

ESTUDIO

LIBERTAD DE EXPRESIÓN: EL ARGUMENTO DE SPINOZA

Carlos E. Miranda*

Este trabajo consiste en una sistematización y análisis del argumento en favor de la libertad de expresión elaborado por Baruch de Spinoza en su *Tratado Teológico-Político*. Según el filósofo, los fines primordiales del Estado son la paz y la seguridad; pero tales fines sólo pueden alcanzarse en condiciones de estabilidad política, para lo que a su vez se requiere de los subditos obediencia, fidelidad y virtud.

El tratamiento spinoziano de la obediencia es muy similar al de Hobbes, y establece la obligación absoluta de los subditos a obedecer todas las órdenes del soberano. Pero tras llegar a esta conclusión, Spinoza la somete a revisión. En realidad, el soberano sólo tiene poder y derecho para controlar las acciones externas; pero los subditos no han enajenado su capacidad de pensar libremente; y, por lo tanto, el soberano no tiene derecho a coartar la libertad de pensamiento, porque no tiene poder para ello. Ahora bien, es utilizando su capacidad de pensar como los hombres forman sus opiniones; pero la expresión pública de estas opiniones constituye un acto externo, sobre el cual el soberano tiene derecho a ejercer su poder coercitivo. Sin embargo, si así procede, introduce un elemento de corrupción dentro del Estado. En efecto, las medidas restrictivas de la libertad de expresión fuerzan a los ciudadanos a la mentira y al engaño, ya que los obligan a callar lo que piensan o a decir cosas diferentes de las que piensan. Además, tales medidas no afectan a los aduladores y ambiciosos, es decir, a los corruptos, sino a los ciudadanos más honestos, quienes o bien abandonan su virtud, o se vuelven contra el soberano, poniendo en peligro la paz y la seguridad.

* Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile, M. A. en Ciencia Política, Georgetown University. Profesor de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile y del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

En suma, como la libertad de pensamiento es un derecho natural inalienable, coartar la libertad de expresión —que se funda en la primera— sólo puede tener consecuencias nefastas para el Estado.

I La Libertad de Expresión como Derecho Humano Fundamental

El problema de la libertad de expresión no es, por cierto, nuevo. Ya la historia de la antigua Grecia registra varios dramáticos ejemplos de las extremas dificultades que suelen enfrentar los poetas y los filósofos y, en general, los que hoy llamamos "intelectuales", cuando intentan expresar públicamente lo que piensan. Los casos de Protágoras y de Sócrates son posiblemente los más conocidos, pero no son los primeros ni los únicos, como lo ha mostrado documentadamente el profesor español Luis Gil.¹ En las últimas décadas, sin embargo, el debate acerca de la libertad de expresión ha adquirido una mayor relevancia en la medida en que el desarrollo de las comunicaciones masivas ha alcanzado una importancia social sin precedentes.

La libertad de expresión está formalmente garantizada en la mayoría de las legislaciones nacionales y también es propugnada por instituciones y disposiciones internacionales. Así, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, proclama en su artículo 19 que "todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión", y explicita que tal derecho "incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión".

Si este derecho, reconocido por todos los Estados miembros de las Naciones Unidas y signatarios de la Declaración, fuera efectivamente respetado por los gobiernos de dichos Estados, la casi totalidad de los hombres que habitan el planeta estaría hoy en condiciones de expresar y de recibir libremente todo tipo de informaciones y de opiniones, ya que los prodigiosos avances técnicos que se han producido en el transcurso del presente siglo en el ámbito de las comunicaciones hacen posible la transmisión instantánea de información desde cualquier lugar del globo. Es evidente, sin embargo, que la situación real de la libertad para difundir informa-

1 Véase: Luis Gil, *Censura en el mundo antiguo*. Madrid: Revista de Occidente, 1961.

ciones la mayor parte de los países que integran la comunidad internacional, se encuentra a considerable distancia de la que podría existir de acuerdo con los mencionados principios legales y posibilidades técnicas.

Si bien las restricciones a la difusión de informaciones y opiniones afectan el desarrollo cultural de todos los individuos pertenecientes a los Estados en los cuales existen tales impedimentos, los más directa y gravemente afectados son los llamados "formadores de opinión", esto es, los intelectuales, los pensadores, los académicos y los periodistas, quienes suelen recibir sobre sí el peso de las medidas coercitivas provenientes de las autoridades políticas cuando en el ejercicio de su actividad propia intentan traspasar los límites impuestos por esas autoridades. Por esta razón, en las últimas décadas se ha intentado, por diversos medios y en diferentes frentes, establecer un repertorio de fundamentos para la defensa de la libertad de expresión, principalmente de carácter jurídico, sobre la base de los principios contenidos en la aludida Declaración Universal de los Derechos Humanos. Pero, preciso es reconocerlo, hasta este momento, los resultados prácticos de tales campañas han sido, en general, escasamente exitosos.

En efecto, en los casi cuarenta años transcurridos desde la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se ha avanzado bastante en la toma de conciencia general respecto de la legitimidad natural de algunos de estos derechos básicos, tales como, por ejemplo, el derecho a la vida y a la seguridad personal. Sin embargo, el derecho a difundir y recibir libremente informaciones y opiniones no parece haber alcanzado, ante la "opinión pública" el mismo rango de reconocimiento como derecho humano fundamental que los recién mencionados; ello a pesar de las múltiples declaraciones que desde su fundación ha emitido respecto de esta materia la Organización de las Naciones Unidas. Así, ya en la primera Asamblea General del organismo, celebrada en 1946, se aprobó la siguiente resolución:

"La libertad de información es un derecho humano fundamental y piedra de toque de todas las libertades a las cuales están consagradas las Naciones Unidas"
[Resolución 59 (I)].

En este texto, se asigna acertadamente a la libertad de información el papel de pilar básico de las demás libertades, ninguna de las cuales puede preservarse de manera segura si aquella es conculcada. No obstante, los argumentos esgrimidos por los partidarios de la libertad de expresión han carecido, hasta ahora, de suficiente fuerza racional para lograr persuadir colectivamente acerca de su importancia. Y

es que, por cierto, el tratamiento y discusión de un tema como éste, por su propia naturaleza, excluyen todo dogmatismo y se resisten a aceptar cualquier principio de autoridad. Por esto, la mera postulación de la libertad de expresión como derecho humano fundamental, aunque cuente con el reiterado respaldo de los más prestigiados organismos internacionales, no puede bastar; porque, ante todo, se requiere *demostrar* convincentemente que ella tiene tal carácter y, además, que su expansión es necesaria y conveniente para el pleno desenvolvimiento de las sociedades políticas, y esto implica persuadir de su utilidad a gobernantes y gobernados. En tanto los defensores de la libertad de información no emprendan esta labor de persuasión racional y no superen la confusión y ambigüedad que, en general, han caracterizado sus argumentaciones,² las apologías de dicha libertad continuarán siendo prácticamente inefectivas. En otros términos, creo que es indispensable fundamentar la defensa de la libertad de expresión sobre pilares de mayor solidez y claridad conceptual, lo que, a mi juicio, se puede conseguir recurriendo al estudio de algunas fuentes filosóficas de la tradición liberal que se han ocupado del tema a partir del siglo XVII.

Posiblemente, fue John Milton el inaugurador de esta línea de pensamiento. En 1644, Milton publicó su *Areopagítica*, que es un vigoroso discurso en favor de la libertad de prensa dirigido a los miembros del Parlamento de Inglaterra que el año anterior habían aprobado una ley que establecía como requisito para la publicación de cualquier escrito la aprobación de la autoridad. Aunque esa breve obra contiene implicaciones políticas, parece haber sido Baruch de Spinoza, en su *Tratado Teológico-Político*, el primero en realizar un tratamiento sistemático de la libertad de expresión dentro del marco de la filosofía política. Este enfoque proporciona un rigor incomparablemente mayor, a mi juicio, a la apología de esta libertad que el que podemos encontrar en sus más fervorosos partidarios actuales.

