

## NOTA SOBRE LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y DEMOCRACIA EN LA OBRA DE SPINOZA

**E**n alguno de sus más recientes trabajos<sup>1</sup>, Ernesto Garzón ha insistido sobre una noción básica para el examen de las relaciones entre ética y política y, por tanto, entre otras, para el problema de la posible fundamentación ética de la democracia. Me refiero a la caracterización del «respeto al plan de vida individual (como) uno de los imperativos de una ética política», que puede también formularse como «respeto de la autonomía moral<sup>2</sup>, en el contexto de su esfuerzo por precisar el alcance y el contenido de la función social y política de los principios éticos, al que formula una respuesta inequívocamente afirmativa. En lo siguiente, trato de presentar una lectura comentada de algunos textos de SPINOZA en los que aparece uno de los aspectos de dicha relación, el relativo a la vinculación entre libertad de pensamiento y expresión de un lado, y orden político de otro, sin duda uno de los campos privilegiados del problema así como de la pretendida confrontación entre las exigencias de la moral pública y la privada<sup>3</sup>.

La complejidad de la obra de BARUCH SPINOZA no es una novedad, como tampoco la polémica científica en torno a la relación de su obra con la de HOBBS y MAQUIAVELO de un lado<sup>4</sup>, y ROUSSEAU

---

<sup>1</sup> Así, p. ej. sus artículos «Moral y Política» en *A. F. D.* 1984, pp. 177-79, y «Acerca de la tesis de la separación entre ética y política», en *Sistema*, 1987, pp. 111-119. Asimismo, «La democracia argentina y su legitimidad», en prensa y de próxima aparición también en la revista *Sistema*, y que he podido consultar por la gentileza del autor.

<sup>2</sup> Garzón (1984), pg. 191.

<sup>3</sup> Al respecto, muy recientemente, Saavedra, *La libertad de expresión en el Estado de Derecho*, Ariel, Barcelona, 1987. Aunque ceñido sobre todo a los medios de comunicación de masas y especialmente radio y televisión, constituye una propuesta crítica de gran interés sobre la vinculación mencionada, especialmente tal y como la formula la tradición liberal, y aporta una no menos interesante reflexión sobre la separación entre los ámbitos de lo público y lo privado. Al respecto, cfr. el cap. II, pp. 58 y ss. y las pp. 180 y ss.

<sup>4</sup> Así, p. ej., MEINECKE, en su *Idee der Staatsräson in der modernen Geschichte*, Oldenburg, Munchen, 3.<sup>a</sup> (hay trad. cast. de González Vicén, en *I. E. P.*, Madrid, 1959). La cita corresponde a la pg. 199, donde se subraya la coincidencia con MAQUIAVELO. Los textos que se invocan son el tan citado capítulo XV de *Il principe*, y el cap. I. 1. del *Tractatus Politicus* -MEINECKE parece referirse a una introducción inexistente-, donde SPINOZA dice textualmente: «Los filósofos... no conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen... sus teorías políticas, siempre son inaplicables... Resulta, pues, que de todas las ciencias aplicadas, *sum maxime*

de otro<sup>5</sup>. Desde luego, como habrá ocasión de comentar, es sobre todo esta última la que ha dado más juego, aunque la primera no carece de fundamento e interés, por la similitud en la hipótesis de partida -el pesimismo antropológico-, en la actitud metodológica, el «realismo» (mejor que el más dudoso «empirismo») que parecen preferir MEINECKE o MARAVALL), y en la concepción del Estado que, al ser entendido con una entidad específica y superior, supone la tesis de la autonomía normativa, de la política. Precisamente el proceso de «divinización» del Estado (la laicización de la «communio sanctorum») que se ha advertido en SPINOZA es, desde luego, un rasgo que puede encontrar parangón en las características con las que define ROUSSEAU su *volonté générale*, y, con mucha mayor claridad, en la visión del Estado en Hegel, como se verá<sup>6</sup>.

