

## Del mito de la Libertad natural a la utopía de la Libertad política

*From the Myth of Freedom by Nature to the Utopia of Political Liberty*

**Juan Fernando Segovia**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina  
segojuan@gmail.com

### **Resumen**

El pensamiento político moderno parte del mito de la libertad natural de los hombres en un hipotético estado de naturaleza (Suárez, Spinoza, Locke, Rousseau, etc.), del que se seguiría una condición democrática natural de la humanidad, la que conduce a fundar la utopía de una sociedad democrática libre como estadio culminante o superior de la historia humana. El tránsito del pensamiento clásico al moderno importa una mutación en el concepto de utopía y una modificación de la función pedagógica del mito.

**Palabras clave:** Estado de naturaleza – Libertad e igualdad naturales – Democracia – Mito – Utopía

### **Abstract**

Modern political thought starts based on the myth of the natural freedom of men in a hypothetical state of nature (Suarez, Spinoza, Locke, Rousseau, etc.), which would follow a natural democratic condition of mankind, that leads to found the utopia of a free democratic society as the final or higher stage of human history. The transit from classical to modern thought imports a mutation in the concept of utopia and a modification of the pedagogical function of the myth.

**Key words:** State of nature – Freedom and equality by nature – Democracy – Myth – Utopia

## Presentación

La reflexión sobre temas históricos o contemporáneos de la filosofía política lleva siempre a un mismo origen de ella en la Modernidad, al punto que define la condición o estado original de la humanidad: todos los hombres somos por naturaleza libres e iguales. Esta premisa mítica condiciona el desarrollo posterior de la totalidad de la filosofía política en la Modernidad, que puede calificarse de utópica, pues del mito de la condición natural se sigue: que nadie tiene por naturaleza el derecho a gobernar a los hombres, esto es, la libertad y la igualdad naturales; que la autoridad política y las instituciones de gobierno surgen por convención, es decir el voluntarismo y el contractualismo políticos; y que en la situación contractual de la vida política se debe respetar aquella condición primaria de los hombres, que importa tanto como sostener «una utopía fundada en un mito».

En el documento más conocido y que mejor formula esta hipótesis, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Asamblea Nacional Francesa, de 1789, se afirma en su artículo primero: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». No solo nacen (esto es, lo son por naturaleza) sino que además permanecen en la condición nativa (es decir, son conservados así por el Estado).

Inextricablemente están entrelazados los elementos que configuran el pensamiento político moderno hasta nuestros días: estado de naturaleza – contractualismo político – democracia. Como escribió Paul Hazard (1988: 234), «El derecho de naturaleza inspira el derecho político, que impide que las cualidades naturales se vean amenazadas en la práctica de la vida».

Este artículo es una primaria muestra –sujeta, por tanto, a una indagación ulterior más abarcadora- de cómo aquellos elementos que se formaron en la primera Modernidad (siglos XVI y XVII) se han conservado hasta la última Modernidad, llámesela líquida o tardía o posmodernidad. Un arco temporal tan extenso demanda una primera división del trabajo en dos grandes

momentos: las modernidades clásica y tardía; siendo aquella la fundante de esta, se debe comenzar por ella para desenredar las partes o puntas del argumento filosófico-político en ambos momentos.

## **Rousseau y la primera Modernidad**

Muchos son los autores que en la Modernidad expusieron el mito del estado de naturaleza y la utopía de una sociedad autorregulada, pero sin duda alguna es Rousseau quien, más categóricamente, establece en el siglo XVIII la idea de la democracia como fundamento del gobierno partiendo de ciertas premisas y arribando a ciertos corolarios que ya no la abandonarán en su desarrollo posterior. No es aventurado sostener que toda la democracia moderna y posmoderna gira en torno a los presupuestos y las derivaciones de la teoría rousoniana.

Veamos sus premisas: primera, la condición democrática natural de la humanidad, es decir, la libertad y la igualdad naturales de los hombres, que están en condición de autodeterminarse; supuesto fundamental que conduce a la segunda, el origen artificial, convencional, del Estado, esto es, el voluntarismo político opuesto a la naturalidad de la comunidad política<sup>1</sup> afirmada por el pensamiento clásico; voluntarismo que comporta una tercera premisa, la conversión de los derechos naturales en derechos civiles que definen el estatuto moral de las personas<sup>2</sup>; lo que supone, finalmente,

---

<sup>1</sup> Escribe ROUSSEAU (1762: 24): «el orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la Naturaleza; por consiguiente, está, pues, fundado sobre convenciones».