Así, pues, en el presente trabajo, me propongo demostrar, siguiendo los razonamientos de Baruch de Spinoza, que la libertad de expresión, esto es, la libertad de difundir y recibir informaciones y opiniones, constituye un derecho huma-

2 Véase el ensayo de José Luis Cea Egaña, "Teoría de la libertad de expresión". Cuadernos de Información, N° 1, 1984, p. 10. Véase también el libro editado por Tomás P. Mac Hale, *Problemas Contemporáneos de la Información* (Santiago: Corporación de Estudios Contemporáneos, 1980), el que contiene una serie de artículos de diferentes autores, que reflejan el estado actual del debate acerca de la libertad de expresión.

no esencial en cuanto está fundado sobre un derecho natural inalienable y sobre el cual, por lo tanto, ninguna autoridad tiene suficiente poder de coerción. Tal derecho natural, es decir, tal atributo de la naturaleza humana, es la libertad de pensamiento.

II Un "Manifiesto en Pro de la Libertad"

El *Tratado Teológico-Político* de Spinoza ha sido calificado por Lewis Samuel Feuer como un "manifiesto en pro de la libertad".³ Efectivamente, el tema central del *Tractatus* es, según lo declara expresamente su autor, intentar determinar hasta dónde puede extenderse, en un Estado bien organizado, la libertad de pensar y de expresar lo que uno piensa. Esta obra fue publicada en 1670 en forma anónima y con pie de imprenta falso, datos por sí mismos reveladores de la necesidad de emprender la defensa de tales libertades, también en aquella época. Pero, a mi entender, las reflexiones de Spinoza respecto de esta materia conservan plena validez y tienen, o debieran tener, aplicabilidad en cualquier tipo de régimen, no tanto por razones morales sino por razones de mera eficacia política.

En efecto, el argumento spinoziano apunta a mostrar que la libertad de expresión es una condición de la estabilidad política, aspiración que todo régimen establecido tiene, pero que muy pocos logran consolidar. Una aceptable explicación de este fenómeno podemos encontrarla en la concepción de la estabilidad que se desprende de la teoría spinoziana de los fines del Estado, según la cual todo Estado, cualquiera sea la forma de organización interna que haya adoptado, persigue como fines primarios la paz y la seguridad. Pero el pleno cumplimiento de esos fines sólo puede alcanzarse en aquellos Estados cuyas leyes no se vulneran y en los que reina la concordia entre los hombres; para lo que a su vez se requiere que el Estado instituya con prudencia la legislación y promueva eficazmente la concordia. Si ello no ocurre, pronto surgirá el descontento, semilla de las sediciones que desestabilizan el orden establecido y que, eventualmente, pueden poner en peligro la preservación del Estado,⁴ lo que resulta perjudicial para todos los miembros de la sociedad, esto es, tanto para los gobernantes como para los gobernados. En otros términos, la inestabilidad política es consecuencia y

3 Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston: Beacon Press, 1958, p. 108.

4 *Tratado Político* (T. P.), V, 2.

manifestación de la discordia existente entre los miembros de una sociedad, y genera un estado de inseguridad colectiva, ya que puede conducir a cambios bruscos en las condiciones políticas y aun, en casos extremos, a situaciones violentas de revolución o de guerra civil. Así, en vistas a la mantención de la paz y la seguridad, el Estado debe establecer condiciones tales que todos sus integrantes deseen preservar; pero ello sólo será factible, piensa Spinoza, si dentro del Estado existe una amplia libertad sobre la base de que cada individuo, siguiendo los dictados de su naturaleza, puede satisfacer, en la mayor medida posible, sus propios intereses. En suma, la estabilidad política depende de la libertad.

La libertad es el eje del pensamiento político de Spinoza, y si bien su concepción de la libertad política es concordante con su definición metafísica de la libertad —"se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y (que) se determina por sí sola a obrar"⁵—, la primera debe entenderse como un caso particular del concepto general, ya que en ella el énfasis está colocado en la libertad de sustentar y expresar cualquier credo religioso o cualquier idea política, sin ninguna determinación externa. Así, a diferencia del enfoque con que emprende el tratamiento del problema de la libertad en la *Ética*, en el *Tratado Teológico-Político* a Spinoza no le interesa referirse a la libertad en su sentido metafísico y ni siquiera en su sentido moral, sino que su interés se concentra en defender la libertad política, que él entiende como el derecho que posee inalienablemente todo hombre de profesar cualquier creencia religiosa o política, cualquiera sea el Estado al que pertenezca como ciudadano y cualquiera sea la forma de organización política que éste haya adoptado. Ciertamente, las posibilidades de preservar la Libertad son mayores en una democracia; sin embargo, el razonamiento spinoziano demuestra con tal fuerza el carácter absurdo de la pretensión de coartar la libertad de pensamiento, que sus conclusiones son, o debieran ser, aplicables en todos los regímenes, ya que el Estado sólo puede funcionar adecuadamente y mantener su unidad, si el gobierno permite disfrutar de las mencionadas libertades a todos los ciudadanos. En caso contrario, el Estado estará mal constituido, y esa falla se convertirá en una fuente de discordia y, consecuentemente, de inestabilidad para el gobierno y de inseguridad para la comunidad entera.

5 *Eth.*, I, def. 7.

III El Argumento de Spinoza

Para reconstruir el argumento spinoziano, creo conveniente partir recogiendo una aseveración que nuestro filósofo formula en el capítulo XVII del *Tratado Teológico-Político*. Allí señala que tanto la razón como la experiencia enseñan claramente que la conservación del Estado depende de la fidelidad de los súbditos, de sus virtudes y de su perseverancia en la ejecución de las órdenes emanadas del poder soberano.⁶ Si bien los tres factores están estrechamente interrelacionados y deben manifestarse conjuntamente para evitar la aparición de peligros que amenacen la preservación de la integridad del Estado, cada uno de ellos precisa ser tratado separadamente, a la manera como lo hace el propio Spinoza, quien se refiere al tema de la obediencia en el capítulo XVI del *Tractatus*, y a los otros dos, la fidelidad y las virtudes de los súbditos, especialmente en el capítulo final de la obra y en directa vinculación con el tratamiento del problema de la libertad de pensamiento y de expresión.

A primera vista, no parece fácil la tarea de integrar los tres elementos indicados en un argumento lógicamente coherente que pretende constituir una defensa de la libertad de expresión. Las exigencias de absoluta obediencia y fidelidad al soberano no pueden sino implicar severas restricciones a la libertad de los súbditos. A mi entender, sin embargo, el énfasis de Spinoza en estas obligaciones tiene por objetivo destacar con mayor nitidez el hecho de que los hombres tienen derechos naturales inalienables y que, por lo tanto, el poder tiene límites que ni el más tiránico soberano puede violar.

1 La Obediencia de los Súbditos

La primera condición para la conservación del Estado es la completa obediencia de los súbditos a todas las órdenes emanadas del poder soberano. Planteada en estos términos, que son los términos empleados por Spinoza⁷, esta condición pareciera no dejar espacio alguno para la libertad de los individuos dentro del Estado. Para entender sus verdaderos alcances, se hace necesario, entonces, examinar con cierta detención los argumentos del filósofo que lo llevan a esta postulación tan contraria, aparentemente, a su declarado propósi-

6 *Tratado Teológico Político* (T. T. P.), XVII, 13.

7 T.T.P., XVI, 27 (Para las referencias a los capítulos XVI y XX del *Tratado Teológico Político* (T. T. P.) y al capítulo I del *Tratado Político* (T. P.) puede consultarse mi "Selección de Escritos Políticos de Baruch de Spinoza", *Estudios Públicos*, N° 25, Verano 1987, pp. 289-316.

to de defender la libertad como un derecho que todos los hombres poseen naturalmente.

El pensamiento político de Spinoza se inscribe dentro de la tradición contractualista y sus premisas respecto de los fundamentos del Estado son muy similares a las que pocos años antes había planteado Hobbes. Al igual que el filósofo inglés, también Spinoza juzga necesario reconstruir un hipotético estado de naturaleza con la finalidad de mostrar la necesidad de la organización política a partir de una descripción de la naturaleza humana, cuyas características esenciales se ponen de manifiesto aplicando el procedimiento de imaginar cómo serían y actuarían los hombres si no existiese un conjunto de normas morales y legales reguladoras de su conducta y una autoridad dotada de poder coercitivo para hacerlas cumplir.

