como recurso argumentativo para fundar la legitimidad de la autoridad política, constituye en los autores más tardíos una especie de acto fundacional del orden político, a partir del cual sería posible describir un estado prepolítico (cf. Suárez *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* III I 11; Braun 2007) o incluso presocial (cf. Vázquez de Menchaca 1931a IV 3), en el que no existiría ley humana sino solo la ley natural. Si hay en este periodo algún concepto que pueda ser designado como “estado de naturaleza”, tendría que ser esta condición previa al pacto.

Una identificación de este tipo, sin embargo, exigiría algunas importantes aclaraciones; la primera se refiere a la necesidad de definir algún criterio mínimo, dentro de cuyos límites sea razonable utilizar el término estado de naturaleza. Este criterio no puede reducirse a la mera ausencia de un orden político, como resulta evidente si nos remontamos a las fuentes originarias de la idea. De no ser así, no habría razón para negárselo a los textos clásicos que plantean dicha idea por primera vez; pero hablar de estado de naturaleza en Cicerón u Horacio resulta,

por decir lo menos, bastante heterodoxo. De modo semejante, el hecho de que el estado de barbarie prepolítica pueda ser designado como estado de naturaleza (cf. Hobbes XIII, *The inconveniences*) no significa que esto sea lo esencial del concepto, pues la barbarie en cuanto tal carece de valor explicativo y, por su parte, el concepto puede ser utilizado en un contexto plenamente civilizado, como hace el mismo Hobbes respecto del soberano (cf. *id.* XXVIII, *Right to punish*).

Considerada de este modo puramente negativo, es decir, como ausencia de orden político, la idea de estado de naturaleza tiene antecedentes muy antiguos, que nuestros autores conocían bien. Con sus diferencias, a partir de Hesíodo (cf. 109-201; Baldry 1952), las numerosas fuentes clásicas presentan un panorama relativamente unitario, que tuvo una profunda influencia en el humanismo moderno (p. e. Cicerón 1997 I 1-3; Lucrecio V 925-1457; Ovidio I 89-150; Platón 271d-272b; Séneca 90; Virgilio 1990 I 125-128; 1992 VIII 314-329). Los ejemplos más claros de su uso son, quizás, el breve capítulo I 1 del *De rege et regis institutione* de Mariana o el IV 3 del *Controversiarum* (1931a) de Vázquez de Menchaca.

Si bien la continuidad histórica entre antiguos y modernos es relativamente clara (cf. Castilla 2013 357-358), su proximidad teórica, en cambio, lo es mucho menos. Algunas de estas narraciones míticas –no todas– se referían al origen y la conveniencia de la vida social, pero carecían de toda función sistemática dentro de una filosofía política. Por lo pronto, nunca fueron vinculadas con el origen popular del poder, como sí lo hicieron nuestros autores, recurriendo a textos del derecho romano como *Digesto* 1.2.24 (*et cum placuisset*) o 1.4.1 (*quod principi placuit*). Así mismo, la mayoría de estas narraciones carecía de una idea de ley natural o esta era del todo inoperante. La relación entre estos mitos y la hipótesis precontractual de nuestros autores, por lo tanto, no es lineal ni puede considerarse obvia.

Francisco de Vitoria parece haber sido el primero en incorporar al esquema tomista el principio del derecho romano (cf. Justiniano 1.1.4) de origen estoico, que llegará a ser un *topos* clásico de la escuela (cf. Höpfl 2004 204; Skinner 155-156), según el cual los hombres son creados libres e iguales y, por lo tanto, nadie es siervo o señor por naturaleza, sino solo por convención (cf. Suárez 1967 III I 1, III II 3; Soto 1967 IV q.2 a.2; Vázquez de Menchaca 1931b LXXXII 1; Vitoria 2008 25, 29). El sentido que asumen esa libertad e igualdad “originales”, en este nuevo contexto, es el trasfondo de toda esta discusión. Esta posición, heredada desde Almain y Mair a través de su maestro, Pedro Crockaert, integra elementos de múltiples tradiciones (cf. Burns 1991; García Villoslada 1938; Trentman 1982), lo que hace particularmente difícil dirimir el punto. Por lo pronto, Vitoria no habla propiamente de una hipótesis presocial, sino de una suerte de delegación o transferencia de una potestad cuyo

sujeto es la comunidad y no el individuo, respecto de la cual, sin embargo, no es imposible imaginar una condición previa, reductible a las mentadas libertad e igualdad fundamentales (cf. Recasens Sichés 183). Los términos utilizados en *De potestate civili* son “mandare”, “deferare” y “transferire”; en su *Comentario* a II-II q.63 a.3 utiliza “mandare et committere” (cf. Vitoria 2008 30, 34, 126).

