

LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO

**UN ANÁLISIS DEL VOLUNTARISMO Y EL NATURALISMO COMO
CATEGORÍAS PARA PENSAR EL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD DEL
ESTADO**

GABRIEL SANTIAGO JIMÉNEZ VIEIRA

UNIVERSIDAD LIBRE

FACULTAD DE FILOSOFÍA

ESPECIALIZACIÓN EN FILOSOFÍA DEL DERECHO Y TEORÍA JURÍDICA

BOGOTÁ, D.C.

OCTUBRE DE 2019

LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO

**UN ANÁLISIS DEL VOLUNTARISMO Y EL NATURALISMO COMO
CATEGORÍAS PARA PENSAR EL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD DEL
ESTADO**

GABRIEL SANTIAGO JIMÉNEZ VIEIRA

**TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE ESPECIALISTA EN FILOSOFÍA DEL
DERECHO Y TEORÍA JURÍDICA.**

TRABAJO DIRIGIDO POR:

ADRIANA RUELLE GÓMEZ

UNIVERSIDAD LIBRE

FACULTAD DE FILOSOFÍA

ESPECIALIZACIÓN EN FILOSOFÍA DEL DERECHO Y TEORÍA JURÍDICA

BOGOTÁ, D.C.

OCTUBRE DE 2019

ABSTRACT

The legitimacy of domination power, especially the physical coercion exercised by State, implies postulating a legitimation criterion by which some people can have that power while others must submit and obey. For this, some ideas are outlined here to think about the problem of the legitimacy of state coercion, based on the analysis of two categories: voluntarism and naturalism, which are divided into subcategories: transcendent and immanent will, and, in the second case, a teleological conception of nature opposed to a mechanical naturalism.

Key words: *Legitimacy of political power, voluntarism, teleological naturalism, and mechanical naturalism.*

RESUMEN

La legitimidad del poder de dominación, particularmente el que ejerce el Estado como coacción física a través de un cuerpo de personas institucionalmente designadas para ello, supone postular un criterio de legitimación por el cual unas personas pueden ocupar dicho poder mientras otras deben someterse y obedecer. Para esto se esbozan aquí algunas ideas para pensar el problema de la legitimidad de la coacción estatal, a partir del análisis de dos categorías: el voluntarismo y el naturalismo, dentro de las cuales se comprenderán, en el primer caso las subcategorías de voluntad trascendente y voluntad inmanente, y en el segundo caso, una concepción teleológica de la naturaleza contrapuesta a otra mecanicista.

Palabras clave: *Legitimidad del poder político, voluntarismos, naturalismo teleológico y naturalismo mecanicista.*

Introducción

Si la diferencia específica del poder político radica en la posibilidad de ejercer la coacción legítima sobre los súbditos para asegurar la obediencia, entonces ha de ser posible hallar algún fundamento de legitimidad del Estado allende al solo ejercicio de la fuerza. En función de esta premisa, el presente ensayo busca analizar el problema de la legitimidad del poder estatal a partir de dos categorías: *voluntarismo* y *naturalismo*.

Aunque estas dos categorías están tomadas de los principios de legitimidad que Norberto Bobbio (2002) presenta en su texto *Estado, poder y gobierno*¹; no obstante, aquí se desarrollan bajo registros nominalmente diferentes, sin que ello impida que en algunos casos se encuentren coincidencias conceptuales. Para el caso, bajo la categoría voluntarismo se comprenderán, de un lado, la apelación a una voluntad trascendente o divina, y, por otro, a una voluntad inmanente o popular. En cuanto a la categoría de naturalismo se postulan dos concepciones metafísicas antagónicas: una teleológica y otra mecanicista.

Con esta distinción entre teleologismo y mecanicismo se busca mostrar que es plausible postular un naturalismo voluntarista, sin que ello implique contradicción, y un mecanicismo consecuencialista en el que el ser humano se concibe como parte de la naturaleza y en el que las leyes de la naturaleza no se reducen a las solas leyes de la razón humana. En este punto se mostrará que, al asumir estas dos concepciones del naturalismo, la pareja antitética comprendida por Bobbio bajo la categoría de naturalismo si bien no podría decirse que se disuelve, por lo menos sí que se al menos se desplaza dentro de esta categoría. Estos principios de legitimación que, siguiendo la estructura presentada por Bobbio (2002), aquí se agrupan en parejas bajo las dos categorías de voluntarismo y

naturalismo que permiten ordenar expositivamente el análisis realizado del siguiente modo: en un primer momento, se desarrolla la idea de una voluntad trascendente y se muestra que incluso en el mundo moderno, secularizado, el recurso de apelar a un Dios como soberano y supremo legislador del Universo sigue estando presente en los procesos de legitimación del poder ante los súbditos.

Con esto, se pasa a mostrar que la apelación a la voluntad de las mayorías, voluntad general o popular, etc., puede ser vista como una forma secular de zanjar el problema de quién puede asumirse en el derecho de ser intérprete autorizado de la voluntad de Dios, cuando una asamblea humana promulga y legisla en el nombre de Dios. En este sentido, la expresión *la voz del pueblo es la voz de Dios*, se presenta como la secularización de dicha voluntad trascendente en la voluntad inmanente del pueblo.

Con esto se pasa al análisis de la hipótesis contractualista, como expresión de la voluntad popular, para mostrar que dicha idea, por lo menos en autores como Hobbes o Rousseau, no tiene ni debe interpretarse como una explicación histórica del origen de las sociedades políticas, sino como una hipótesis del entendimiento para, por una parte, deducir las condiciones en las que estarían los seres humanos en una condición pre-estatal, y de ahí pasar a mostrar, por otra parte, la necesidad del Estado y de vivir bajo leyes comunes a todos.