---

*Politices Theoria ab ipsius Praxi discrepare creditur, et regendae Reipublicae nulli minus idonei aestimantur, quam Theoretici, seu Philosophi*. (Cit., por la ed. SPINOZA OPERA, (ed. de la Heidelberg Akademie der Wissenschaften bajo la dirección de C. GEBHARDT, Heidelberg, C. Winters, vol. III, pg. 273, líneas 15-25; hay trad. cast. de E. TIerno GALVÁN, Tecnos, Madrid, 1966, pg. 141), y asimismo otros textos del *Tractatus Theologicus-Politicus* (XVI, XIX) y del *Tractatus Politicus* (III, 2 y III, 14) donde se pone en entredicho que los Estados deban cumplir con los pactos, y se vincula Estado y Poder como condición previa del Derecho. Sobre la relación con HOBBS llama la atención TIerno GALVÁN en su introducción a la ed. castellana mencionada (pg. XX), por el pesimismo antropológico común -que también lo sería a MAQUIAVELO- y por la inexistencia de otro criterio sobre la bondad o maldad de los actos, que el de lo dispuesto por el Estado. Por lo demás parece claro que SPINOZA -y eso no fue infrecuente, según ya se ha expuesto- interpretó *Il Principe* como un alegato contra los tiranos. La mencionada interpretación hobbesiana en MC SHEA, *The Political Philosophy of Spinoza*, N. York/London, Columbia U. Press, 1968. Respecto a la diferencia con HOBBS, resulta decisiva la carta de SPINOZA a J. Jalles (Carta L, Opera cit., vol. IV, pg. 238 y ss.). Recojo la referencia del muy elaborado artículo de R. PANIAGUA «El pensamiento filosófico-político de Baruch Spinoza» publicado en R. E. P., n.º 36, 1983, pp. 159-179, e incluido ahora en su *Historia* cit., pg. 136, y que sigo ampliamente.

<sup>5</sup> La relación entre SPINOZA y ROUSSEAU se ha convertido en uno de los lugares de polémica más interesantes -en mi opinión- de la Historia de la Filosofía Política en lo que se refiere a ese período, ligado, incuestionablemente, a la ambivalente interpretación de ROUSSEAU, que sirve también para el holandés. Recordaré aquí sólo las obras de FRANCES, M. «*Les reminiscences spinozistes dans le contrat social de Rousseau*», en *Revue Philosophique*, 1958, (T. CLXLVII), pp. 317-337, o VERNIERE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, 2 vols. París, Pub. 1954, así como el más reciente ensayo de NEGRI, A.: *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenze in Baruch Spinoza*, editado en Milano, Feltrinelli, 1981. En la línea de interpretación liberal, véase S. HAMPSHIRE, *Spinoza* (hay trad. cast. de V. Peña, Madrid, Alianza, 1982) y S. ZAC, «*Le chapitre XVI du traite theologique Politique*», incluido en *Philosophie, Theologie, Politique, dans l'oeuvre de Spinoza*, París, Vrin, 1979. La interpretación «totalitaria» de ROUSSEAU, en TALMON, *El mesianismo político* o COTTA, «*Philosophie et Politique dans l'oeuvre de ROUSSEAU*» en *ARSP*, 1963 (XLIX/2-3), pp. 171 y ss.

<sup>6</sup> Al respecto, basten dos textos, por el momento. El primero del capítulo III, VII, del *Tractatus Politicus* -en adelante, T. P.-, donde, al tratar de explicar cómo el Estado actúa *una veluti mente ducitur*, se indica que ello sólo es posible si el Estado busca «como fin esencial aquel que la sana razón enseña que es más útil para todos los hombres» (T. P., III, 7, op. cit., pg. 287, lín. 9-11; trad. cast. pg. 151). El segundo,

Para comprender la polémica sobre la interpretación del pensamiento de SPINOZA (aunque, en líneas generales, haya predominado lo que hoy se llamaría su «lectura» liberal-radical, o, para situarnos en la tipología más aceptada, su «lectura» democrática), en la que, por otra parte, resulta especialmente controvertible en mi opinión, su posición acerca de la libertad de pensamiento, será preciso acudir, aun cuando se trate de un paréntesis un tanto amplio, al sistema filosófico spinoziano y, más concretamente, a su antropología, para pasar después al concepto y justificación del orden político, de donde derivaré algunas consecuencias que considero relevantes.