El texto de Vitoria admite múltiples lecturas. Para identificar su sentido original, es necesario hacer el esfuerzo teórico de abstraerse de la efectiva deriva histórica de sus tesis. El problema de las interpretaciones retrospectivas, que son las más comunes, no es que no sean verdaderas, sino que tienden a inducir a un sesgo que tiñe los textos con doctrinas que, si bien surgieron de ellos, no son las suyas. Siguiendo una línea ya tradicional que ve en Vitoria a uno de los precursores del contractualismo, Cordero Pando interpreta un pasaje de la *Relectio De Indis* (1967 38) como una explicitación y “síntesis admirable” de los dos “momentos lógicos” del “proceso de creación de una comunidad política”, añadiendo entre paréntesis los términos que justificarían su lectura: “*convenientibus aliquibus in unam rempublicam (pactum associationis), ex consensu communi sibi constituerunt principem (pactum subiectionis)*” (2008 413 n. 32). Ciertamente, los dos “momentos” son bien identificables en el texto; pero es mucho menos claro que Vitoria los haya entendido como sendos “pactos” y que, por ende, su noción de consentimiento común (*consensus communis* o *consensus omnium*) “equivale a un verdadero *contrato social*” (cf. Vitoria 2008 413). Desde una perspectiva distinta, muy válida aunque igualmente retrospectiva, Azevedo y Moreira (2010 41-42) y Brett (1997 132-134) han creído ver en las obras de Vitoria no una situación hipotética en la que podría hallarse un hombre, sino una “esfera de libertad individual” ajena al Estado.

En cambio, si se intenta situar el texto en la perspectiva de su propio autor, parece más consistente leer allí una particular interpretación de textos como el de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.90 a.3, según el cual “*ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentes vicem totius multitudinis*”,<sup>4</sup> o los de Cicerón (cf. 1984 25, 39-26, 41), en los que matiza la sociabilidad natural según Aristóteles con una cierta convencionalidad en la institución del gobierno. Entendido en la línea de la noción de concordia política de Aristóteles o Tomás de Aquino, este *consensus omnium* no consiste en un acto fundacional, ni tiene por qué manifestarse mediante un acto

3 “Reunidos algunos en una república (pacto de asociación), de mutuo acuerdo instituyeron sobre sí un príncipe (pacto de sujeción)”.

4 “Ordenar algo al bien común es propio de toda la multitud o bien de alguno que gobierna sobre ella”.

singular de la voluntad, sino que remitiría más bien a una cierta inclinación o intención genérica de los fines (la *concordia* u *homonoia*), dentro de cuyo orden se entiende la posibilidad de un acuerdo relativo a los medios (el *consensus*) (cf. Lamas 1975; 1996). Una lectura de este tipo, por su parte, parecería condecirse mejor con la estructura del texto vitoriano, que corresponde a un análisis causal de una realidad natural que no exige postular ningún tipo de hipótesis abstracta.

Sea como fuere, las consecuencias de esta ambigüedad inicial se comunican a toda la escuela posterior. En Suárez o Molina ya es posible pensar una situación en la que solo rige la ley natural, de modo semejante a lo que propondrán Hobbes o Locke (aunque, por supuesto, atribuyen otro contenido a esa ley), ya que la figura del pacto está mucho más delineada. Pero sigue habiendo, al menos, un importante obstáculo para una identificación demasiado lineal de esa hipótesis con una situación previa a un eventual pacto semejante al estado de naturaleza moderno: la enfática negación de que el poder político pueda derivarse de los individuos como tales (cf. Molina 1659 II 22; Suárez 1967 III II 3-4). Según Suárez, “sin gobierno político u orden a él, no es posible concebir un cuerpo político” (*id.* III II 4), pero “antes de que los hombres se congreguen en un cuerpo político, esta potestad [de hacer leyes] no está en los individuos, ni total ni parcialmente” (*id.* III III 1). Si el origen de la sociedad política no puede reducirse a un acto de voluntades individuales, porque la politicidad del bien humano sigue formando parte de la ley natural, entonces el orden político no es rigurosamente artificial. En Suárez, este estado de mera ley natural es posible y pensable, pero no es aquello a partir de lo cual se entiende o se explica la naturaleza y existencia del orden político. Es decir, no es el estado de naturaleza moderno.