La perspectiva metafísica de Spinoza es más amplia y profunda que la de Hobbes y, por ello, su concepción del derecho natural queda asentada sobre raíces más sólidas. De hecho, su perspectiva es la de la naturaleza entera, dentro de la cual "el nombre no es más que una partícula"⁸ que, en cuanto tal, no puede sino vivir y actuar según las leyes de la naturaleza.

De acuerdo con Spinoza, es ley suprema de la naturaleza que toda cosa se esfuerce por perseverar en su ser.⁹ Por ser éste un principio natural, de él se sigue que toda cosa tiene el derecho a hacer cuanto pueda para mantenerse en su ser, siendo el único límite de su derecho el poder que posee. Es decir, en el plano natural, el derecho de cada individuo se extiende hasta donde alcanza su poder.¹⁰ Pero si cada cosa tiene derecho a todo lo que puede, entonces el fundamento del derecho natural reside en el poder, y todo ser puede cuando está de acuerdo con su naturaleza.

Ahora bien, todos los seres están obligados naturalmente a vivir y conservarse y para ello no pueden sino recurrir a las facultades que por naturaleza poseen. En el caso del hombre, la naturaleza lo ha dotado de dos facultades: la racional y la apetitiva, de las cuales puede valerse para preservar su ser. Ambas potencias, sin embargo, operan de manera diferente; pero como todo hombre tiene un derecho soberano a buscar cuanto le parezca útil para la preservación de su ser, conviene precisar que, en el plano puramente natural, nadie está más forzado a dejarse guiar por las leyes de la razón que por las leyes del apetito. No es difícil constatar, sin embargo, la primacía de los apetitos. En efecto, la misma naturaleza

8 T. T. P., XVI, 10

9 Eth. III, prop. 6; T. T. R, XVI, 4.

10 T. T. P., XVI, 4.

inclina a la gran mayoría de los hombres a vivir más de acuerdo con los impulsos de sus apetitos y pasiones que según los dictados de su razón; y, por lo tanto, el derecho natural de cada hombre está también más determinado por la fuerza de los deseos y el grado de su poder que por las leyes de la sana razón.¹¹

El argumento de Spinoza para demostrar esta primacía natural de los apetitos es de gran simplicidad. Todos los hombres nacen ignorantes y sólo a través de una buena educación pueden aprender a cultivar el hábito de la virtud y a dejarse guiar por los consejos de la razón. Esta facultad se desarrolla, entonces, gradualmente y llega a manifestarse más tardíamente y sólo en algunos hombres. Los apetitos, en cambio, se manifiestan en todos los hombres desolé su nacimiento mismo.¹² Es, por lo tanto, completamente natural buscar su satisfacción. Sin embargo, los apetitos y las pasiones provocan divergencias entre los hombres y los vuelven contrarios entre sí,¹³ ya que en cuanto el poder de un individuo está orientado a la satisfacción de sus deseos, inevitablemente entrará en conflicto con el poder de otros individuos que apetecen lo mismo que él, porque frecuentemente los objetos apetecidos no pueden ser compartidos por dos o más hombres. No obstante, como ya sabemos, actuar de esta manera no significa actuar contra las leyes de la naturaleza, ya que en la medida en que se tiene poder para ello, se tiene también el derecho de actuar de ese modo. Pero de aquí se sigue necesariamente que el estado de naturaleza, en el que no existe ley ni delito,¹⁴ no puede consistir sino en un estado de guerra de todos contra todos, tal como lo había descrito Hobbes.¹⁵

En efecto, en el estado de naturaleza, que es un estado de completa libertad, todos tienen el derecho de apropiarse de lo necesario para satisfacer sus apetitos, y como el derecho natural nada prohíbe, cada hombre puede emplear todos los medios que estime útiles en orden a la satisfacción de sus deseos, y también puede considerar y tratar como enemigo a cualquiera que intente impedir el logro de dicha satisfacción. La lucha competitiva de todos contra todos, en la que no están vedados el uso de la fuerza, ni los engaños ni las súplicas ni ningún medio que parezca adecuado para la obtención de los fines propuestos, genera una situación en la que

11 T. T. P., XVI, 7-8; T. P., I, 5 y VI, 1.

12 T. T. P., XVI, 7.

13 Eth., IV, prop. 34.

14 T. T. P., XVI, 6.

15 Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. XIII.

16 T. T. P., XVI, 8.

abundan las enemistades, las disputas, los odios, la envidia y la ira. En tal situación, los hombres no pueden desarrollar sino una vida miserable, en medio de un ambiente de inseguridad y miedo, en que la preservación de la propia vida se halla permanentemente amenazada.

Por cierto, ningún hombre puede desear vivir en semejantes condiciones. Y así, para superar ese estado, los hombres debieron recurrir a la razón, la otra facultad que poseen naturalmente y que les permite descubrir lo que es verdaderamente útil para su supervivencia y seguridad,¹⁷ en cuanto los conduce a la concordia,¹⁸ contrariamente a los apetitos que, como ya indicamos, siembran la discordia entre ellos.

Es importante subrayar esta función unificadora, integradora de los hombres, que Spinoza atribuye a la razón. El filósofo estaba convencido de que la razón no podía oponerse a la razón y que, por ello, si los hombres vivieran bajo su guía, necesariamente concordarían siempre entre sí. Esta apreciación no supone, sin embargo, una valoración idealizada de la razón, ya que ella, precisa Spinoza, "no exige nada que sea contrario a la naturaleza; ella exige que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que le es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor: y, sobre todo, que cada cual se esfuerce, cuanto esté en él en conservar su ser".¹⁹ El amor a nosotros mismos es, pues, un impulso natural que alimenta nuestro instinto primario por sobrevivir. La razón nos revela que, en vistas de ese amor, debemos procurar llevar una vida feliz y segura; objetivo inalcanzable en el estado de naturaleza, que es un estado de guerra de todos contra todos, porque en él no existen leyes reguladoras de nuestros apetitos de ninguna especie y sólo nos regimos por el derecho natural que todos poseemos a todas las cosas. Por lo tanto, no es por causa de una hipotética solidaridad, sino por ese amor a nosotros mismos, por lo que los hombres hemos debido llegar a un acuerdo, contraer un pacto, para ejercer en común ese derecho que cada uno recibió de la naturaleza, y para ello hemos debido renunciar a nuestro derecho y poder naturales a determinar nuestra vida según la guía de los apetitos individuales y el empleo de la fuerza, para someternos a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos, es decir, de la sociedad.²⁰

¹⁷T. T. P., XVI, 12.

¹⁸ Eth., IV, prop. 35.

¹⁹ Eth., III, prop. 18, schol.

²⁰ T. T. P., XVI, 13.

El pacto es, pues, una consecuencia del uso adecuado de la razón que nos indica qué es lo más útil para nosotros. La renuncia a la libertad natural —que es en lo que consiste esencialmente el pacto— se basa en una ley de la naturaleza humana que Spinoza considera una "verdad eterna", según la cual entre dos males siempre preferiremos el que nos parece menor, y entre dos bienes el que nos parece mayor. De acuerdo con esta "ley", sólo renunciaremos a lo que creemos un bien si tememos la esperanza de lograr con ello un bien mayor, o tememos un mal mayor si no lo hacemos.²¹ Spinoza asigna a este principio utilitario una gran importancia, porque a partir de él podemos comprender que nadie se comprometerá sinceramente a renunciar al derecho natural que posee sobre todas las cosas, salvo por el miedo de un mayor mal o porque no puede esperar un bien mayor. De modo, pues que es el cálculo egoísta del interés propio el verdadero Fundamento del pacto y lo que le confiere validez, ya que si dejamos de percibir su utilidad,²² el pacto se vuelve nulo y pierde por completo su autoridad,²² esto es, desaparece el incentivo vinculante que nos llevó a contraerlo y mantenemos dentro de él. Este incentivo no es otro que la conveniencia, revelada por la razón, de llegar a un acuerdo para integrarnos a una sociedad política dentro de la cual esperamos poder preservar en forma segura nuestra vida.