Con MATHERON<sup>7</sup> puede afirmarse que los tres principios desde los que resulta posible explicar la antropología, la ética, la teoría de la sociedad y la teoría política de SPINOZA son los que él define como «egoísmo biológico», «utilitarismo racional» e «intelectualismo», que actuarían por así decirlo, sucesivamente. El hombre, en cuanto parte de la naturaleza, es un ser sujeto a pasiones (inconscientes: instintos; conscientes: deseos)<sup>8</sup>. Como parte de la naturaleza que es (y no «un imperio dentro de un imperio»), está sujeto a la necesidad, a la causalidad que esas pasiones representan, aunque también a la razón, que no es contraria a la naturaleza, sino que exige «que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia»<sup>9</sup>, lo que en el hombre conduce a un fin supremo, el conocimiento<sup>10</sup>. Ese «utilitarismo racional» es la clave de su

---

cabe más concluyente, de la Prop. LVXI de la Parte IV de la *Ética*: «el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en soledad, donde sólo se obedece a sí mismo», (cit. por la ed. de *Opera cit.*, vol. II, pp. 264-265).

<sup>7</sup> MATHERON, A.: *Individualité et relations interhumaines chez Spinoza*, París, Minuit, 1969. Se trata, posiblemente, de la más completa exposición de las claves desde las que interpretar el sistema spinoziano (*Ética*, T. T. P. y T. P.) por lo que se refiere a su dimensión antropológica, y así viene siendo aceptado por quienes se ocupan del tema).

<sup>8</sup> Cfr. *Ética*, proposit. IV (en *Opera cit.*, vo. II, pp. 212-213) y Prefacio de *Ética* III (Ibíd., pp. 137-38); sobre la distinción entre instinto o apetito y deseo, *Ética* III, prop. IX, esc. (Ibíd., pp. 147-48) y proposit. LVII y LVIII. De ahí la idea pesimista del «estado de naturaleza» y del «Derecho Natural» del hombre: son elocuentes los textos del T. T. P., Cap. XVI (pg. 190, lín. 13-15 y pg. 191, lín. 19-22; en la trad. cast. pp. 57-58), o del T. T. P., cap. V (pp. 73-74, lín. 31-35 y 1-3; en la trad. cast., pg. 35). Del carácter determinista que todo ello sugiere es buena prueba el conocido texto en que SPINOZA se burla de quienes creen que la libertad pueda asimilarse a arbitrio ilimitado del hombre: «la experiencia misma enseña que los hombres creen ser libre sólo a causa de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan». (*Ética*, III, prop. II, pg. 143, Un. 29-35).

<sup>9</sup> *Ética*, IV, Prop. XVIII, esc. (Ibíd., pp. 221-222) y T. T. P., cap. XVI, pág. 189 (lín. 25 y ss.) y pg. 191 (lín. 9-10) (en la trad. cast., pp. 56 y 58): «la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa trate de mantenerse en su estado en tanto que subsiste...» «Nadie puede dudar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y consejos de nuestra razón, que, como ya dijimos, *non nisi verum hominum utile intendunt*».