Vázquez de Menchaca es quizás el autor del periodo que más enfáticamente niega la tesis aristotélica de la politicidad natural del hombre (pese a que acepta el principio en *Controversiarum* I 25) y quien más se aproxima a la idea de una situación prepolítica análoga al estado de naturaleza. Antes de Molina o Mariana (los más “hobbesianos” al respecto; cf. Höpfl 2004 239-248), y de modo disperso a lo largo de sus *Controversiarum* (p. e. IV 3 y XIII 1-3), la doctrina de Vázquez de Menchaca anticipa muchos aspectos del individualismo y del razonamiento utilitario del contractualismo moderno (cf. Brett 174-175; Carpintero 1977 cap. ii; 1999 195 y ss.; 2013 157, 161-167). De hecho, según Brett, al sustituir la idea de derecho natural universal por la noción de libertad natural universal, Vázquez de Menchaca constituiría el origen de la noción hobbesiana de un derecho puramente legal (cf. Brett caps. 5-6). Sin embargo, las afirmaciones del jurista son poco sistemáticas, a veces contrapuestas, y suelen mantenerse en un contexto más jurídico que político.

Como sea, esta misma oscuridad de su obra nos permite establecer de manera clara el punto relevante: el problema con Vázquez de Menchaca es precisamente que no cualquier situación prepolítica puede recibir el nombre de estado de naturaleza.

Como se dijo, el estado de naturaleza moderno supone toda una antropología que es ajena a los autores de la época estudiada en este artículo. Algunos de sus aspectos ya se hallaban entre las consecuencias del pecado original; otros, en cambio, solo surgirán cuando se extienda al orden práctico el nuevo modo de hacer ciencia y filosofía que nace con Bacon, Galileo y Descartes, tal como lo hizo Hobbes. Otros aspectos, en fin, partiendo del mismo nombre del concepto, serán tomados de un tema característico de los teólogos de la época: la hipótesis de la naturaleza pura.

### *La naturaleza pura*

Los orígenes de la noción de “estado de naturaleza pura” parecen ser hoy relativamente claros. El concepto aparecería con Cayetano, en el contexto de una discusión sobre los diversos modos en que se halla dispuesto el hombre respecto de la perfección de sus obras (cf. cit. en Tomás de Aquino 1892 292-293; *Summa Theologiae* I-II q.109 a.2). Posteriormente fue utilizado por Belarmino, para entrar definitivamente en la teología con Suárez (cf. 1857, *De gratia Prolegomenum quartum* 1).<sup>5</sup> Se trata de una condición puramente hipotética y definida de un modo más bien negativo, propia de un hombre que no ha sido elevado por la gracia sobrenatural, ni ha recibido los dones preternaturales del paraíso terrenal, pero que tampoco ha incurrido en el pecado ni padecido sus consecuencias; un hombre sin gracia ni pecado, solo con su pura naturaleza humana y ordenado para un fin puramente natural.

El carácter rigurosamente teológico del concepto salta a la vista. Desde una perspectiva filosófica, que omita las categorías teológicas de la redención porque se escapan de su propio ámbito, carece de sentido hablar de una naturaleza “pura”. La peculiaridad del concepto radica precisamente en que exige toda una serie de categorías teológicas (gracia, pecado, beatitud, etc.) para, inmediatamente después, considerar al hombre abstraído de ellas, sosteniendo implícitamente que esa sería su “verdadera” naturaleza.