Sin embargo, la sociedad política no puede ser entendida como una obra exclusiva de la razón. Las causas y fundamentos naturales del Estado no han de buscarse, señala Spinoza, en los principios de la razón, sino en "la naturaleza común de todos los hombres".²³ Alexandre Matheron explicita cruda pero acertadamente el pensamiento de Spinoza al respecto, comentando que es precisamente la impotencia de la razón para controlar efectivamente los apetitos, lo que hace necesaria la constitución del Estado.²⁴ En efecto, los apetitos no quedan eliminados con el pacto, y por esto la sola renuncia a ejercer nuestro poder natural para satisfacerlos no puede bastar; se requiere, además, que cada individuo transfiera su poder a la sociedad, la que entonces pasa a reunir todo el poder que sus miembros le han cedido, y con este derecho en sus manos, "ella sola ejercerá el dominio soberano al cual todos deberán someterse, ya sea libremente, o bien por temor a la máxima pena".²⁵

21 T. T. P., XVI, 15-16.

22 T. T. P., XVI, 20.

23 T. P., I, 7.

24 Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 287.

25 T. T. P., XVI, 25.

Spinoza considera que una sociedad constituida sobre este tipo de bases es una democracia.²⁶ Es indudable el carácter democrático tanto de su origen —la voluntad libre de los individuos de contraer el pacto mediante el cual se constituye la sociedad—, como de su finalidad —ejercer en común el derecho y el poder que la naturaleza ha otorgado a cada uno—. Sin embargo, para alcanzar en la práctica el cumplimiento de esta finalidad se requeriría una completa concordancia de los intereses individuales, es decir, sería necesario que todos los miembros de la sociedad se dejaran guiar por las reglas de la razón. Como, por cierto, no es esto lo que ocurre en ninguna sociedad política real, el poder que la "sociedad" ha reunido por la cesión del derecho natural que han efectuado todos sus integrantes, necesita ser transferido, a su vez, al "soberano", persona o grupo de personas que encarnará la suma del poder de la sociedad. El poder soberano estará investido de la autoridad para imponer la legislación que regirá a la comunidad y dispondrá del poder coercitivo para hacer cumplir sus disposiciones. Los restantes miembros de la sociedad, ahora convertidos en subditos, quedan obligados a obedecer en todas las cosas al poder soberano.²⁷ A cambio de esta obediencia el soberano deberá utilizar el poder que se le ha cedido para proteger la vida de todos, ya que el pacto constitutivo de la sociedad fue acordado con el propósito básico de preservar la vida.

La "estrategia argumental" empleada por Spinoza es muy similar a la que anteriormente había utilizado Hobbes. Ambos levantan la hipótesis de un imaginario estado de naturaleza, en el que no existen leyes ni autoridad. El panorama que describen es de tal manera desolador, indeseable e inconveniente que, por contraste, aparece como racionalmente justificada la constitución del Estado y la necesidad de la obediencia civil de los subditos.

Como el poder de que dispone el soberano se genera en la cesión que cada uno de los miembros de la sociedad ha efectuado de su propio derecho natural a defenderse a sí mismo, es lógicamente necesario que el soberano sea lo más poderoso posible, porque sólo en la medida en que lo sea podrá proteger eficazmente la vida de todos. Por esta razón, piensa Spinoza, nadie puede reservar ningún derecho para sí, ya que ello implicaría una limitación del poder soberano, y una amenaza de división dentro del Estado que eventualmente podría conducir a su destrucción. Permitir la introducción de factores desintegradores dentro de la sociedad no es racio-

26 T. T. P., XVI, 26.

27 T. T. P., XVI, 38

nal, porque fueron las demandas de la razón las que llevaron a la constitución del Estado. La propia razón "exige ante todo la preservación del Estado", y ello implica la obligación de los subditos de "acatar todas las órdenes del poder soberano, aun aquellas más absurdas, porque la razón nos manda elegir entre dos males el menor".²⁸

Aunque el razonamiento está construido con una lógica impecable, la conclusión del mismo no es satisfactoria, ya que sobre la base de él se podrían justificar las más oprobiosas tiranías. Spinoza percibe esta dificultad, e inmediatamente a continuación formula tres observaciones que tienden a mitigar dicha conclusión.

En primer lugar, señala que "... rara vez ocurre que los soberanos impongan órdenes absurdas, pues en vista de su propio interés de conservar el poder, deben consultar el bien público y actuar según los dictados de la razón".²⁹ La evidencia empírica de tales afirmaciones es, por cierto, discutible. La razón no suele desempeñar en la práctica política el papel que Spinoza le asigna, y así, si bien podemos aceptar que todo soberano tiene interés en conservar su poder, esto no implica que todos ellos actúen siempre de acuerdo con las normas de la razón y evitando promulgar normas absurdas o contrarias al bien público. Dejando de lado el problema de la extrema dificultad de definir qué es lo que debe entenderse por "bien público" —o "bien común", como ahora lo llamaríamos—, la historia ofrece incontables e indesmentibles testimonios del predominio en los asuntos políticos de las sociedades de todos los tiempos y lugares, de la fuerza, la violencia, la pasión, es decir, de los "absurdos" de que habla nuestro filósofo. Es posible, sin embargo, que al formular la aseveración que estamos comentando, Spinoza haya estado pensando sólo en los soberanos *democráticos*, quienes deben velar por el bien público porque precisan del apoyo popular para mantenerse en el poder. Esta restricción daría al planteamiento spinoziano un asidero mayor, aunque de ninguna manera concluyente, como vamos a ver a continuación.

La segunda observación de Spinoza respecto de la necesidad de obediencia absoluta a las órdenes del soberano, avalla mi interpretación del alcance restrictivo de la primera, ya que ella se refiere explícitamente a la democracia. Escribe Spinoza:

"En una democracia son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayoría de una asamblea, especialmente si es numerosa, convenga en un ab-

28 T. T. P., XVI, 27.

29 T. T. P., XVI, 29

surdo. Más aun, el fundamento y el fin de una democracia es evitar los apetitos irracionales, y mantener a los hombres tanto como sea posible bajo el control de la razón para que puedan vivir en paz y en armonía. Si esta base se destruye, todo el edificio cae en ruinas".³⁰

Spinoza muestra elocuentemente en este pasaje su fe en la democracia. El es, como ha observado Feuer, el primer filósofo político de los tiempos modernos que se proclama a sí mismo demócrata.³¹ Por su parte, Stanley Rosen ha destacado a Spinoza como el primer filósofo que escribe una defensa sistemática de la democracia.³² Sin pretender desconocer los incuestionables méritos de Spinoza en esta línea de pensamiento, quisiera señalar, sin embargo, que dicha defensa adolece, a mi juicio, de una deficiencia importante. Como podemos apreciar en el párrafo recién citado, Spinoza confiere un papel preponderante a la razón en el establecimiento y mantención de la democracia, con lo que ésta adquiere un carácter casi utópico.

La dificultad comentada surge de la necesidad de justificar la obediencia absoluta de los súbditos en una democracia. Por cierto, si en los regímenes democráticos las normas legales fuesen establecidas de acuerdo con los principios de la razón, no habría problema alguno para obedecerlas absolutamente, ya que ellas tenderían a generar condiciones de paz y armonía beneficiosas para todos los hombres. Sin embargo, para impugnar esta tesis no es siquiera necesario recurrir a argumentos elaborados por los "enemigos de la democracia" que se remontan a Platón, sino que para rebatirla basta confrontar el texto citado con otro del propio Spinoza. Así, por ejemplo, en el *Tratado Político*, él critica duramente a aquellos filósofos que asumen una concepción ficticia de la naturaleza humana,³³ y postulan que "la multitud a los hombres divididos por los asuntos públicos pueden ser inducidos a vivir de acuerdo con los exclusivos dictados de la razón". Tales filósofos, comenta Spinoza, "sueñan con una poética edad de oro o con un cuento de hadas", porque "donde ella [la razón] menos prevalece es donde es más necesaria, esto es, en los tribunales o en los palacios".³⁴ En estos pasajes, Spinoza no establece distinción alguna entre los diversos regímenes políticos; las pasiones constituyen la fuerza predominante

30 T. T. P., XVI, 30.

31 Feuer. Op. Cit. [nota 3], p. 101.

32 Stanley Rosen, "Benedict Spinoza", en: Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2ª edición, 1981 (1973), p. 431.