<sup>10</sup> «Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que le lleva

explicación de la sociedad y el orden político, merced al recurso a la noción de «imitación de afectos», que es quizá uno de los conceptos en que se advierte con mayor claridad el carácter ambivalente de la realidad y de la explicación de la misma que nos procura SPINOZA. Efectivamente, en principio y como consideración, la imitación de afectos es el resorte del que derivan todas las relaciones humanas y la sociedad misma<sup>11</sup>, resorte que de alguna manera, en mi opinión, podría ser relacionado con el ideal de la *pietas* clásica<sup>12</sup>, y aun con la noción posterior de simpatía que puede encontrarse como base del conocimiento moral y de la esencia o constitutivo de la moralidad en HUME (participación en las mismas pasiones o afecciones)<sup>13</sup>, sobre todo por cuanto hay en HUME en el fondo la idea de una suerte de «*mano invisible*» -por utilizar el tópico tan querido al liberalismo-, que es la noción del «partido de la humanidad», como una exigencia de la razón mediante la cual todos los intereses concuerdan, lo que es casi textualmente lo mismo de SPINOZA: «en la medida en que los hombres viven bajo la guía de la razón concuerdan siempre necesariamente en naturaleza» (y ello a pesar de que la imitación de los afectos es fuente de una contradicción insalvable: si efectivamente los demás coinciden con nosotros y aman y odian lo que nosotros, se producirá la competencia y en caso contrario, el conflicto: mejor, sólo por esa guía de la razón se puede superar esa contradicción)<sup>14</sup>. Por consiguiente, la sociedad, en el TTP es -por la guía y dominio de la razón- la vía para salvar el estado «miserable» al que conduce el Derecho Natural de deseo y violencia<sup>15</sup>. Por eso, por

---

al conocimiento» (Ética, IV, Prop. XXXVII, pg. 227). Que este conocimiento culmine en el *Deus sive Natura* del panteísmo spinoziano es el corolario obligado que, obviamente, recogerá HEGEL.

<sup>11</sup> Cfr. *Ética* III, Prop. XIV y ss., esp. Prop. XXXI, esc. (Lín. 25-31), pg. 164 (*Opera cit.*).

<sup>12</sup> Sobre la *pietas*, *fides* y *humanitas* como ideales básicos y nociones claves en el orden jurídico, vid. BALLESTEROS, *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1985, 2.ª, pp. 102 y ss.

<sup>13</sup> Sobre todo en cuanto simpatía extensiva a la humanidad. Cfr. su *Treatise of Human Nature*, Book III, Part III, Sect. II, pp. 349 y ss. Cito por la ed. de T. H. GREEN & T. H. GROSE, *Scientia*, V. Aalen, Darmstadt, 1964 (2.º vol.) BOOK III, P. III, Sect. II, pp. 349 y ss.) y *Enquire concerning the Principles of Morals* (Por la misma ed. 4.º vol., sect. V, part. 2, pp. 214 y ss. y secc. VI, part. I, pp. 217 y ss.). No estoy muy seguro, sin embargo, de si ese paralelismo se correspondería más con la noción de simpatía de HUME o con la de SMITH, que habla más bien de *fellow-feeling*, e insiste en las circunstancias que dan origen a los sentimientos compartidos y en la mutua influencia, al recaer sobre el sujeto que ha despertado la simpatía este sentimiento (cfr. su *The Theory of Moral Sentiments*, ed. de RAPHAEL-MACFIE, Oxford, Clarendon Press, 1976, 1.ª Parte, Secc. 1.ª, cap. 4, párrafo 7 y 1.ª Parte, 3.ª Secc., cap. 1, párrafo 9, nota).

<sup>14</sup> *Ética* IV, Prop. XXXIV y XXXV, en *Ópera* II cit., pp. 226 y 227. Que en última instancia la traducción de todo esto es que, llevados por las exigencias de la utilidad racional *los vicios privados redundan en los beneficios públicos* es una sugestiva interpretación que parece insinuar RODRÍGUEZ PANIAGUA, op. cit., pg. 129.

<sup>15</sup> T. T. P., cap. XVI, pp. 190 (lín. 13-15) y 191 (lín. 19-22) de la ed. de *Ópera cit.* (en la trad. cast., pp. 57-58).