La tesis de una continuidad lineal entre la hipótesis política del estado de naturaleza y la hipótesis teológica del estado de naturaleza pura ha sido muchas veces asumida como obvia, pese a las evidentes

5 Pero véase también el título del libro III del *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*: “De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest, qui lex etiam civilis dicitur”.



diferencias en su contenido y contexto. Strauss, por ejemplo, sostiene que, antes de Hobbes, el estado de naturaleza “se distinguía en especial del estado de gracia y se subdividía en el estado de naturaleza pura y el estado de naturaleza caída” (243-244). En realidad, aparte del nombre (el término más usado por Hobbes en *Leviathan* es *condition of mere nature*) y del carácter hipotético, parece ser muy poco lo que estas nociones tienen en común. Por eso, su efectiva continuidad histórica exige una atención particular. Si en los tres casos anteriores (inocencia original, consecuencias del pecado y la hipótesis de un estado previo al pacto) se trataba de conceptos aparentemente cercanos que ocultaban profundas diferencias, aquí sucede lo contrario: una primera constatación de las diferencias en el contenido puede esconder importantes semejanzas y relaciones en la estructura y propiedades del concepto. De hecho, hay un tercer rasgo común que parece mucho más determinante que el mero nombre o su carácter hipotético: ambas nociones se construyen por remoción, mediante un proceso de abstracción mental de influencias consideradas extrínsecas.

En este contexto teórico, el término “estado” no se refiere a una determinada situación en que podría encontrarse el hombre, tal como efectivamente es, sino que designa un cierto orden o disposición de su propia naturaleza. Lo determinante ahora no es la posibilidad de que una comunidad humana pueda encontrarse o ser pensada en una situación presocial o prepolítica, como resultaba del esquema de Vitoria, sino la posibilidad de pensar a los hombres singularmente o, mejor, de considerar su naturaleza como si la sociedad humana no existiera. De un modo semejante a lo que sucede con la idea de naturaleza pura, el estado de naturaleza moderno no designa, en primer lugar, una situación o momento previo a otra cosa, sino que constituye una genuina antropología política. En este restringido sentido, relativo al método más que al contenido, la noción de naturaleza pura resulta ser la más cercana al concepto moderno de estado de naturaleza.

Ciertamente, sin dejar de ser específicamente teológica y sin implicar ningún tipo de relación con un eventual pacto social, la ficción de una naturaleza humana no elevada por la gracia y ordenada, por lo tanto, de acuerdo con fines puramente naturales y asequibles por sus propias fuerzas, conlleva importantes consecuencias en el modo de entender el orden político (*cf.* Courtine 57), consecuencias que anticipan algunos aspectos de la filosofía política en la que se inserta la noción de estado de naturaleza. El caso paradigmático, tanto por el grado de elaboración del concepto como por su posterior influencia, es el de Suárez (*cf.* Courtine 1999; Todescan 1973; ambos a partir de De Lubac 1946, 1965), al punto de que, según Courtine, la idea de naturaleza pura constituiría el fundamento de su teoría política (*cf.* caps. 2, 5). Sin embargo, esto no

significa que se trate de un concepto político ni supone tampoco una mayor proximidad teórica con la noción moderna de estado de naturaleza. Por el contrario, su dimensión política se traduce sobre todo en una cierta forma de entender el bien común, noción cuya ausencia constituye un rasgo que caracteriza al contractualismo moderno, y no se refiere en modo alguno al origen de la vida social, que es la función propia de la idea de estado de naturaleza. Asimismo, esta influencia en el concepto de bien común no es inmediata, sino que está mediada por un problema previo, relativo al fin individual del hombre *in puris naturalibus* (cf. Todescan 1973 63-72).

Por eso, al margen de las eventuales semejanzas de contenido, lo relevante es sobre todo una cuestión de método: con la aplicación de la idea de naturaleza pura al ámbito de la filosofía práctica, queda abierto el camino para la construcción de una teoría política por vía de la abstracción o, más rigurosamente, a través de resolución y composición, como proponía Hobbes. En efecto, dado que el bien común de la sociedad civil es exclusivamente natural y separado del fin sobrenatural (cf. Molina II 21; Suárez 1967 III XI 7), el problema político no atañe al hombre real o “empírico”, sino al hombre “natural”, abstraído de toda consideración extrínseca a esa naturaleza. Cuando Hobbes, en un contexto profundamente diferente, usando otro tipo de lógica y en un plano epistemológico totalmente original, abstraiga y prescinda de la relación amistosa de cada hombre con los demás y, por lo tanto, de la politicidad de su propia perfección natural, entonces el concepto de estado de naturaleza estará ya completamente delineado (cf. Terrel 399).

### **Algunas conclusiones bastante abiertas**

Como se ha intentado mostrar, el nombre “estado de naturaleza” ha sido atribuido a conceptos muy diversos, con escasas relaciones entre sí y que, si bien constituyen antecedentes más o menos directos del concepto moderno, guardan importantes diferencias con este, al punto de que resulta bastante extraño que hayan podido ser identificados con ese nombre.