Finalmente, se aborda la categoría del naturalismo, analizada desde tres concepciones metafísicas diferentes. De un lado, se considera que la concepción teleológica comprende tanto un voluntarismo como un determinismo, y que ambas formas implican una cierta moralización de la naturaleza. Por otro lado, se plantea una concepción mecanicista de la naturaleza que se opone al teleologismo y que, en general, tendrá

implicaciones en la forma de fundamentar el poder político y en el modo de concebir la justicia.

Voluntarismo trascendente y voluntarismo immanente

En el nombre de Dios, legislador del Universo y por autoridad del pueblo.
(Constitución Política de la Nueva Granada - 1853)

En tiempos de secularización parecería inocuo pretender analizar el papel de la religión en la legitimación del poder; no obstante, la relación hacia un orden trascendente o supranatural ha estado en la base de justificaciones del porqué los hombres están dispuestos a obedecer y hacer que las instituciones perduren en el tiempo. Puede decirse, que incluso en tiempos modernos, esta apelación a la trascendencia divina, tiene un cierto carácter instrumental o funcional al ejercicio del poder político y legislativo.

Un ejemplo de esto lo traía Maquiavelo (1987) al recordar que los romanos, aun cuando tenían en Rómulo el fundador de la ciudad, reconocían en Numa Pompilio el artífice inspirado por los dioses de las instituciones garantes del orden civil. Mediante la religión introducida por Numa se garantizaba el amor a la patria y a sus leyes; a la vez que resultaba útil «para mandar los ejércitos, para confrontar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos» (Machiavelli, 1987, p. 64).

Lo que muestra Maquiavelo es que no todo puede ser traducido al lenguaje del vulgo, por lo que el legislador, que sabe que su autoridad puede ser limitada, ve la necesidad de recurrir a la autoridad de los dioses frente a la que el pueblo tiene mejor disposición para obedecer.

Y verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas; muchos principios útiles reconocidos por el hombre cuerdo no tienen pruebas evidentes por las cuales deban aceptarlos los demás. Por eso los hombres sabios, queriendo

soslayar esta dificultad, recurren a Dios. Así lo hizo Licurgo, así Solón, así muchos otros que han tenido el mismo propósito que ellos. (Machiavelli, 1987, p. 65)

Este asunto fue retomado por Rousseau, cuando señalaba que el legislador pone decisiones «en boca de los inmortales para mover por la autoridad divina a aquellos que no podrían ser movidos por la prudencia humana» (Rousseau, 1970, p. 45). Pero vale la pena destacar que la apelación a Dios a la que aluden tanto Rousseau como Maquiavelo no es una afirmación ontológica del ser trascendente sino un recurso útil para asegurar la autoridad de la ley frente al vulgo. En otras palabras, se trata de una cierta instrumentalización política de la religiónⁱⁱ, que enseña la obediencia, aunque también legitima la desobediencia cuando la disposición del soberano resulta contraria a dicha voluntad divina.

En este sentido, se puede afirmar que la voluntad de los dioses ha estado presente no solo como criterio de legitimación de la autoridad, sino como condición de posibilidad para la desobediencia cuando el decreto humano se presenta como contradictorio con la ley divina, como se observa en el ejemplo clásico de la formulación de este problema dado en la tragedia de Antígona.

Creonte, en el trono de Tebas tras la muerte de Layo y Edipo, ha decretado que Eteocles sea sepultado con todas las honras fúnebres que corresponden a quien ha dado su vida por la patria; mientras Polinices, hermano de aquél y de Antígona, quede insepulto y sin honores postreros, y que quede su cuerpo a merced de las aves de rapiña y de los perros, por haber sido traidor y enemigo de su patria (Sófocles, 2005).

Antígona, que ha robado el cuerpo de Polinices para darle sepultura conforme a la tradición y el mandato de los dioses, le reprocha a Creonte que su edicto no ha sido ordenado por Zeus ni ha sido «la Justicia (*Dike*) que vive con los dioses de abajo la que fijó

tales leyes para los hombres» (Sófocles, 2005, p. 450). No tienen las leyes de Creonte tal poder para contradecir leyes superiores prescritas por los dioses, y que aun la muerte como pena decretada por Creonte al transgresor del edicto sería preferible a las desgracias que desataría desobedecer «las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses» (Sófocles, 2005, p. 455).

La tragedia retrata el problema de la validez de la ley fundada en la legitimidad que es, más allá de la amenaza de coacción (como la que impone Creonte a quien osara transgredir su decreto), la condición de su obediencia. Es en este sentido que, en la larga tradición y aun en la modernidad secularizante, el poder soberano, que es de suyo el poder de legislar, ha buscado respaldo en alguna idea trascendente.

Para no ir muy lejos, la apelación a Dios, reconocido como legislador supremo y como fuente de autoridad, ha estado presente en los preámbulos de las constituciones colombianas en 1821, 1830, 1832, 1843, 1858 y 1886. Con la única excepción de Rionegro en 1863, el poder político en Colombia ha mantenido presente alguna vinculación a la divinidad, ya sea como fuente de la autoridad o como protector, en 1858 y en 1991 (Hernández Becerra, 2017).

La apelación a la trascendencia en los preámbulos no es un mero ejercicio retórico, sino que se inscribe en la larga tradición, como muestra Hernández (2017), por la que el poder político ha buscado acudir a imágenes suprahumanas, divinas, que contribuyen a legitimar el ejercicio del poder y la dominación, incluso dentro del proceso de laicización de los Estados seculares modernos.