la utilidad y por la seguridad y para garantizar que todos sigan los dictámenes de la razón, surge el poder político<sup>16</sup>, un poder que es democrático: «En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo»<sup>17</sup>. Aquí es donde se plantea lo que nos interesa más -y justifica la aparente disgresión, porque entre otras cosas prefigura la posición de ROUSSEAU, aunque con un matiz importante-, esto es, el problema de la libertad: «Quizá pensará alguno que hacemos con este razonamiento a los súbditos siervos... Si el fin de la acción no es la utilidad del agente mismo, sino de quien impera, entonces el agente es siervo e inútil para sí. Pero en una República, o en un Imperio, en que la salvación del pueblo, no del soberano, es la ley suprema, el que obedece en todas las cosas al poder supremo no debe llamarse siervo inútil para sí, sino súbdito», y ello por tres razones, en mi opinión, que expone el propio Spinoza:

a) En primer lugar porque no es libre quien obra a su antojo: «aquel que es arrastrado por sus deseos y no puede ver ni hacer nada de lo que es útil, es propiamente siervo y sólo es libre el que con ánimo íntegro sirve según las reglas de la razón»<sup>18</sup>.

b) Además, porque esta situación no es asimilable ni a la esclavitud o dependencia del siervo respecto al amo, ni a la del niño respecto a su padre (no es un gobierno paternalista), porque aquí el súbdito hace «por mandato del soberano, lo que es conveniente para el interés común y, por tanto, para él»<sup>19</sup>, mientras que en el primer caso se actúa para utilidad del señor, y en el del niño, se hace lo que es útil *ex mandato parentis*. Por tanto, el súbdito puede ser «libre cuando quiere».

c) Por fin, siguiendo un viejo motivo aristotélico, porque «en el Estado democrático son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea, especialmente si es numerosa, convenga en un absurdo»<sup>20</sup>.

La conclusión es obvia: la forma democrática es la mejor, porque, como escribe SPINOZA, «me parece la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres»<sup>21</sup>. Pero

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, cap. V, pp. 73-74 (lín. 31-35 y 1-3) (en la trad. cast. pg. 35), y cap. XVII *in extenso*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, cap. XVI, pp. 193 (lín. 25-30) (trad. cast. pg. 61), y pp. 194 (lín. 18) y 195 (lín. 1-5) (en la trad. cast., pp. 62-63).

<sup>18</sup> *Ibid.*, *ibid.*, pg. 194 (lín. 26-30) (trad. cast., pg. 62).

<sup>19</sup> *Ibid.*, *ibid.*, pg. 195 (lín. 12-15) (trad. cast., pg. 63). Por eso, añado en la *adnotatio* XXXIII, pg. 263: «Nam verte homo eatemus liber est, quatemus ratione ducitur... quo homo ratione magis ducitur, id est, quo magis est liber, eo magis constantes civitatis iura servabit...».

<sup>20</sup> *Ibid.*, *ibid.*, pg. 194 (lín. 16-19) (trad. cast., pg. 62).

<sup>21</sup> *Ibid.*, *ibid.*, pg. 195 (líneas 14-17) (trad. cast., pg. 63).

con un importante matiz, por otra parte coherente con los supuestos filosóficos que inspiran la fórmula democrática spinoziana, porque, si la razón del pacto es la utilidad, y la razón del Estado, la utilidad común, «aquel que detenta el poder soberano no puede, sin crimen, cumplir sus promesas con daño del Estado mismo. Sea lo que quiera lo que prometió, si recae en daño del Estado no puede cumplirlo sino rompiendo la fe que había dado a sus súbditos, a la que esté ante todo obligado y que había ofrecido obedecer religiosamente»<sup>22</sup>. De ello se desprenden las siguientes consecuencias:

1) En primer lugar, que, a diferencia de la situación de naturaleza, en el orden social y político hay un criterio objetivo de justicia, y éste no emana de la voluntad de uno, sino de *todos*. Sin embargo, aquí se planteará el problema que ROUSSEAU tratará asimismo de resolver. En principio, la solución de SPINOZA parece la misma, y así lo sugiere la reiterada expresión *una veluti mente ducitur*, donde el carácter de *presunción* es evidente, y, por tanto, la exclusión de la disidencia. Sin embargo, como expondré inmediatamente, eso será matizado en *TTP. Cap. XX*.