En efecto, la atribución del término a autores anteriores a Hobbes omite el hecho –por lo demás bastante obvio– de que la expresión “*status naturae*” es genérica e indeterminada y, por lo tanto, carece de significado si no se le añade algún tipo de adjetivo (íntegra, caída, pura, redimida, etc.). La naturaleza humana puede ser considerada en diversos estados, precisamente porque siempre está en alguno. En consecuencia, la expresión “estado de naturaleza” tiene sentido en la medida en que se subentiende que hablamos de la “mera” o “pura” naturaleza humana, abstraída de influencias extrínsecas, como lo hacen todos los autores modernos a partir de Hobbes; de lo contrario, no significa nada.

Contribuir a despejar estas equivocidades que rodean el uso del término sería ya un aporte significativo. Sin embargo, el aspecto más interesante del ejercicio de distinguirlos parece estar en otra parte. En mayor o menor medida, las confusiones que se han discutido aquí tienen siempre un fundamento que las hace, si no razonables, al menos posibles. De un modo indirecto, la discusión sobre la eventual presencia de la noción de estado de naturaleza en los juristas españoles del siglo XVI obliga a identificar los elementos esenciales del concepto, lo que permite discernir entre sus distintas versiones y sus meros antecedentes.

Respecto del estado de inocencia original, la identificación con el estado de naturaleza es simplemente errónea. Esta constatación obliga a aclarar de entrada que el significado del concepto de estado de naturaleza es mucho más complejo que la mera idea de una vida prepolítica. De igual modo, pone en el centro de la discusión la politicidad natural del hombre, que se constituye como criterio para discernir entre lo natural y lo convencional.

En esta misma línea, la discusión sobre las consecuencias del pecado original permite situar el problema en su propio contexto, que es el de una antropología política. En este nuevo contexto, no es el “pesimismo” que sigue al pecado el factor originario y determinante del pacto social, sino un individualismo que percibe en la relación con el otro una amenaza o un instrumento, en lugar de un bien del propio individuo.

Los aspectos más interesantes son los relativos a la naturaleza del pacto original y a la idea teológica de naturaleza pura, respecto de los cuales este artículo se ha limitado a poco más que plantear el problema.

La discusión en torno al primero de ellos hizo evidente que la idea de un pacto político o, incluso, propiamente social es condición necesaria pero no suficiente para el surgimiento de la hipótesis de un estado de naturaleza. Por lo pronto, el modo en que un autor tardío como Suárez entiende el pacto excluye de plano la idea de un acto de asociación que vincula a los individuos en un orden político. Un examen más detenido de la posición de Vázquez de Menchaca, que no ha sido posible abordar en este contexto, exigiría profundizar ulteriormente en otros dos aspectos del problema. En efecto, este autor parece proponer una suerte de *pactum associationis* fundado en la utilidad individual que lo acercaría mucho a los iusnaturalistas modernos (cf. Carpintero 1977 121-127; 130-137). Sin embargo, pese a las frecuentes alusiones a ejemplos concretos, las versiones paradigmáticas del concepto de estado de naturaleza presentan un carácter eminentemente hipotético, muy distinto del sentido rigurosamente histórico que le atribuye Vázquez, influido por juristas medievales como Bartolo y por los clásicos latinos. A su vez, ese mismo carácter hipotético supone un nuevo modo de entender la ciencia y, en particular, el saber práctico-político, que tiende a considerar la totalidad

de la vida social, y no solamente sus instituciones jurídicas más importantes, como un artificio.

La confusión con la hipótesis de la “naturaleza pura”, en fin, permite poner de manifiesto un importante aspecto del método dentro del cual se inscribe el estado de naturaleza moderno: el concepto se construye por abstracción o remoción de lo que es considerado convencional, sobreañadido y adventicio a la esencia del hombre, en el contexto de una incipiente oposición entre naturaleza y cultura. Nuevamente, el caso de Vázquez de Menchaca resulta crítico, pues si bien propone un esquema contractual bastante cercano al del iusnaturalismo moderno, no consta que conociera siquiera la noción de naturaleza pura y, ciertamente, no la utiliza en su argumentación.