33 T. P., I, 1.

34 T. P., I, 5.

te en los asuntos públicos, y suponer que éstos puedan ser regidos por la razón no es más que una ilusión utópica.³⁵ En suma, las concepciones acerca de la naturaleza humana y de la política en general del mismo Spinoza desmienten su confianza en que la razón pueda desempeñar un papel más importante en los regímenes democráticos que en los de cualquier otra orientación.

La tercera observación de Spinoza relativa a la completa obediencia de los súbditos revela, a mi juicio, sus vacilaciones respecto de esta exigencia. El subraya que con su razonamiento no pretende convertir a los súbditos en esclavos, ya que el verdadero esclavo no es aquel que obedece los mandatos de otro, sino quien se deja arrastrar por sus propios deseos; el hombre verdaderamente libre, en cambio, es aquel que vive bajo la guía de la razón. Así, si bien es indudable que actuar obedeciendo órdenes restringe en algún grado la libertad, ello no implica necesariamente que un hombre se ha convertido en esclavo. "Todo depende —dice Spinoza— del fin de la acción. Si este fin es el bien del Estado y no el del agente, entonces éste es siervo e inútil para sí".³⁶ Pero en cualquier Estado en que las leyes están fundadas en la razón y en que la norma suprema es el bienestar del pueblo y no el del gobernante, "cada uno puede ser libre si quiere",³⁷ esto es, puede actuar de acuerdo con la razón sin entrar jamás en conflicto con las disposiciones, también racionales, del soberano. Podemos aceptar el argumento; pero debemos reconocer que su validez es bastante restringida, ya que sólo es aplicable a los Estados donde prevalece la razón. Como no es esto lo que con mayor frecuencia ocurre en la práctica política, podemos decir que Spinoza nuevamente asume aquí una posición utópica, al suponer en los hombres una mayor racionalidad que la que de hecho manifiestan habitualmente en la realidad. Tal supuesto no sólo contradice la concepción general del filósofo acerca de la naturaleza humana, sino también su concepción de los políticos. Estos, según Spinoza, tienden más a engañar a los hombres con embustes que a servirles útilmente; sus actos están más inspirados por la as-

35 En otro lugar, he mostrado la curiosa ambivalencia que caracteriza al pensamiento político de Spinoza. En efecto, éste fluctúa entre dos polos: el de su declarada intención de adoptar una posición realista en el estudio de la política, y el de su tendencia racionalista que lo empuja hacia lo utópico. Véase: Carlos E. Miranda, "Utopía y realismo político en Spinoza", *Revista de Filosofía*, Vol. XV N° 2, septiembre 1977, pp. 73-86.

36 T. T. P., XVI, 33.

37 T. T. P., XVI, 34.

tucia que por la sabiduría; además, como saben por experiencia que no hay hombres sin defectos, para prevenir la maldad humana, recurren a procedimientos basados más en el temor que en el razonamiento.³⁸ Así, pues, según Spinoza, no es la razón la facultad predominante en las relaciones políticas; por lo tanto, la total obediencia por él preconizada ciertamente entrañaría para los súbditos enfrentar el peligro de ser convertidos por el soberano en esclavos suyos.

En suma, tras este análisis, el imperativo de obediencia absoluta de los súbditos queda en pie, si que las precisiones introducidas por el filósofo logren constituir una respuesta satisfactoria frente a los indudables peligros para la preservación de la libertad que entraña entregar tanto poder al soberano y exigir a los súbditos una tan completa obediencia.

En este punto, se plantea al intérprete del pensamiento de Spinoza un problema crucial: ¿cómo puede conciliarse el espíritu libertario de nuestro autor con la conclusión antilibertaria a que lo ha empujado su razonamiento? Por otra parte, es preciso recordar que la obediencia es uno de los requisitos para la preservación del Estado; pero ella sola es insuficiente, ya que sin la fidelidad y la virtud de los súbditos, el Estado no puede mantenerse en condiciones estables y seguras.

2 La Fidelidad de los Súbditos

En el capítulo XVII del *Tratado Teológico-Político*, Spinoza somete a revisión la teoría de la obediencia absoluta de los súbditos y del derecho también absoluto del soberano. Muchos de los puntos de esa doctrina, señala, están condenados a permanecer eternamente en el estado de pura especulación,³⁹ porque es imposible que ellos se realicen en la práctica.

En efecto, ¿es posible, sin dejar de ser hombre, despojarse totalmente del poder y del derecho naturales en beneficio de otro? ¿Puede el soberano disponer de todo el poder a su antojo? ¿Acaso no hay órdenes que el soberano no puede dar porque sería imposible para los súbditos acatarlas sin violentar la naturaleza humana, tales como amar a los enemigos o ser insensibles a las injurias? Además, la experiencia histórica muestra claramente que los hombres jamás han addicado de sus derechos ni renunciad su poder natural hasta el grado de dejar de ser objeto de temor para aquellos

mismos a quienes han transferido sus derechos y su poder. Todo gobernante, agrega Spinoza, tiene siempre tantos peligros que temer de parte de los enemigos extranjeros como de sus propios súbditos,⁴⁰ y la única manera de que dispone para conjurar las potenciales amenazas provenientes de éstos es, como veremos, lograr captar su fidelidad.

Por otra parte, si los hombres pudiesen perder sus derechos hasta el punto de encontrarse en una condición de absoluta impotencia frente a la voluntad del soberano, éste podría oprimir impunemente a los súbditos indefensos y agobiarlos con sus violencias. Pero, ciertamente, nadie ha imaginado concederle tal derecho a soberano alguno. De modo, pues, que cada hombre se ha reservado cierto poder para determinados asuntos que sólo dependen de la propia voluntad de cada uno;⁴¹ es decir, el poder del soberano, por grande que sea, no puede extenderse sobre todas las cosas.

En este punto se observa una importante diferencia con la versión hobbesiana del contrato social. Edward Pitts ha señalado que incluso podría decirse que Spinoza "corrige" una de las dificultades que presentaba la teoría de Hobbes respecto de la obligación de obediencia.⁴² En efecto, el contrato social spinoziano impone límites a los derechos tanto del soberano como de los individuos. Estos, al ingresar a la sociedad civil, renuncian a su derecho natural a todas las cosas, pero no ceden⁴³ su derecho a buscar lo que consideran útil para sí mismos.⁴³ Como ninguna utilidad podría esperarse de una entrega total a la voluntad de otro, basta la conservación de este derecho para resguardar un espacio de libertad que, como veremos, ningún soberano puede conculcar. Esta retención por parte de los individuos de ciertos derechos naturales es calificada por Pitts como un "paso crucial" para el desarrollo de la libertad política,⁴⁴ ya que ello implica necesariamente introducir limitaciones al poder absoluto del soberano.

Spinoza agrega una consideración importante para el ulterior desarrollo de su argumento. Lo esencial en un súbdito es que obedezca, cualesquiera sean las razones o los sentimientos que lo impulsan a la obediencia.⁴⁵ Pero la verdadera obediencia no concierne tanto a la acción exterior como al

40 T. T. P., XVII, 3; Cf.: T. P., VI, 6.

41 T. T. P., XVII, 4.

42 Edward I. Pitts, "Spinoza on Freedom of Expression". *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47 N° 1, January-March 1986, pp. 24-25.