2) Además, cuando se sostiene abiertamente la licitud del engaño, o incumplimiento de las promesas, hay que pensar más bien en las relaciones entre los Estados, o entre éstos y quienes no son sus súbditos, por cuanto no parece lógico pensar que SPINOZA sostenga la posibilidad de autoengañarse. Se trata, en todo caso, de la primacía de la noción de utilidad, que va por delante de la constancia en la voluntad del soberano democrático (por otra parte, como explicaré en relación con el *TP*, lejos de la universalidad, por las clásicas exclusiones).

Todo ello queda más claro, según es opinión común, en el Cap. XX del *Tractatus Theologicus-Politicus* (sin que, como algunos defienden, exista abierta contradicción), donde SPINOZA conciliará la soberanía del Estado (soberanía democrática) con el propósito ya enunciado en el subtítulo del *TTP*: *Continens Dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva Pietate et Reipublicae Pace posse concedi: sed eamdem nisi cum Pace Reipublicae ipsaeque Pietate tolli non posse*<sup>23</sup>. Efectivamente, ese capítulo concluye con la afirmación

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, *ibid.*, pg. 197 (lín. 5-10) (trad. cast., pg. 65). Líneas más arriba, escribe: «¿Quién, no siendo un necio que ignora el derecho de los poderes soberanos, llega a fiarse de las promesas y de las palabras de aquel que tiene el poder y el derecho de hacerlo todo y para quien debe ser ley suprema la salud y felicidad de su pueblo?» Por otra parte, SPINOZA deja claro que en el estado de naturaleza no se puede vincular mediante promesa a una conducta que va en propio perjuicio, y para librarse de ello es lícito el engaño (como en el caso del ladrón): *ibid.*, *ibid.*, pg. 191 (lín. 30-35) y 192 (1-7) y *adnot XXXII* (pg. 263): «En el estado civil o político, en que el derecho de la comunidad decide qué es bueno y qué malo, es propio distinguir entre bueno y malo. Pero en el estado de naturaleza en que cada cual es su propio juez y tiene perfecto derecho a prescribir e interpretar las leyes por sí mismo e incluso abolirlas cuando lo considera útil, es por completo inconcebible *dolo malo agere*».

<sup>23</sup> Cfr. asimismo el *Praefatio* del *T. T. P.*, pp. 5-12 de la ed. cit. (no recogido en la trad. cast., que se menciona).



de que se ha logrado demostrar tres objetivos (sintetizo sin reproducir la extensa argumentación de SPINOZA):

a) Que la libertad de pensamiento y comunicación es una necesidad y un derecho: cada uno es dueño de sus pensamientos, y no hay poder capaz de impedirlo. Por otra parte, es irreprimible la tendencia de los hombres a comunicarse («a decir y enseñar lo que piensa»), y esa libertad es condición de progreso de las ciencias y las artes<sup>24</sup>.

b) Que esa libertad es compatible con la autoridad. Más aún, que las leyes contrarias a ella, no sólo son violencia («será un gobierno violentísimo aquél en que se niegue a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa», o «cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensar más se les aparta de su natural estado y, por consecuencia más violentamente se reina»), sino además, inútiles, y aun gravemente perjudiciales para el bien de la sociedad y del Estado<sup>25</sup>, porque, y con esto verdaderamente se alcanza el nervio de la argumentación y, al menos en mi opinión, la diferencia básica con ROUSSEAU, con ello se originarían dos *efectos perversos*:

*1. La corrupción de la sociedad: si efectivamente se consiguiera evitar que los hombres pudieran expresar lo que piensan cuando ello es contrario a la voluntad del soberano (y, adviértase, esto no es un supuesto fácil cuando el soberano es democrático, según SPINOZA) «no podrá conseguirse nunca que piensen sino aquello que quieren. De esto se deduce necesariamente que los hombres pensarán de una manera y hablarán de otra y, por tanto, que la fe, tan necesaria en el Estado, se irá corrompiendo y alcanzando favor la adulación abominable y la perfidia, de donde seguirían los engaños y la corrupción de todas las buenas costumbres»<sup>26</sup>.*