Sin embargo, la alusión a la divinidad como criterio de legitimación del poder de dominación es algo que hoy parece conllevar otro análisis. Está de más decir que en nombre de la voluntad de Dios se han perpetuado grandes atrocidades y vulneraciones a

grupos humanos; pero aquí el problema no es que pudiera aceptarse la premisa del poder emanado de la voluntad divina; las dificultades reales, aceptado el supuesto, son ¿cómo interpretar dicha voluntad? Y ¿quién puede arrogarse el derecho de ser interprete legítimo de designios que sobrepasarían la humana comprensión?

A este respecto, vale la pena traer la exposición de motivos de la propuesta de Preámbulo al texto constitucional que Alberto Zalamea Costa presentó ante la Asamblea Nacional Constituyente, el viernes 15 de marzo de 1991, en la que sugiere modificar la forma del Constituyente de 1886 que «quiso asociar en el preámbulo de la Constitución a Dios Todopoderoso con los bienes que habría de asegurar para los colombianos el cumplimiento de los preceptos que forman nuestra Carta Magna» (Zalamea Costa, 1991, p. 4).

Zalamea (1991) advierte que los tiempos han cambiado, que sería pretencioso adjudicarse ser representantes de Dios, y se pregunta «¿quién nos habría dado esta suprema representación? ¿Cuándo y dónde se nos confirió semejante responsabilidad? No, no podemos asumir la vocería divina» (p. 4). Con Agustín de Hipona recuerda que el hombre es polvo y cenizas y señala que «decretar "en nombre de Dios", parece hoy una desmesurada ambición» (p. 4).

El argumento de Zalamea representa una postura moderada en la que se invoca la protección de Dios y se da paso a la actuación en representación de la nación colombiana, lo cual expresa esta doble cara: divina y humana, que Bobbio contempla en el criterio de legitimación del poder político en el que se apela a la voluntad popular y que se presenta, en cierto sentido, como una fórmula secularizada de la voz de Dios en el mundo: *la voz del pueblo es la voz de Dios*, en la que se sintetiza esta idea. De este modo, junto a la apelación

simbólica a la protección de la divinidad trascendente, aparece la ficción de una voluntad popular como sustrato originario del poder.

Ahora bien, aunque la categoría «pueblo» es una ficción jurídico-política que se presenta bajo registros diferentes (Leibholz, 1958; Sartori, 1993) y a veces contradictorios (Martín-Barbero, 2003); la real dificultad es análoga al problema anterior: ¿cómo conocer la voluntad popular?, ¿es la voluntad popular una sumatoria de las voluntades individuales?, ¿cómo se determina el consenso de las mayorías?, ¿cómo es que las multitudes, generalmente irracionales, pueden configurar una voluntad racional y unificada de la que emana la soberanía? En últimas, ¿cómo puede el consenso ser un criterio de legitimidad del poder político?

Para ver este asunto, conviene recordar el famoso concepto de voluntad general rousseauiano que, en virtud del contrato social, tiene el derecho exclusivo de obligar a los particulares. La voluntad general, como lo plantea Rousseau, no puede asimilarse a la sumatoria de voluntades particulares, y si bien hay que tener en cuenta todos los votos, la voluntad general no es tampoco unanimidad de todos. La voluntad general se expresa en leyes y éstas son genéricas, pues atienden al interés común, que no hay que confundir con el interés privado de todos, que sería la sumatoria de voluntades particulares (Rousseau, 1970).

De este modo, la ley es la expresión de la voluntad general, por tanto, del interés común, que no tiene que coincidir necesariamente con los intereses de los particulares. Ahora bien, el argumento rousseauiano de la voluntad general legisladora, es decir, una voluntad que se da a sí misma sus propias leyes, y que por eso es «soberana», no puede separarse de la idea de que un pueblo sólo es apto para someterse a leyes cuando alcanza una cierta madurez que le permite darse leyes adecuadas a su propia constitución, con lo

cual, cabe enfatizar, lo que funciona a la constitución de un pueblo no necesariamente sirve a la de otro (Rousseau, 1970).

Conviene ahora examinar la idea del contrato social y ver cómo esta idea está en función del problema de la legitimidad del poder político más que del de una explicación histórica del origen de las sociedades civiles o de los Estados.

Así, la hipótesis contractualista del estado de naturaleza puede interpretarse como una de las estrategias para argumentar la legitimidad por el mecanismo del consenso. En lo que respecta al objeto del presente artículo, interesa mostrar que la hipótesis contractualista puede ser vista bajo la categoría de un voluntarismo inmanente, la apelación a la voluntad popular.

En cuanto a la idea del contrato como hipótesis, es algo que conviene mirar con un poco de atención, especialmente si se asume que es necesario distinguir, por un lado, el problema del origen histórico, por otro, el asunto de la legitimidad. Quizá con excepción de John Locke, que parece postular un contrato social histórico, los contractualistas como Hobbes, Rousseau y Kant postulan el contrato como una idea atemporal (Horn, 2017), una hipótesis heurística para explicar la legitimidad del poder político.

Rousseau (1987), por ejemplo, en su segundo discurso *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [junio de 1754], luego de establecer la distinción entre la desigualdad natural, referida a «la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu» (p. 118), y la desigualdad moral o política, fundada en el consentimiento de los hombres, señala que los filósofos, al tratar de fundamentar la sociedad, buscaron, sin hallarlo, el estado de naturaleza, en el que dibujaron no al hombre salvaje, sino al hombre civilizado; y agrega que «ni siquiera ha

estado en el espíritu de la mayoría de ellos dudar si el estado de naturaleza ha existido» (p. 119).