<sup>2</sup> El pacto y la formación de la voluntad general operan una verdadera transformación/abolición en la naturaleza humana: de instintivo, estúpido y limitado que el hombre era en el estado de naturaleza, se vuelve un ser inteligente y racional, se convierte en hombre, es decir, un ser moral «dueño de sí mismo», *maître de lui*, por la obediencia a la ley. ROUSSEAU (1762: 37).

la independencia y la soberanía plenas de la ley positiva de la que depende el estatuto del hombre/ciudadano, o tal como él lo dice, la ley siempre justa<sup>3</sup>.

Los corolarios fundamentales de estos supuestos son: primero, la legitimidad democrática reposa en el consenso popular, consenso que está en el mismo contrato social y que actúa a través de la ley<sup>4</sup>; segundo, ese consenso es siempre renovado pues no puede ser definitivo, ya que la voluntad que lo expresa no tiene otro fin que el interés del pueblo, lo que quiere decir que es contingente, cambiante, revolucionario; tercero, el consenso popular no cesa, es permanente, es el único poder legítimo en todo Estado, la única ley a la que los hombres pueden someterse con legitimidad<sup>5</sup>; y cuarto, las instituciones estatales (el gobierno, la administración, la burocracia, etc.) deben subordinarse a la ley/consenso, es decir a la soberanía del pueblo que las legitima y les confiere su fuerza efectiva.

### **Habermas y la Modernidad tardía**

Quizá sea Jürgen Habermas el filósofo más representativo de la deriva tardía de la Modernidad filosófico-política. Habermas asume el proyecto de la modernidad –de la segunda modernidad, la de la Ilustración–, pero trata de escapar de las invenciones racionalistas de dudoso provecho práctico, de modo que quiere restaurar el imperio de la razón sin las ficciones que la debilitan. De aquí su crítica el iusnaturalismo racionalista que pone la

---

<sup>3</sup> Afirma ROUSSEAU (1762: 35), que «el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros (...) El soberano, sólo por ser lo que es, es siempre lo que debe ser».

<sup>4</sup> Es el consenso como abolición de la naturaleza y constitución de lo civil-estatal. Al darse cada uno por entero a la comunidad se mantiene la igualdad, pues las condiciones son idénticas para todos; y como dándose cada cual a todos, no se da a nadie, se preserva la libertad. ROUSSEAU (1762: 39).

<sup>5</sup> En Rousseau la soberanía popular es un poder constituyente y, a la vez, un constituido, el poder que no cesa ni descansa, que posee un ejercicio persistente, permanente, subordinante de todo gobierno y de cualquiera ley del gobierno. ROUSSEAU (1762: 95-98).

legitimidad más allá de la propia soberanía popular y también su rechazo a la hipótesis contractualista porque la sabe infundada<sup>6</sup>.

Sin embargo, tenemos la impresión de que aquello que dice echar por la borda, lo reintroduce de contrabando o camuflado en un nuevo lenguaje (Segovia, 2008). Por ejemplo, en su teoría el estado de naturaleza es sustituido por «la comunidad libre de diálogo» que constituye una primigenia «democracia epistémica»; el «acuerdo comunicativo», el modelo de socialización comunicativa pura, que es el verdadero hecho social, hará las veces del derecho natural ilustrado; el contrato social será reemplazado por el acuerdo comunicativo espontáneo de los hombres en una «comunidad ideal de diálogo»<sup>7</sup>; y los derechos naturales pasarán a ser ahora los derechos fundamentales de autonomía recíprocamente reconocidos.

El uso de la razón pública deliberativa es el corazón y motor de la democracia deliberativa habermasiana. Habermas afirma que se trataría de una inicial «democracia epistémica» que precede a la «democracia procedimental» y que la funda; esto es, existiría una primaria esfera pública deliberativa en la que se disciernen los valores que han de inspirar los aparatos y procesos estatales e influir sobre ellos<sup>8</sup>. El filósofo germano quiere decir, en su peculiar estilo, que la «autolegislación de la comunidad moral» en las sociedades pluralistas hodiernas supone la subordinación de las cosmovisiones diferentes al fundamento moral del Estado constitucional democrático, Estado que, siendo neutral, es una suerte de «autocomprensión ética de la especie» resultante de las diferentes tradiciones y formas de vida, ya que estas, en lo que tienen de generalizable o común, se reflejan o comprenden en aquella. De este modo, la moralidad de la democracia asegura a cada

---

<sup>6</sup> HABERMAS (1990): cap. 1 y 2.

<sup>7</sup> Estos tres elementos están en HABERMAS (1999a) y volcados a la filosofía política en HABERMAS (2005).

<sup>8</sup> HABERMAS (2005: 218 y ss.; 439 y ss.); y HABERMAS (2009a: 136-183).

individuo y a cada grupo la autonomía o libertad para desarrollar su propio proyecto ético vital, sin que se quiebre la autonomía colectiva<sup>9</sup>.