En conclusión, el concepto de estado de naturaleza describe de modo hipotético toda una antropología política, construida por vía de abstracción o remoción de todo aquello que es considerado como efecto de la vida social, es decir, como convencional y sobreañadido a la desnuda naturaleza humana; una antropología tendencialmente pesimista y radicalmente individualista, que, con o sin ley natural, contiene ya en sí misma las razones que forzarán al hombre a abandonarla y fundar la sociedad.

En este marco, pasa a un segundo plano toda una serie de aspectos o problemas relativos a la noción de estado de naturaleza, aspectos que han servido como descripciones válidas de su contenido. Es el caso, por ejemplo, de la condición de barbarie previa a la constitución de un orden político, que el mismo Hobbes designa como estado de naturaleza, o la idea de un estado en que, no existiendo ley positiva, solo rige la ley natural. La presencia y relevancia de estos elementos en los contractualismos de la modernidad están fuera de cuestión; sin embargo, no son determinantes respecto de la función rigurosamente política del concepto, como lo demuestra el hecho de que ha sido posible proponer esta noción prescindiendo en parte o totalmente de alguno de dichos elementos (como Rousseau) o de ambos (como Kant o Rawls). Por el contrario, si se los incluye como elementos esenciales, se hace extremadamente difícil discernir la presencia del concepto incluso en autores de la antigüedad y se oscurece, en consecuencia, buena parte de la relevancia histórica y teórica de su aparición en el siglo xvii.

Si se aceptan estas conclusiones, no parece posible hallar el concepto de estado de naturaleza antes del siglo xvii y, ciertamente, no surge entre los juristas escolásticos españoles.

## Bibliografía

- Anxo Pena, M. *La escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*. Madrid: BAC, 2009.
- Azevedo, A., y Moreira, J. M. *The Salamanca School*. New York; London: Continuum, 2010.
- Baldry, H. C. “Who Invented the Golden Age?” *The Classical Quarterly* 2.1-2 (1952): 83-92. <https://doi.org/10.1017/S0009838800007667>
- Belda Plans, J. *La escuela de Salamanca*. Madrid: BAC, 2000.
- Bobbio, N. *Thomas Hobbes*. Torino: Einaudi, 1989.
- Braun, H. E. *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Brett, A. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Burns, J. H. “Scholasticism: Survival and Revival.” *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Ed. James Burns. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 132-158.
- Carpintero, F. *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1977.
- Carpintero, F. *Historia del derecho natural. Un ensayo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Carpintero, F. *La ley natural. Una realidad aún por explicar*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Castilla, F. “El concepto de ‘estado de naturaleza’ en la escolástica española de los siglos XVI y XVII.” *Anuario de filosofía del derecho* 12 (1995): 425-446.
- Castilla, F. “El concepto de estado de naturaleza: cambios de significado y cambios de objeto.” *Proceedings of the 16th International Conference on the History of Concepts*. Bilbao: 29-31 de agosto 2013. 357-368. <https://doi.org/10.1387/conf.hcg2013.2>
- Cicerón. *Sobre la república*. Trad. Álvaro D’Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- Cicerón. *La invención retórica*. Madrid: Gredos, 1997.
- Copleston, F. C. *A History of Philosophy: Ockham to Suárez*. Vol. III. Trad. Salvador Núñez. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1953.
- Cordero Pando, J. “El poder en la República: sus formas y funciones según Francisco de Vitoria”. *Relectio de potestate civili: estudios sobre su filosofía política*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. 245-516.
- Courtine, J.-F. *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*. Paris: Vrin, 1999.
- De Lubac, H. *Surnaturel, Études historiques*. Paris: Aubier, 1946.