Rousseau, entonces, al distinguir entre los hechos históricos, que no pertenecen al problema, y la pregunta por la naturaleza de las cosas, da una clave para entender la función del pensamiento hipotético en la comprensión de la naturaleza ahistórica del contrato social.

No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen. (Rousseau, 1987, p. 120)

En Hobbes, otro de los contractualistas, la construcción puede ser más sutil. Por el lenguaje, como pasa al leer desprevenidamente a Rousseau sin reparar en la anterior aclaración de los *Discursos*, se puede tener la idea de que el contrato en Hobbes (2011) es también un hecho histórico, cuando es igualmente un hipótesis funcional para fundamentar la necesidad de un poder coactivo al que todos puedan temer para garantizar la paz y la seguridad.

En el libro XIII del *Leviatán* se puede argumentar que Hobbes no procede por apelación al origen histórico del contrato, de hecho Hobbes tiene en mente la sociedad de su tiempo, como lo recalca Rousseau en su crítica, y es en ella donde ve un estado de guerra que justifica la hipótesis de un contrato que instaure el poder soberano, pues «la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ello durante todo el tiempo que no haya seguridad de lo contrario» (Hobbes, 2011, p. 102).

En el prefacio al lector del *De Cive*, Hobbes (2012), al explicar el método para «investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadano» (p. 10) y considerar a los

hombres en su naturaleza, señala que es necesario pensar como si el Estado estuviera desmontado; es decir, plantea como hipótesis el estado de naturaleza, pre-estatal, para de ahí deducir las leyes naturales, que en este caso son leyes de la razón humana, por las que los hombres preferirán renunciar a su derecho a todo para vivir en sociedad y sometidos al poder de un soberano al que todos puedan temer y quien sea el único con derecho a decidir sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto en las acciones u omisiones de todos los súbditos.

El razonamiento hipotético-deductivo de Hobbes no necesita recurrir a la apelación histórica, si al caso y a manera de ejemplo menciona a los «salvajes de América» que, como él supone, están en una condición semejante a la de pueblos antiguos que para ese momento serían ya civilizadas (como si Europa viera su pasado a través de los «salvajes» de América). Se entiende entonces que el argumento de Hobbes (por ejemplo en *De Cive*, I, 13 y luego en *Leviatán*, XIII) no necesita hacer referencia a un tiempo pretérito en la historia de la humanidad, sino a una situación connatural a todo tiempo en el que los hombres vivirían sin otra seguridad que la que su propia fuerza e ingenio puede proporcionarles, es decir, todo tiempo en el que los hombres se hallaren sin un poder común capaz de atemorizarlos a todos para que se conserve la paz, que es lo que ordena la ley natural de la razón, que Hobbes (2011) enuncia tanto en el capítulo XIV del *Leviatán* como en *De Cive*, I, 15 bajo la enunciación de una ley fundamental de la naturaleza: «buscar la paz mientras exista esperanza de alcanzarla, caso contrario, servirse de los medios de la guerra para defenderse» (p. 120).

La hipótesis del contrato, entonces, no busca tanto explicar el origen histórico de una sociedad organizada bajo un poder político, sino más bien mostrar la necesidad de un

poder político de naturaleza coactiva que de ser suprimido la sociedad devendría en una lucha de todos contra todos, si no de facto, al menos latente.

En cuanto al modo como la suprema potestad del Estado deviene en la expresión de la voluntad popular no es algo que aparezca tan claro, en Hobbes, por lo menos, no parece haber esto por cuanto la suprema potestad es la voluntad del soberano sin que ella tenga que ser la del pueblo (salvo por el hecho de que la seguridad y la paz son del interés de todos); mientras que en Rousseau el soberano es el pueblo mismo a cuya voluntad se somete cada uno de los miembros individualmente, en tanto partes subordinadas de una totalidad: la voluntad general.

Así, el argumento contractualista puede verse en dos partes. Primero, el supuesto de la transferencia del derecho natural individual para que sea administrado por el soberano a cambio de que este garantice la seguridad de todos sus súbditos; segundo, el papel de la legislación que deviene en la ley concebida esta como expresión de la voluntad popular. Aun así, esto es todavía un puro tipo ideal que funciona como criterio de legitimación del poder soberano de legislar, pero no pretende por ello ser una explicación o descripción de lo que de hecho ocurre en el proceso legislativo, cargado, como es natural, de todas las pasiones propias del legislador humano.

Naturalismo teleológico y naturalismo mecanicista

Bobbio (2002) presenta las doctrinas voluntaristas en oposición a las naturalistas, de las que se habrían originado las distintas formas del derecho natural. No es el propósito de este punto refutar la presentación de Bobbio, tan solo ensayar otro camino para mostrar que en un cierto punto es plausible postular un naturalismo voluntarista e incluso un iusnaturalismo voluntarista sin que ello implique contradicción en los términos.

En cuanto a la pareja antitética que Bobbio (2002) presenta dentro del naturalismo está, de un lado, el orden natural que fundamenta una desigualdad natural, de modo que unos nacen para mandar y gobernar mientras otros para obedecer y ser gobernados. Por otro lado, «la naturaleza como orden racional por el que la ley natural se identifica con la ley de la razón» (Bobbio, 2002, p. 121) supone que el poder se fundamenta racionalmente, por un pacto y, preferentemente, bajo leyes racionales comunes a todo el género humano, aunque no todos se sirvan de ellas y sean más proclives a sus pasiones.