La democracia reflexiva/deliberativa de Habermas traduce los fundamentos de la democracia rusioniana en un contexto de fluidez personalista que caracteriza al pluralismo hodierno: los derechos -como en Rousseau- reproducen cívicamente la condición natural del hombre concediéndole un rango moral; y la soberanía estatal-popular asegura la presencia de una voluntad general rectora según los intereses generalizables, sin admitir la interferencia de los egoísmos. Por eso la democracia, según el germano, realiza las ideas modernas de autogobierno y derechos personales, de autonomía colectiva e individual, que ya no resultan contradictorias sino entrelazadas, como no se ha cansado de repetir<sup>10</sup>.

El plan de la democracia deliberativa habermasiana es una proyección del pensamiento filosófico de la Modernidad, especialmente del discurso ilustrado de la autonomía de la razón, que es la autonomía de lo humano, y que Habermas define partiendo del carácter autorreferencial de lo racional y de las construcciones racionales<sup>11</sup>. Esta autonomía en el espacio político se convierte en la idea de una soberanía popular, despersonalizada en la anónima razón pública comunicativa, que se expresa mediante leyes abstractas y generales que excluyen los intereses no generalizables y toma sólo las argumentaciones que garantizan una igual libertad para todos. «De este modo, el ejercicio de la soberanía popular garantiza al mismo tiempo los derechos humanos», afirma Habermas (1993: 38).

---

<sup>9</sup> HABERMAS (2004): 59. Y también, 79: «En las normas generalmente válidas tiene que expresarse una comunidad no asimiladora, que sea intersubjetiva sin coacciones, que atienda la fundamentada diversidad de intereses y perspectivas interpretativas en toda su amplitud, es decir, que no nivele ni reprima ni margine ni excluya las voces de los demás (los extranjeros, los disidentes, los débiles)».

<sup>10</sup> Por caso, HABERMAS (1999b: 231-246); y HABERMAS (2005: 147 y ss.).

<sup>11</sup> HABERMAS (2000): cap. 6.

El filósofo alemán se convierte de esta manera en una suerte de Rousseau disfrazado de sociólogo crítico, un Rousseau para los siglos XX y XXI. En efecto, al igual que John Rawls, Habermas excluye del consenso democrático deliberativo los intereses no generalizables, es decir, los aferrados a lo particular al punto de rechazar o imposibilitar su universalización, que Rousseau llamaba voluntad particular como opuesta a la general.

## **Recapitulación**

### **La libertad natural, del mito a la utopía**

Si tuviera que subrayarse la idea madre de la democracia moderna, no cabe más que señalar la ideología de la libertad natural, con la que se menta la supuesta condición original no política de la humanidad que es determinante de la forma política de vida, eso que Rousseau llamó estado de naturaleza y que Habermas denomina comunidad original de diálogo. La libertad natural es cifra y razón de la concepción política moderna que se construye sobre la soberanía popular, el convencionalismo, el contractualismo, los derechos individuales/sociales, la ley natural sin Dios y los Estados sin religión.

Nuestro mítico remoto pasado ha sido un «estado natural» de absoluta libertad y plena igualdad o una condición epistémica de diálogo no autoritario ni excluyente, que crea el ambiente o espacio en el que nos determinamos por nuestra autónoma voluntad. Tal la libertad natural, lo más parecido a la democracia, pues como sostuvo –un siglo antes de Rousseau– el filósofo Spinoza en el capítulo XVI de su influyente *Tractatus theologico politicus*, la democracia como forma de gobierno es «la más natural y la más propia a la libertad que la Naturaleza da a todos los hombres»; y también la más acomodada a la igualdad con que nos bautiza esa naturaleza, pues en la democracia «todos vienen a ser iguales como antes en el estado natural» (Spinoza, 1670: 245).

Resulta entonces que ese mito de un origen democrático se erige en piedra angular de la democracia moderna, porque es capaz de unir la libertad y la igualdad naturales con la libertad y la igualdad políticas. Si no fuésemos libres e iguales por naturaleza no podríamos demandar –como se lee en la declaración francesa de 1789 ya mencionada- que el Estado nos conserve en esa dignidad.

### **La condición democrática natural y la democracia moderna**

La noción de un estado de naturaleza (o de una primigenia comunidad de hombres libres dialogantes) en el que los hombres viven naturalmente libres y en el que esa libertad es igual a todos los hombres, explica la condición democrática natural de las personas, lo que comporta: primero, la negación del hecho social, de la naturaleza social/política del hombre y del carácter natural de la comunidad política, de la autoridad y la obediencia, pues lo propio de la condición democrática natural es la autodeterminación; segundo, la afirmación de la autonomía individual y de la existencia de derechos humanos anteriores al Estado que pueden esgrimirse contra este y los gobernantes; derechos que en sí mismos constituyen la moral con independencia del bien, es decir, del fin<sup>12</sup>; tercero, la creencia de que el poder está depositado en cada uno de los individuos o en la suma de ellos y que solamente tal poder puede constituir legítimamente al gobierno; que es el núcleo de la soberanía popular; cuarto, la teoría de que sólo el consentimiento, cualquiera sea este, es la causa que legitima el poder y la obediencia y las obligaciones; y quinto y último, la afirmación de que, residiendo el poder en el pueblo, aunque haya constituido un gobierno

---

<sup>12</sup> WINDSTRUP (1982: 260): «La situación objetiva de nuestros derechos por naturaleza es independiente del bien que es posible por nuestra creencia en ellos.»

representativo, esa original soberanía popular se conserva activa e informalmente<sup>13</sup>.