- De Lubac, H. *Agustinisme et théologie morale*. Paris: Aubier, 1965.
- García Villoslada, R. *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*. Roma: Universidad Gregoriana, 1938.
- Grocio, H. *Mare liberum / The freedom of the seas*. New York: Oxford University Press, 1916.
- Guzmán Brito, A. *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Iustel, 2009.
- Hervada, J. *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona: Eunsa, 1991.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Trads. Aurelio Pérez y Alfonso Martínez. Madrid: Gredos, 1978
- Hobbes, T. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hoekstra, K. "Hobbes on the Natural Condition of Mankind." *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Ed. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 109-117.
- Höpfl, H. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Höpfl "Scholasticism in Quentin Skinner's Foundations." *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Eds. Annabel Brett and James Tully. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 113-129.
- Höpfl, H., and Thompson, M. P. "The History of Contract as a Motif in Political Thought." *The American Historical Review* 84.4 (1979): 919-944. <https://doi.org/10.1086/ahr/84.4.919>
- Justiniano. *Digesto*. Hildesheim: Weidmann, 1993.
- Lamas, F. A. *La concordia política*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1975.
- Lamas, F. A. "La concordia Política. Causa eficiente del Estado." *Cátedra de Filosofía del Estado*. Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires. 20 de noviembre 1996. [www.viadialectica.com/publicaciones/material/filosofia\\_estado/concordia\\_politica.pdf](http://www.viadialectica.com/publicaciones/material/filosofia_estado/concordia_politica.pdf)
- Lucrecio. *La naturaleza*. Trad. Francisco Socas. Madrid: Gredos, 2003.
- Luscombe, D. "The State of Nature and the Origin of the State." *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 757-770.
- Mariana, J. de. *De rege et regis institutione*. Moguntia: Balthazaris Lippii, 1605.
- Mercado, T. de. *Suma de tratos y contratos*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1977.
- Molina, L. de. *De iustitia et iure libri sex*. Moguntiae: Godofredi Schönwetteri, 1659.
- Nederman, C. "Nature, sin and the Origins of Society. The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought." *Journal of the History of Ideas* 49.1 (1988): 3-26.
- Negro, P. "Intorno alle fonti scholastiche in Hugo Grotius." *Dalla prima alla seconda scolastica*. Ed. Alessandro Ghisalberti. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000. 200-251.
- Ovidio. *Metamorfosis*. Trads. José Carlos Fernández y Josefa Cantó. Madrid: Gredos, 2008.

- Platón. “Político”. *Diálogos* v. Trad. María Isabel Santa Cruz. Madrid: Gredos, 1988. 449-617.
- Recasens Sichés, L. “Historia de las doctrinas sobre el contrato social.” *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia* 12 (1941): 175-202.
- Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*. Vol. II. Trad. Ismael Roca. Madrid: Gredos, 1989.
- Skinner, Q. *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Soto, D. de. *De la justicia y el derecho / De iustitia et iure*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1953.
- Suárez, F. *Las Leyes / Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- Suárez, F. “De opere sex dierum.” *Opera Omnia*, t. III. Parisiis: apud Ludovicum Vivés, 1856.
- Suárez, F. “De gratia.” *Opera Omnia*, t. VII. Parisiis: apud Ludovicum Vivés, 1857.
- Terrel, J. *Les théories du pacte social*. Paris: Seuil, 2001.
- Thornton, H. *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and his Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester: Rochester University Press, 2005.
- Todescan, F. *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*. Padova: Cedam, 1973.
- Tomás de Aquino. “Pars prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX, cum Commentariis Thomae De Vio Caietani.” *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, t. 4. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.
- Tomás de Aquino. “Prima secundae Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX, cum Commentariis Thomae De Vio Caietani.” *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, t. 6. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891.
- Tomás de Aquino. “Prima secundae Summae theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV, cum Commentariis Thomae De Vio Caietani.” *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, t. 7. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1892.
- Trentman, J. A. “Scholasticism in the Seventeenth Century.” *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 818-837.
- Vázquez de Menchaca, F. *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso / Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*. Vol. 1. Trad. Fidel Rodríguez. Valladolid: Cuesta, 1931a.
- Vázquez de Menchaca, F. *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso / Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*. Vol. 4. Trad. Fidel Rodríguez. Valladolid: Cuesta, 1931b.
- Virgilio. *Eneida*. Trad. Javier De Echave-Sustaeta Madrid: Gredos, 1992.

Virgilio. *Bucólicas, Geórgicas, Apéndice virgiliano*. Trads. Tomás Recio y Arturo Soler Madrid: Gredos, 1990.

Vitoria, F. *Obras. Relecciones teológicas*. Trad. Teófilo Urdánoz. Madrid: BAC, 1960.

Vitoria, F. *Relectio de Indis*. Trads. Luciano Pereña y José Manuel Pérez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

Vitoria, F. *Relectio de potestate civili: estudios sobre su filosofía política*. Trad. Pando Cordero. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Zorroza, I. "Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca." *Empresa y Humanismo* 16.1 (2013): 53-72.