Como se indica, Bobbio (2002) propone nuevamente una pareja antitética bajo esta categoría en la que el orden racional aparece en oposición al orden natural, por el que se justifica la desigualdad natural entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, si se observa que la categoría de naturalismo se la puede concebir desde dos posturas metafísicas diferentes, o incluso tres como se mostrará, quizá no aparezca tan claro que la desigualdad natural pueda fundamentarse en la apelación a un orden natural que se presenta en oposición a un orden racional; por el contrario, en la relación que aquí se propone, la oposición no sería entre un orden natural desigualitario frente a otro racional igualitario, sino entre un naturalismo teleologista-voluntarista y otro mecanicista-consecuencialista.

La Naturaleza, en efecto, puede ser concebida como un orden teleológico, como si toda ella se orientara a una finalidad. El teleologismo, a su vez, puede ser enfocado de dos maneras: o bien como un determinismo o bien como un voluntarismo. Para el primer caso, se dirá que las leyes que rigen la naturaleza son inmanentes a ella; es decir, aun cuando un ser superior y trascendente haya creado la naturaleza, en su mismo diseño ya está constituida de tal modo que su desenvolvimiento libre, y en virtud de sus propias leyes, se ordenará hacia su propia perfección y bien; esta postura puede también llamarse un teleologismo inmanente, en el que la materia de la que está hecha la naturaleza es ella misma un principio activo.

Para el segundo caso, la naturaleza es más un receptáculo pasivo de materia que obedece a leyes impuestas por una voluntad trascendente, de modo que no es la naturaleza en sí, sino la voluntad libre de una inteligencia trascendente la que gobierna sobre ella orientándola hacia su finalidad o bien, a la manera de un timonel que conduce el navío. De modo que las llamadas leyes de la naturaleza se asemejan más a los decretos de una voluntad soberana que, si lo deseara, podría cambiar el curso de las cosas, aun en contra de las leyes que ella misma le ha impuesto a la naturaleza.

De este modo, la naturaleza pasa a ser concebida como un ordenamiento basado en leyes o decretos de una inteligencia superior que guía y orienta todo en la naturaleza hacia un *telos*, hacia un fin. Es aquí donde Dios vuelve a aparecer como el legislador supremo del Universo, que hace su voluntad (*fiat voluntas Dei*, como dice la liturgia) a la manera de un rey todopoderoso y sabio que orienta todo hacia la perfección.

Conviene resaltar la contraposición entre voluntarismo y determinismo, en el entendido de que, en un caso, la voluntad libre de un dios se comporta al modo de un legislador que legisla sin ser él mismo regido por sus propias leyes; y, en el otro caso, un

determinismo por el que las leyes que rigen la naturaleza son inherentes a su propio orden y a la constitución de las cosas, que si bien pueden tener un *telos*, no hay cabida a una voluntad que arbitrariamente pudiera modificar o alterar las leyes de la naturaleza, lo cual puede rastrearse en cierta medida en un cierto estoicismo, si se quiere, teleologista.

La concepción del naturalismo teleológico en general puede rastrearse en Anaxágoras de Clazómenas, con la postulación de un *Nous* que gobierna el movimiento y los cambios de la naturaleza, lo que se junta y lo que se separa (Eggers Lan, 1978). Esta intuición de una inteligencia que orienta y ordena, como una suerte de legislador supremo, pasa al platonismo y al aristoteslismo, al agustinismo y luego al tomismo y la escolástica medievales; tradiciones que, pese a sus múltiples discrepancias, mantienen en común una concepción teleológica de la Naturaleza, esto es, organizada de tal modo que ella misma se orienta a un fin (*telos*), generalmente referido a la idea de Bien (o el Sumo Bien: Dios).

La pregunta, entonces, es si este supremo legislador, al ser trascendente, gobierna sin ser él mismo gobernado, es decir, si a voluntad puede cambiar las leyes que rigen en la naturaleza misma o bien está determinado por leyes eternas. Por ejemplo, el Demiurgo de Platón (1997) que, al dar forma a la materia viendo los modelos (*eidos*) (*Timeo*. 29b – 31a.), está él mismo determinado en su propia creación, no es libre de alterar las esencias que lo determinan en su acto creador de dador de forma (*eidos*) a la materia (*hyle*).

Por su parte, el dios voluntarista de la tradición judeocristiana, se ubica él mismo por encima de su obra y no es nunca sometido bajo sus propias leyes. La intuición primitiva de que la naturaleza obedece a la voluntad de los dioses y que estos pueden ser seducidos por los mortales mediante sacrificios y ofrendas a actuar en su favor, alterando el orden natural y beneficiándoles de algún modo, está a la base del principio de retribución que operará en la constitución de la organización político-jurídica y, por tanto, en la

justificación de una desigualdad natural por la que unos, interpretes de los decretos divinos o elegidos de los dioses, serán los encargados de gobernar, mientras otros, de ser gobernados.

Una observación final a este punto es que, si se asume que la Naturaleza está ordenada hacia el bien, se entiende que ambas formas de teleologismo tienen en común una cierta moralización de la naturaleza, concebida así como un ser moralmente bueno que sirve a su vez como criterio de moralidad para los hombres. Esto es lo que explica que, en un sentido popular o vulgar, adjetivos como «contranatura» expresen que algo es inmoral, mientras que se considera moralmente bueno aquello que es acorde al orden natural.ⁱⁱⁱ

Ahora bien, una postura opuesta al teleologismo, sea voluntarista o determinista, es el mecanicismo. En este caso se concibe que la naturaleza actúa conforme a leyes immanentes a ella misma y que dichas leyes no son decretos de una inteligencia que pueda cambiarlas a voluntad, como si se tratara de un legislador todopoderoso que suspendiera o revocara las leyes naturales cuando lo deseara, sino que la naturaleza está constituida por relaciones mecánicas de causa-efecto que no dependen de ninguna inteligencia que las oriente hacia fin alguno.