Es esto en lo que se quiere concluir, es decir, el poder del discurso abierto e inclusivo constituye el «núcleo radical democrático» de las sociedades hodiernas y puede ser encendido permanentemente, puede ponerse en marcha en todo momento para dar nueva forma al proyecto aún inacabado de la Modernidad (Habermas, 1998: 67).

### **Colofón**

La condición democrática original, esa primera situación de los hombres libres e iguales por naturaleza, ese estado primario de la humanidad (no importa si hipotético o verdadero, pues en todo caso es ya un mito), viene así a revertir en la democracia como fundamento del Estado moderno (Castellano, 2013: 94), en el espíritu que anima sus instituciones, en el modo y la forma de sus procedimientos, en la piedra angular de la legitimidad.

De esta manera son enlazados el «mito del origen» con la «utopía política-democrática», como se advirtió ya en el título de este trabajo, pero ambos reformados para volverse funcionales a las premisas de la Modernidad. En efecto, el mito ha perdido su impronta poética, su carácter especulativo de segundo grado, para devenir un auténtico embuste. El mito clásico –como lo era el platónico- permitía expresar una realidad superior e invisible, que no podía decirse de forma lógica. El mito moderno, en cambio, es también una ficción pero acerca de algo irreal, de lo que no es. Por lo tanto es una mentira sobre la realidad, no un modo de develarla sino de disfrazarla.

La utopía, por su parte y en consecuencia, se ha desprendido de su nota de imposibilidad y de irrealidad para convertirse en un ideal normativo posible

---

<sup>13</sup> La idea viene de Rousseau y se reitera en Paine y Rawls, Jefferson y Habermas; y hoy es reforzada por la informática a disposición del poder popular como, entre otros, afirma John KEANE (2009: 737).

o realizable: es como la norma de lo real y que hace y modifica la realidad conforme al preceptivo utópico. Lo que en las primeras utopías modernas fue sueño y crítica, en las más actuales es regla de medición y regulación de las cosas. La utopía democrática ya no puede fracasar pues, alimentada por aquel mito moderno, está siempre realizándose.

### Referencias bibliográficas

#### Fuentes

HABERMAS, Jürgen (1990). *Teoría y praxis*. 2ª ed. Tr. S. Más Torres y C. Moya Espi. Madrid: Tecnos.

HABERMAS, Jürgen (1993). *La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público*. En HERRERA LIMA, María (coord.). *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, México: Alianza.

HABERMAS, Jürgen (1998). *Reconciliación mediante el uso público de la razón*. En HABERMAS Jürgen / RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Tr. G. Vilar Roca. Barcelona: Paidós.

HABERMAS, Jürgen (1999a). *Teoría de la acción comunicativa*. Tr. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus. 2 vol.

HABERMAS, Jürgen (1999b). *La inclusión del otro*. Tr. J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca. Barcelona: Paidós.

HABERMAS, Jürgen (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós.

HABERMAS, Jürgen (2004). *El futuro de la naturaleza humana*. Tr. R. S. Carbó. Buenos Aires: Paidós.

HABERMAS, Jürgen (2005). *Facticidad y validez*. Tr. M. Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.

HABERMAS, Jürgen (2009). *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*. Tr. J. L. López de Lizaga et al. Madrid: Trotta.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1762). *Du contrat social*. En *The political writings of Jean Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge U.P., 1915, vol. II.

SPINOZA, Baruch de (1670). *Tractatus theologico-politicus*. Buenos Aires: Acerco Cultural Ed., 1977.

#### Bibliografía secundaria

CASTELLANO, Danilo (2013). *Constitución y democracia*. Madrid: Marcial Pons.

HAZARD, Paul (1988). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Tr. J. Marías. Madrid: Alianza.

KEANE, John (2009). *The life and death of democracy*. London: Simon & Schuster.

SEGOVIA, Juan Fernando (2008). *Habermas y la democracia deliberativa. Una "utopía" tardomoderna*. Madrid: Marcial Pons.

WINDSTRUP, George (1982). Freedom and authority: the ancient faith of Locke's Letter on Toleration. *The Review of Politics* (44/2), 242-265.