43 T. P., III, 3.

44 Pitts, Op. Cit., p. 25.

45 T. T. P., XVII, 5.

movimiento interior del espíritu.⁴⁶ Y si bien el soberano dispone de múltiples medios para persuadir a los hombres a que orienten sus juicios, pasiones, sentimientos, creencias, dudas, amores, odios y temores, de acuerdo con sus designios, ello no implica que exista una transferencia del derecho natural de cada uno a razonar y juzgar libremente. En otras palabras, el soberano puede intentar influir sobre la capacidad de pensar de sus súbditos; pero no puede mandar sobre sus pensamientos a la manera como puede mandar y controlar sus lenguas y, en general, sus acciones externas.⁴⁷ Los medios compulsivos que suelen emplear muchos soberanos para ejercer este control exterior, pierden por completo su eficacia cuando se intenta aplicarlos en la esfera interior, porque en ella cada hombre, en virtud del derecho natural a razonar y juzgar libremente, es el amo de sus propios pensamientos. Tal derecho es inalienable; no es posible abdicar de él y transferirlo voluntariamente a otro, y tampoco nadie puede ser obligado a ello.⁴⁸

Cuando un gobierno intenta controlar las mentes de los súbditos es calificado de tiránico, ya que ese intento supone un abuso de autoridad y una pretensión de usurpar los derechos naturales de los ciudadanos.⁴⁹ Sin embargo, ningún tirano ha alcanzado jamás el cumplimiento de este objetivo, porque ello es imposible.

Spinoza reconoce que el soberano tiene el derecho de tratar como enemigos a todos los hombres cuyas opiniones discrepan de las suyas, y de emplear los medios más violentos para castigarlos, incluyendo el de condenarlos a muerte aun por los motivos más triviales. Pero semejante conducta resulta en definitiva de tal manera inadecuada, que cabe negar que algún soberano en su sano juicio tenga el poder suficiente para ejercer ese grado de violencia sobre sus súbditos y, consecuentemente, tampoco tiene derecho a ello, porque su derecho llega hasta donde alcanza su poder.⁵⁰ Por otra parte, un soberano que gobierna con violencia se coloca a sí mismo en extremo peligro, porque inevitablemente pierde la fidelidad de los ciudadanos, la que constituye, como ya lo indicamos, una de las bases esenciales sobre las que todo gobernante necesita asentar su poder. Sin esa fidelidad, el poder del soberano será siempre precario, incierto, ya que en cualquier momento los súbditos podrán acoger los llamados sediciosos de otros líderes y, con la esperanza de recuperar la

46 T. T. P., XVH, 8.

47 T. T. P., XVII, 9-10; XX, 4.

48 T. T. P., XX, 2-4.

49 T. T. P., XX, 3.

60 T. T. P., XX, 6-7.

seguridad y de revertir una situación que los oprime y atemoriza, canalizar su descontento sumándose activamente a la lucha para derrocar al soberano. En palabras de Spinoza: "... el fin último del gobierno no es el dominio, ni la represión ni la sumisión de los subditos por el temor, sino, por el contrario, liberarlos del miedo para que puedan vivir con la mayor seguridad posible...".⁵¹ Y, poco más adelante, el filósofo reitera que "el objetivo del gobierno no es cambiar a los hombres para convertirlos de seres racionales en bestias o marionetas, sino capacitarlos para desarrollar sus mentes y sus cuerpos con la mayor seguridad".⁵² Sólo el cumplimiento de este objetivo puede hacer que los hombres utilicen libremente su razón y con ello, dejen de ser dominados por las pasiones que los separan, tales como el odio, la ira y los engaños. "En una palabra -concluye Spinoza- el verdadero fin del gobierno es la libertad".⁵³

Esta última aseveración requiere un examen más detenido, ya que ella pareciera involucrar una contradicción demasiado raerte con respecto a las conclusiones alcanzadas en el capítulo XVI del *Tractatus*; o bien, pudiera ser interpretada como una nueva desviación de Spinoza hacia el plano de la utopía y del "deber ser", lo que también es contradictorio respecto de la proclamada intención del filósofo de tratar de comprender los asuntos humanos y políticos tal como realmente son, y de evitar caer en la actitud errónea y alejada de la realidad de los teóricos políticos tradicionales.

Ahora bien, ciertamente no han sido principios como los señalados por Spinoza los que han animado a la inmensa mayoría de los regímenes políticos a través de la historia. Spinoza no sólo no ignoraba esta realidad, sino había experimentado en carne propia los rigores de la intolerancia, contra la cual está dirigido precisamente el *Tratado Teológico-Político*. A pesar de ello, sin embargo, en el texto citado, el no plantea que la libertad sea un objetivo ideal, sino afirma que ella *es* el verdadero fin de todo gobierno.

Para intentar comprender esta aseveración, debemos recordar que la finalidad del contrato originario de la sociedad política es la búsqueda de la seguridad a través del establecimiento de una organización civil que posibilite a los hombres desarrollar una vida realmente humana. Para el logro de este fin, es imprescindible controlar de alguna manera las pasiones apetitivas que agitan a los hombres, ya que, como lo muestra la hipótesis del estado de naturaleza, si tal control no existe, tampoco pueden existir la paz y la seguri-

51 T. T. P., XX, 11.

52 T. T. P., XX, 12.

53 T. T. P., XX, 12.

dad. Pero como los apetitos forman parte de la naturaleza humana, no desaparecen una vez que se ha organizado la sociedad política. Se hace necesario, entonces, que la sociedad los ordene y regule. Spinoza asigna esta función ordenadora y reguladora de los apetitos a la razón, y, en la medida en que esta facultad cumple eficazmente su papel, se hace posible la libertad individual. Sin embargo, si ello no ocurre, y las pasiones disociadoras continúan prevaleciendo, entonces el soberano tiene el derecho, y aun el deber, de emplear todo su poder para implantar un orden que restituya la seguridad a todos los ciudadanos, pues fue para esta finalidad que los hombres le transfirieron su poder y renunciaron a su derecho natural a actuar libremente. Pero esta renuncia no incluye la cesión del derecho a pensar y juzgar con entera libertad, sino sólo se refiere al ámbito externo, es decir, al ámbito de la acción, y, por lo tanto, sólo en éste puede el soberano ejercer su poder.

La distinción entre ambos planos es importante para el desarrollo del argumento spinoziano. Todo acto que atente contra la paz y la seguridad del Estado y de cualquiera de sus miembros, debe ser prohibido porque involucra un daño para la sociedad; en cambio, debe permitirse que cualquier ciudadano que tenga juicios y sentimientos discrepantes respecto de los de la autoridad, pueda darlos a conocer públicamente, en la medida en que ellos provengan de una convicción racional y no de pasiones tales como la ira, el odio o el engaño, y que no involucren pretensiones subversivas.⁵⁴ Así, la expresión de opiniones divergentes respecto de una determinada ley, por ejemplo, no sólo es dañina, sino puede ser benéfica para el Estado y para el propio soberano, quien puede, al escuchar críticas racionalmente fundadas, nacer uso de su derecho exclusivo o promulgar o derogar leyes y modificar o anular la ley objeto de discrepancias, eliminando de esta manera una fuente de discordia dentro del Estado. Como ya sabemos, la discordia constituye siempre una amenaza contra la mantención del Estado, es decir, es perjudicial tanto para el soberano como para los súbditos. Lo racional, por consiguiente, es tratar de superar toda discordia, lo que es posible en la medida en que todos, el soberano y los súbditos, actúen racionalmente.

Si, en cambio, el soberano utiliza métodos represivos para impedir la difusión de opiniones contrarias, podrá quizás acallar su expresión pública, pero no conseguirá que sus críticos modifiquen sus pensamientos. En ningún caso, sin embargo, puede permitirse a los ciudadanos acusar a las autoridades de injusticia y agitar el pueblo contra ellas,

o luchar sediciosamente para tratar de cambiar la legislación. Semejantes acciones implican atentar contra la unidad del Estado y convierten a un súbdito en un rebelde contra la autoridad y en un perturbador de la paz. En este punto, es preciso considerar además que, de acuerdo con las premisas spinozianas, ninguna ley puede ser reputada jamás de injusta, porque la justicia, en la concepción del filósofo, es un valor positivo, es decir, depende de las leyes decretadas por el soberano, de manera que toda acción contra las leyes del Estado es necesariamente injusta y cualquier acusación respecto de la presunta injusticia de una ley implica una contradicción en los términos.