Aquí Dios no puede ser concebido como legislador del mundo; si se quiere, Dios es la legislación eterna que rige todo en el mundo, una legislación inmanente compuesta de leyes necesarias a la estructura de la misma naturaleza, pero sin que haya un legislador trascendente ni una voluntad libre legisladora. Por esto, la Naturaleza no puede concebirse como un ser moral ni se le puede imputar bondad o maldad a los efectos que ella misma produce en virtud de sus propias leyes necesarias, incluso los hombres, en tanto que son parte de esa naturaleza, no pueden hacer nada que sea contrario a dichas leyes.^{iv}

Esta concepción mecanicista y consecuencialista de la naturaleza puede ser hallada en Leucipo y otros de los llamados presocráticos mecanicistas que concibieron a la naturaleza como una relación mecánica de fuerzas y movimientos (Eggers Lan, 1978); tradición que, pasando por algunos estoicos y epicúreos, llega hasta la modernidad, en el siglo XVII, con Baruch de Spinoza, y en parte también con Thomas Hobbes.

En esta línea, la apelación para legitimar el poder político, el Estado, no es ahora las leyes de la naturaleza en sentido amplio, sino las leyes de la razón, es decir, las leyes que sirven a la conservación de la naturaleza humana, que son útiles al hombre para persistir en su propio modo de existencia singular. Estas leyes de la naturaleza racional humana, que encuentran en la matemática la forma de su expresión y validez universal, servirán para fundamentar la necesidad de la subordinación de individuos a un poder soberano.

Así, por ejemplo, cuando Hobbes (2011) postula su ley fundamental de la naturaleza, por la cual «cada quien debe esforzarse por la paz, mientras tiene esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra» (p. 120), indica un dictamen de la razón que el hombre asume porque le conviene para su propia conservación.

En efecto, o bien se instaura un orden estatal como un poder unificado al que todos puedan temer, de modo que se garantice la paz entre los súbditos, o bien se está en un estado de guerra permanente de todos contra todos, y esto no porque haya en la naturaleza humana una maldad inherente, pues afirmar tal cosa sería impío, dirá Hobbes (2012); sino porque habiendo algunos dispuestos a arrebatar al otro por la fuerza sus bienes y su vida, cada quien buscará los medios para defenderse de la amenaza latente de cualquier otro que se presenta como posible enemigo, y en tal estado los esfuerzos de los hombres

individuales se irán en la defensa y la seguridad, lo que hace imposible cultivar otras artes y hacer crecer la civilización, como señala Hobbes en el capítulo 13 de su *Leviatán*.

El Estado aparece así como un pacto de paz, lo que a su vez parecería ser un fundamento suficiente de su necesidad y, por tanto, de su legitimidad en tanto orden coactivo. En efecto, si los hombres estuvieran naturalmente inclinados a obrar el bien, el Estado mismo sería innecesario, es decir, si la naturaleza humana estuviera dispuesta a la moralidad y la bondad en sus acciones más cotidianas, el Estado sería totalmente prescindible (Hobbes, 2012).

No obstante, dado que la disposición e inclinación de los hombres no se orienta principalmente por la bondad, y en cuanto los hombres son mayormente arrastrados por el movimiento de sus pasiones más que por la guía de su razón, es imperativo que se sometan a un orden coactivo. Esta idea está basada en una antropología de las pasiones humanas, cimentada en una cierta concepción mecanicista del movimiento físico y la concepción de la naturaleza en el siglo XVII, de la que toman tanto Hobbes como Spinoza en su filosofía política.

Finalmente, es importante advertir la implicación de estos naturalismos en la noción misma de justicia. En efecto, un iusnaturalismo fundado en una concepción mecanicista será muy distinto de uno teleologista. Si el pez grande se come al pez chico, los mecanicistas entenderán una relación necesaria natural pero no una justificación moral (Senn, 2009), de hecho, incluso el pez chico tendrá tanto derecho de resistir o huir cuanto en sus fuerzas esté para evitar ser devorado por el grande (Spinoza, 2017). Por su parte, el teleologista hallará allí una justificación moral por la que pretenderá legitimar, sin más, el derecho del fuerte sobre el débil.

Detrás de este problema está la idea de una naturaleza a la que se le atribuye bondad y, por tanto, de ella se predica que es justa (como si justicia y bondad fueran atributos de la naturaleza). Una de los soportes de esta idea es que los dioses o el dios legislador supremo, en tanto ser de bondad, legisla leyes o decretos justos y su misma creación es un modelo de justicia. Pero si, por el contrario, la naturaleza no es un ente de atributos morales del que pueda predicarse bondad o maldad, sino que es un mecanismo de leyes y relaciones de causa-efecto, entonces lo justo y lo injusto no derivan de la naturaleza de las cosas sino de las leyes en tanto acuerdos humanos bajo alguna forma de organización política; así, como lo explicará Hobbes (2011), la injusticia no consiste en otra cosa sino en el incumplimiento de los acuerdos o convenios, o sea, las leyes puestas por los hombres, en últimas, la injusticia consiste en transgredir las leyes del soberano.

Consideraciones finales

A diferencia de la propuesta de Bobbio que contrapone voluntarismo y naturalismo, aquí se concibe la posibilidad de un naturalismo voluntarista y otro mecanicista no voluntarista; esta propuesta permite formular la categoría de un naturalismo teleológico y voluntarista, que se diferencia de un naturalismo mecanicista, pero también de un naturalismo teleológico no voluntarista sino determinista, como se ha explicado ya.

De este modo, para fundamentar el poder político en un naturalismo, habrá que tener presente si se trata de una postura teleologista o mecanicista. Hecha esta precisión, es posible postular que, por ejemplo, autores del siglo XVII como Hobbes o Spinoza fundamentan el Estado en un naturalismo mecanicista, a diferencia de otros iusnaturalistas que fundamentan el poder del Estado en la emulación de un orden natural teleológico por el que las leyes naturales son, a su vez, leyes morales positivizadas en el Estado.

A este respecto cabe señalar que el prejuicio teleológico es de cierto modo el responsable de cierta justificación de la desigualdad natural. En efecto, si la naturaleza es justa, todo cuanto a ella se le quiera atribuir, servirá para legitimar los órdenes sociales que logren emularla. Así, por ejemplo, si alguno interpreta que en la naturaleza hay desigualdades entre los seres, bien podría justificar y sostener que unos hombres se someten naturalmente a otros en la medida en que cree que, en virtud de la misma naturaleza, unos son inferiores y otros superiores.

No es extraño que las monarquías y el llamado derecho divino de los reyes a gobernar sobre los súbditos, así como la llamada «esclavitud natural»^v, se hayan justificado mediante este tipo de metafísicas que concibieron una naturaleza desigual, y en dicha desigualdad hallaban complacientes un ideal de justicia.

De este modo, la justicia como adecuación al orden natural se ha prestado para una gran variedad de fines, sin que con ello se garantice una certeza que garantice a los iusnaturalismos una base libre de todos los abusos que se propician en el terreno de las metafísicas. Por estas mismas razones, aunque de manera diferente, Kelsen (1945) ya nos advertía de este problema cuando planteaba la conveniencia de una sociología de la idea de justicia que pudiera prevenirnos del error de buscar en la naturaleza, o tras ella, una justicia como fundamento de los ordenamientos jurídicos, es decir, asumir el ser como el deber ser; lo cual no deja de ser problemático al tener que interpretar, en clave de bondad o maldad, cuando el pez grande se traga al pez chico.

Así, cuando se asume un naturalismo teleologista, se concibe que el orden natural se orienta al Bien, que es justo, se terminan justificando regímenes desigualitarios o el mismo derecho a hacer la guerra a los pueblos (a conquistarlos o a «civilizarlos»), bajo la premisa de que en la naturaleza el pez grande engulle al pequeño como un acto justo. Con esto, se podría incluso legitimar toda una política de la depredación entre los hombres basada en el derecho del más fuerte a dominar, por naturaleza, sobre los más débiles.

Con lo expuesto de estas dos categorías metafísicas subyacentes a las múltiples concepciones naturalistas, se tiene un marco para exponer dos posturas diferentes del derecho natural en el siglo XVII, y con ello el paso a la justificación del Estado desde una apelación a las leyes universales de la razón humana.

En clave de las categorías de análisis que se han venido proponiendo, las leyes de la naturaleza son, en últimas, proposiciones matemáticas por las que se busca explicar el orden y comportamiento de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza responden a un orden mecánico de causas y efectos, pero de estas leyes no se deduce, ni es legítimo deducir, ninguna noción de justicia o bondad. A partir del siglo XVII la naturaleza no es más un

orden teleológico, con lo cual, proposiciones del tipo: «la naturaleza es buena» o «la naturaleza es justa» resultan carentes de sentido. Bueno o justo son ideas de la imaginación humana proyectadas artificialmente sobre las cosas y el mundo.

Así, la idea de ley natural se bifurca en este siglo XVII, se hace equívoca, y es aquí que, por un lado, se puede identificar un derecho natural anclado a concepciones metafísicas que beben de la escolástica y del tomismo^{vi}, y que llega hasta las clásicas concepciones de Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y Christian Thomasius, en cuyas teorías se mantendrá un cierto teleologismo en el que la idea misma de justicia o bondad natural se sostendrá para justificar ordenamientos jurídicos positivizados en el nacimiento del Estado moderno.

Pero habría otro derecho natural, no siempre bien identificado del todo y generalmente mal comprendido en la medida en que se le lee en clave de teleologismos; este es el derecho natural que puede hallarse en pensadores como Baruch de Spinoza^{vii}; un derecho comportado por leyes naturales del que, al modo de los físicos modernos, no es legítimo predicar ni bondad ni maldad, ni justicia ni injusticia, pues la naturaleza, que son cuerpos compuestos de más cuerpos en movimientos rápidos o lentos, como modos distintos de ser o darse de una única sustancia infinita e inmanente a la naturaleza, expresa relaciones de fuerza (potencias) convenientes a unos cuerpos y destructiva a otros cuerpos, sin que en todo esto intervenga voluntad alguna, ni ningún *Nous* o Inteligencia trascendente que legisle sobre la naturaleza.

En esta idea de naturaleza, que bebe de los mecanicismos de presocráticos como Leucipo, y que llega a la modernidad a través de un neoestoicismo, hallable en la filosofía spinocista, el pensamiento político se libera del prejuicio teleologista que postulaba una bondad o una justicia inherentes a la naturaleza. Ya no resulta lícito buscar el referente de

justicia en el orden natural, y de este modo, justo o injusto son convenciones que sólo tienen sentido dentro de un Estado, dentro de una sociedad políticamente organizada.