Si aceptamos la validez lógica de este planteamiento, debemos aceptar también su consecuencia práctica, esto es, que el único comportamiento justo del súbdito consiste en obedecer siempre todas las leyes. La obediencia es, además, la única conducta racional, ya que, como indica Spinoza, "cuando un hombre actúa obedeciendo las leyes de su soberano, jamás contraviene a su razón, porque fue obedeciendo a su razón que él transfirió a otro su derecho a controlar sus acciones."⁵⁵ Es preciso, pues, dejar en manos del soberano el poder de legislar en todo lo relativo a las acciones, y no hacer nada contra tales leyes, aun cuando éstas obliguen a los súbditos a actuar en contra de sus opiniones. Sin embargo, los súbditos deben tener derecho a expresar libremente tales opiniones.⁵⁶

Llegamos aquí a un punto crucial del argumento. El pasaje parece ambiguo y contradictorio, y es revelador de la seria dificultad que enfrentaba Spinoza para exponer con claridad sus ideas. Y es que aquí, como comenta Feuer, se están forjando los principios del liberalismo, pero aún no se ha encontrado su vocabulario. Por esta razón, "el primer liberal" —como llama Feuer a Spinoza— "tenía que presentar su argumento en el lenguaje del absolutismo. [...] El idioma era el de Hobbes, la aspiración era hacia los derechos del hombre, hacia el mundo de los revolucionarios americanos y franceses, que buscaba desesperadamente en el siglo XVII su propio ropaje".⁵⁷

La interpretación *de* Feuer me parece acertada y esclarecedora. Las contradicciones en el pensamiento de Spinoza son más aparentes que reales, y no pueden caber dudas acerca de su espíritu libertario. El esfuerzo del filósofo por fomentar la expansión de la libertad, sin contar con un lenguaje

55 T. T. P., XX, 18.

56 T. T. P., XX, 16.

57 Feuer, Op. Cit. [nota 3], p. 107.

apropiado para ello, tiene como resultado que su argumento adquiere una fuerza peculiar: la libertad se abre paso desde las profundidades del absolutismo. Pero volvamos a nuestro examen.

Los subditos no pueden ceder su derecho natural a pensar y a forjar juicios y opiniones; y, por lo tanto, el soberano no tiene derecho a controlarlas porque no tiene poder para hacerlo. Pero la expresión pública de opiniones es un acto externo, ámbito sobre el cual, como ya sabemos, el soberano puede ejercer su poder y, por consiguiente, tiene derecho a aplicarlo. Ahora bien, si el soberano, utilizando este derecho, procede a prohibir o restringir el derecho de los subditos a expresar sus opiniones, se producirá una consecuencia nefasta para el Estado en general, y principalmente para él: los subditos quedarán forzados a la deslealtad.

Spinoza sostiene que la lealtad al Estado debe ser juzgada por las acciones.³⁸ Pues bien, si los subditos no pueden decir lo que piensan, o tienen que decir cosas diferentes a las que en realidad piensan, se genera una brecha entre la esfera externa de la acción y la esfera interna del pensamiento; en otros términos, se los obliga a la mentira, al engaño y al disimulo, formas de infidelidad que necesariamente dañan al Estado.

El filósofo admite que la libertad de expresión puede provocar ciertos inconvenientes, pero éstos son menores que los beneficios que cabe esperar de ella. Si el soberano reconoce el derecho de los subditos a expresar sus opiniones, fomentará la lealtad de éstos al Estado, ya que ellos estarán interesados en preservar un ordenamiento que les permite ejercer tal libertad. Además, las críticas racionalmente fundamentadas que los subditos formulen respecto de ciertas disposiciones del soberano, pueden ser útiles para corregir errores cometidos en la promulgación de algunas leyes. Si el soberano no se deja persuadir por opiniones contrarias a su legislación, pero lealmente expuestas y fundadas en la razón, y persiste en la mantención de sus órdenes, se coloca a sí mismo en una posición peligrosa e inconveniente: la de perder la fidelidad de sus subditos.

Así, el principal problema que se suscita cuando un soberano se niega a escuchar las opiniones de los subditos recae sobre el soberano mismo y no tanto sobre los subditos. Por cierto, mucho peor aun es la situación del soberano que prohíbe la expresión de las opiniones de los ciudadanos, ya que en tal caso desconocerá lo que éstos realmente piensan, y estará imposibilitado de saber el grado de fidelidad que ellos le guardan.

En suma, todo ciudadano puede decir y enseñar libremente lo que piensa sin dañar la autoridad de los gobernantes o la paz pública. El límite de este derecho es que la difusión de las opiniones no cause un detrimento del poder soberano, es decir, que ellas no sean sediciosas. Opiniones sediciosas son aquellas que apuntan a anular o romper el contrato social; por ejemplo, sostener que el poder supremo no tiene derechos sobre uno, o que las promesas no deben respetarse, o que cada cual puede vivir y actuar como le plazca. Opiniones como éstas contradicen directamente el contrato, y son sediciosas no tanto en cuanto opiniones, sino más bien por los hechos que juicios semejantes involucran, ya que ellas implican desligarse del contrato a través del cual se constituyó la sociedad.⁵⁹ Pero, aparte de las opiniones abiertamente sediciosas, en un Estado bien constituido se debe permitir la expresión libre de todas las demás opiniones, ya que ello asegura la lealtad de los súbditos al Estado.

3 La Virtud de los Súbditos

La tercera condición necesaria para la preservación del Estado es la virtud de los ciudadanos. Por cierto, al establecer esta tercera condición, Spinoza no está pensando en virtudes morales, las cuales serán siempre deseables en toda sociedad, pero que no son esenciales en la esfera política. Se hace preciso, pues, determinar a qué tipo de virtud se refiere Spinoza al propugnar la necesidad de este tercer pilar para el logro de la estabilidad política. Dicha virtud, que constituye la virtud cívica por excelencia, es la libertad de pensamiento.

Spinoza admite que la libertad de pensamiento —que incluye la libertad de filosofar y la de profesar diferentes creencias religiosas— puede provocar ciertos inconvenientes; pero rechaza la posibilidad de evitar esos inconvenientes mediante el recurso a la ley. La ley no puede regir todos los aspectos del comportamiento humano; es decir, existen conductas que, aunque sean indeseables, no pueden ser prohibidas, de donde se sigue un obvio principio de efectividad política cuya finalidad es evitar el resquebrajamiento de la autoridad que inevitablemente se produce ante la reiterada violación de normas que en la práctica no pueden ser obedecidas. La promulgación de tal tipo de normas no sólo es inútil, sino provoca la pérdida de la fidelidad al soberano por parte de los súbditos, quienes se ven forzados a la desobediencia de leyes imposibles de acatar, y respecto de las cuales el soberano carece de

medios para hacerlas cumplir. Por eso, dice Spinoza, "es mejor permitir lo que no puede ser prohibido, aunque sea dañino". Y añade esta otra consideración: "Quien pretende regularlo todo por medio de la ley, suele más incitar al vicio que a corregirlo".⁶⁰

La ley es impotente, en efecto, frente a pasiones tales como la lujuria, la envidia, la avaricia, la embriaguez y otras semejantes, que son vicios de los que pueden derivarse muchos males; sin embargo, no cabe sino tolerarlos porque no pueden ser suprimidos por medio de decretos legales. Con mayor razón aun, dice Spinoza, "debe permitirse la libertad de pensamiento que, además de ser una virtud, no puede ser suprimida".⁶¹

En este pasaje aparece claramente definida la libertad de pensamiento como la antes aludida virtud cívica requerida como una de las tres bases de sustentación esenciales para preservar el Estado. El carácter "virtuoso" de la libertad de pensamiento es reafirmado por la manifestación de sus beneficiosos efectos en ámbitos que exceden al de lo netamente político. Así, por ejemplo, ella es absolutamente necesaria para el cultivo de las ciencias y las artes, en las que no es posible avanzar provechosamente sin una completa libertad de pensar.⁶²