Referencias bibliográficas

- Bobbio, N. (2002). Estado, poder y gobierno. En N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política* (págs. 68-187). México: FCE.
- Díaz, J. A. (2012). ¿Existe el mal moral? En Á. Uribe Botero, C. Gamboa Tapias, Á. Uribe Botero, & C. Gamboa Tapias (Edits.), *Fuentes del mal* (págs. 17-34). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Eggers Lan, C. (1978). *Los filósofos presocráticos*. (E. Gredos, Ed.) Madrid.
- Hernández Becerra, A. (15 de marzo de 2017). *ISUU*. Obtenido de PREÁMBULO, PRINCIPIOS Y VALORES:
https://issuu.com/estudiolegalhernandez/docs/pre__mbulo__principios_y_valores.d
o/6
- Hobbes, T. (2011). *El Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2012). *Tratado sobre el ciudadano*. (J. Rodríguez Feo, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Horn, C. (2017). ¿Qué es erróneo en una interpretación moral de la filosofía política de Kant? En J. Ormeño Karzulovic, M. Vatter, J. Ormeño Karzulovic, & M. Vatter (Edits.), *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho* (págs. 67-96). Santiago de Chile: FCE.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (P. M. Rosario Barbosa, Ed., & M. García Morente, Trad.) San Juan, Puerto Rico.
- Kant, I. (2018). *Hacia la paz perpetua*. (R. Aramayo, Trad.) Madrid: Ediciones Alamanda.

- Kelsen, H. (1945). *Sociedad y naturaleza: una investigación sociológica*. Buenos Aires: d. Depalma.
- Leibholz, G. (1958). Pueblo, Nación y Estado en el siglo XX. *Revista de estudios políticos*, 100, 21-48.
- Machiavelli, N. (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. (A. Martínez Arancón, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Martín-Barbero, J. (2003). Afirmación y negación del pueblo como sujeto. En J. Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones* (págs. 3-26). Bogotá, D. C.: Nomos S. A.
- Mauri, M. (2016). La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles. *Ideas y Valores*, 65(162), 161-187.
- Nino, C. S. (1980). *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Astrea.
- Platón. (1997). *Diálogos (Timeo)* (Vol. 6). Madrid: Editorial Gredos.
- Rodríguez Molinero, M. (1992). La doctrina del derecho natural de Hugo Grocio en los albores del pensamiento moderno. *Persona y Derecho*, 26, 291-305.
- Rousseau, J.-J. (1970). *El contrato social*. (C. Berges, Trad.) Madrid: Aguilar.
- Rousseau, J.-J. (1987). Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. En J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* (págs. 95-239). Bogotá: Tecnos - rei.
- Sartori, G. (1993). *¿Qué es la democracia?* (M. Á. González Rodríguez, Trad.) México, D.F.: Instituto Federal Electoral.
- Senn, M. (2009). Del derecho de los peces grandes y pequeños: intento de aclarar un malentendido acerca de la teoría jurídica de Baruch Spinoza. *Pensamiento jurídico*(24), 201-218.

Sófocles. (2005). Antígona. En Sófocles, & J. V. Donado (Ed.), *Tragedias Completas*.

Madrid: Ediciones Cátedra.

Spinoza, B. (2012). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. (V. Peña, Trad.) Buenos

Aires: Agebe.

Spinoza, B. (2017). *Tratado teológico-político*. (A. Domínguez, Ed., & A. Domínguez,

Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Zalamea Costa, A. (1991). Preámbulo. *Proyecto de Acto de Reforma de la Constitución*

Política de Colombia No.33 (pág. 4). Gaceta Constitucional.

Notas del texto

ⁱ Bobbio (2002) postula tres categorías bajo las que agrupa seis principios de legitimidad del poder, ordenados por parejas antitéticas: la Voluntad, bajo la que se incluye la voluntad divina y la voluntad popular; la Naturaleza, en tanto orden natural en general y racionalidad humana; y la Historia, pretérita y venidera; sin embargo, esta última categoría no será objeto del presente artículo.

ⁱⁱ «De todo esto, no hay que concluir [...] que la política y la religión tengan entre nosotros un objeto común, sino que, en el origen de las naciones, la una sirve de instrumento de la otra» (Rousseau, 1970, p. 46).

ⁱⁱⁱ El prejuicio teleológico está tanto a la base de argumentos que imputan inmoralidad a la homosexualidad como aquellos que conciben a la mujer como receptáculo para la reproducción y reducen la familia a una finalidad (*telos*) reproductiva.

^{iv} Esta idea de Dios como legislación y «constitución» del Universo se infiere de la idea de Dios como causa inmanente (no transitiva) de la naturaleza. En cuanto a la idea de una legislación eterna sin legislador, se sigue del concepto de eternidad atemporal y de la idea de que en Dios voluntad y entendimiento son una y la misma cosa, lo cual entra en contradicción con la llamada libertad de la voluntad de Dios (idea común en quienes imaginan la potencia de Dios como la humana potencia de los reyes). Todo esto está en el naturalismo de Spinoza (2012), pero su desarrollo no es objeto del presente trabajo.

^v Generalmente se le reprocha a Aristóteles el haber sostenido esta idea; sin embargo hay que señalar que el estagirita diferencia tres modos de esclavitud: natural, por convención y la esclavitud legal. De cualquier modo, habría que hacer el ejercicio de distinguir en qué sentidos Aristóteles habla de naturaleza (*physis*) referida a la esclavitud (Mauri, 2016).

^{vi} Uno de los referentes fuertes de esta tradición está en Francisco de Vitoria y en general en la Escuela de Salamanca (Rodríguez Molinero, 1992).

^{vii} Para aproximarse a la concepción de derecho natural de Spinoza, véase su Tratado Teológico Político, Cap. XVI; y frente al prejuicio teleologista por el que se han introducido múltiples errores, véase su *Ética demostrada según el orden geométrico*, Apéndice, Libro I.