Habiendo establecido el carácter inalienable de la libertad de pensamiento y su consiguiente inviolabilidad que vuelve inefectivo cualquier intento de suprimirla o siquiera restringirla por medio de la aplicación del poder o de la ley, y habiendo demostrado además su condición de virtud cívica y su utilidad para el progreso humano, Spinoza examina a continuación qué consecuencias inevitablemente se siguen cuando quien ejerce la autoridad política pretende coartar la libertad de expresión de las opiniones que surgen del ejercicio libre de la capacidad de pensar. Esta pretensión de la autoridad es de tal manera absurda, desde el punto de vista puramente racional, que Spinoza realiza esta reflexión como si fuera un caso hipotético, una situación imaginaria, casi inconcebible, que se "supone" posible para efectuar un ejercicio intelectual que tiene por finalidad examinar con espíritu científico los efectos que se seguirían si tal hipótesis pudiera tener una manifestación en la realidad. La intención de Spinoza en el siguiente pasaje es, pues, presentar su argumentación como si fuera una demostración por la vía de una especie de "reducción al absurdo". Por cierto, este es un recurso retórico, cargado de ironía. El pasaje es el siguiente:

60 T. T. P., XX, 24.

61 T. T. P., XX, 25.

62 T. T. P., XX, 26.

"Supongamos, por un momento, que tal libertad pudiera ser aplastada y los hombres pudieran ser reprimidos hasta el punto de que no se atrevieran a pronunciar una sola palabra en contra del soberano. Aun en tal caso, no sería posible hacerlos pensar según la voluntad de la autoridad, de modo que la necesaria consecuencia sería que los hombres se hallarían cotidianamente pensando una cosa y diciendo otra, con lo que la buena fe, tan necesaria para el Estado, se corrompería, en tanto que se fomentarían la detestable adulación, la perfidia, las estratagemas y la corrupción general de las buenas costumbres".⁶³

Ya hemos comentado que el poder del soberano sólo tiene aplicación en el ámbito de las acciones. Como la expresión de ideas y opiniones constituye un acto externo, puede ser objeto de medidas coercitivas por parte del soberano, quien valiéndose del temor que su poder inspira, puede impedir efectivamente la difusión pública de opiniones contrarias a sus designios. Pero como carece de la capacidad de controlar de manera semejante las mentes de sus subditos, las medidas restrictivas de la libertad de expresión introducen un germen de corrupción de las virtudes ciudadanas, porque abren paso a la práctica generalizada de vicios tales como la mentira, el engaño, la adulación. Y esto con un agravante: las restricciones a la expresión de opiniones afectan más a los mejores hombres de la sociedad, es decir, a aquellos que a través de la educación y de la práctica de la virtud y la moralidad han cultivado mejor su espíritu y, por lo tanto, son más libres. En efecto, los principales destinatarios de las normas restrictivas de la libertad no son los aduladores y los ambiciosos —ya que los hombres de esta calaña están habituados a emplear todo tipo de estratagemas para arrimarse al poder—, sino los mejores ciudadanos, a quienes con esas disposiciones se les está requiriendo que abandonen su inclinación a la virtud y se incorporen al grupo de los corruptos. De manera, pues, que cuanto más efectivamente aplicados sean los preceptos tendientes a limitar la libertad de expresión, tanto más general será la corrupción moral que afecte a la sociedad.⁶³

Pero, además, hay que subrayar que las leyes sobre estas materias son inoperantes, porque no tienen la capacidad de modificar los pensamientos de los hombres que sustentan las opiniones que la autoridad pretende eliminar. Esos hom-

63 T. T. P., XX, 27.

64 T. T. P., XX, 28-30.

bres no pueden acatar tales leyes, porque siguen sosteniendo que las opiniones proscritas son verdaderas y, al experimentar los rigores de la persecución legal por causa de sus ideas, se resistirán a aceptar que sus opiniones sean calificadas como delitos y a ser ellos mismos tratados como criminales, y estarán dispuestos "a denunciar la legislación y a conspirar contra la autoridad", y creerán sinceramente no estar haciendo nada condenable, sino, por el contrario, "algo honorable, cuando fomentan la sedición y la violencia para defender sus convicciones".⁶⁵

De modo, pues, que las leyes dirigidas contra la libertad de opinar no sólo son inútiles, sino "su puesta en vigor genera un gran peligro para el Estado",⁶⁶ porque "sólo pueden ser violadas por los hombres de mayor valor intelectual y moral",⁶⁷ quienes han sido impelidos a convertirse en enemigos del Estado debido a las persecuciones de que han sido víctimas. El ejemplo de tales hombres impulsará a los ciudadanos más honorables a imitarlos; los deshonestos, en cambio, serán impulsados a aumentar sus adulaciones al soberano. Con ello, la virtud y la buena fe, tan necesarias para el buen funcionamiento del Estado, terminarán por desaparecer, mientras se extiende la corrupción moral de la sociedad.

Así, difícilmente puede concebirse una mayor desgracia para un Estado que tratar como criminales y enemigos de la sociedad a los hombres honorables que sostienen opiniones disidentes,⁶⁸ que no alteran la paz del Estado, sino, en la medida en que estén fundadas en la razón, pretenden incrementar la armonía basada en la libertad de todos los hombres. Por consiguiente, concluye Spinoza, "los verdaderos perturbadores de la paz son quienes, en un Estado libre, pretenden cercenar la libertad de pensamiento, la que jamás podrá ser destruida".⁶⁹

IV Conclusión

El argumento de Spinoza demuestra efectivamente la imposibilidad de destruir la libertad de pensamiento. A partir de esta premisa, se comprenden las corrosivas consecuencias morales y políticas que pueden tener las pretensiones de los gobiernos de establecer medidas limitantes de la libertad de expresión. Tales medidas fomentan la desobediencia civil,

66 T. T. P., XX, 29.

66 T. T. P., XX, 30.

67 T. T. P., XX, 34.

68 T. T. P., XX, 35.

69 T. T. P., XX, 42.

incentivan la corrupción moral y destruyen la concordia dentro del Estado.

Para evitar estos males, Spinoza propugna la democracia, "la forma de gobierno que más se aproxima al estado natural",⁷⁰ porque es "la más cercana a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres".⁷¹ A mi entender, sin embargo, la fuerza del argumento spinoziano sugiere un campo de aplicación más amplio para su doctrina. De hecho, ningún gobernante puede desear vivir en condiciones de inestabilidad; por lo tanto, todos aspiran a contar con la obediencia y fidelidad de sus subditos. Pero, como advierte Spinoza, el soberano conservará firmemente su autoridad si logra obtener la obediencia sobre la base de convicciones sinceras de sus subditos, para lo cual "es imperativo que se conceda la libertad de pensamiento".⁷² Si el argumento es válido, cualquier soberano, sea o no demócrata, tendría que reconocer su absoluta impotencia para inmiscuirse en la inviolable esfera privada del pensamiento de los hombres, y debería, en consecuencia, abstenerse de todo intento de imponer restricciones o prohibiciones legales a la expresión pública de opiniones, porque éstas no son sino el producto del libre ejercicio de la capacidad de pensar y, por lo tanto, las trabas al respecto terminan provocando los nefastos efectos que hemos mencionado.

¿Es esta una conclusión utópica? Me parece que no. Los casos de Inglaterra y de Estados Unidos, por ejemplo, ilustran la posibilidad de construir en la práctica sistemas políticos estables basados en los principios de la libertad. En ambos países, se ha permitido una amplia libertad de expresión que, si bien ha incentivado la competencia de ideas, intereses y proyectos contrapuestos, ha desalentado el surgimiento de brotes subversivos como los que con tanta frecuencia se generan en sociedades que permiten menos libertades.

La libertad es el estado natural de los hombres y constituye un derecho inalienable, cuyo último reducto es la capacidad de pensar. El argumento de Spinoza, a pesar de sus imperfecciones, así lo demuestra, y por eso debe ser reconocido como un aporte significativo a la defensa de la libertad de expresión, que no consiste sino en el derecho a decir lo que pensamos.

70 T. T. P., XX, 38.

71 T. T. P., XVI, 36.

72 T. T. P., XX, 37.