*2. La eliminación de un caudal importante para la sociedad: los hombres honrados, los espíritus libres (los disidentes): «¿Qué mal mayor puede escogerse para un Estado que ver hombres honrados condenados como criminales al destierro, porque piensan de diversa manera e ignoran el fingimiento? ¿Qué, repito, más pernicioso que conducir a la muerte y considerar como enemigos a hombres que no han cometido crimen ni delito alguno, sino tener el pensamiento libre...?»<sup>27</sup>.*

c) Por fin, y esto es la conclusión más importante, libertad de pensamiento y poder soberano del pueblo son compatibles: «En el gobierno

---

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, cap. XX, pg. 239 (lín. 10-13), 240 (lín. 15-25), 243 (lín. 20-25) y 245 (29-31); (trad. cast., pp. 123, 124, 128 y 131).

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, *ibid.*, pp. 240 (lín. 20 y ss.) y 244 (6-13) (trad. cast., pp. 124 y 129).

<sup>26</sup> *Ibid.*, pg. 243 (lín. 27-32) (trad. cast., pg. 128).

<sup>27</sup> *Ibid.*, pg. 245 (1-9); trad. cast., pg. 130. El argumento será casi repetido literalmente por THOREAU en su panfleto sobre la desobediencia civil, aunque no hay cita alguna de SPINOZA. En cualquier caso es patente la no criminalización del disidente en esta obra de SPINOZA.

democrático... hemos visto que todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a juzgar y a pensar de ese modo; es porque los hombres no pueden todos pensar del mismo modo, y pactan que tenga fuerza de ley aquella que reúna más sufragios, *conservando sin embargo, autoridad bastante para derogarla si encontrasen otras disposiciones mejores*<sup>28</sup>. (El subrayado final es mío). Es cierto que, como confiesa SPINOZA, «de tal libertad podrán nacer algunos inconvenientes», pero ¿cuándo no? Por otra parte, esos inconvenientes pueden ser «evitados por la voluntad del soberano», y, como concluye con frase lapidaria, «El que pretende determinar todas las cosas con leyes, más bien irrita los vicios que los corrige»<sup>29</sup>.

Hay, pues, dos importantes observaciones sobre el juego de las mayorías: en primer lugar, el reconocimiento de que la opinión de la mayoría puede cambiar, y además la necesidad de evitar el perseguir a quienes no sólo piensan sino que se expresan o enseñan de manera distinta a esa mayoría su opinión, con tal de que la obedezcan, porque hay que garantizar el derecho básico a pensar y expresarse libremente, que es una de las vías por las que puede cambiar la opinión de la mayoría, y, por consiguiente, el fundamento mismo del gobierno democrático. Sin embargo, el análisis de SPINOZA que, como se acaba de ver, resulta un hito decisivo y prefigura la aportación de ROUSSEAU de KANT y FICHTE queda lastrado por importantes matizaciones posteriores en el *Tractatus Politicus*, donde se refuerza el carácter incontestable de la voluntad del soberano, la «lectura fuerte» de la expresión *una veluti mente ducitur* (que, por otra parte, lo que no siempre se recuerda, ya se encuentra en el *TTP*), como cuando se sostiene que, como tal, el pecado no es sino un acto «contrario a la ley o prohibido por la ley... sólo concebible dentro del Estado», y, sobre todo, al afirmar que «cada uno tiene obligación de obedecer los mandamientos nacidos de un acuerdo unánime. Y si rehúsa, los demás... tendrían el derecho de obligarle»<sup>30</sup>. A ello hay que añadir que el poder que se reconoce al Estado -sin el que no hay Derecho<sup>31</sup>- es casi ilimitado, pues aunque no puede violar las leyes de la razón, es *sui iuris*, no le obligan las leyes positivas, ni tampoco los pactos, y sólo comete falta «cuando cumple o tolera actos susceptibles de arrastrarle a su propia ruina», pues «El Estado no está obligado a nadie fuera de sí mismo»<sup>32</sup>. Las afirmaciones más radicales, sin embargo,

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, *ibíd.*, pg. 245 (lín. 23 y ss.); trad. cast., pp. 130-131.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, *ibíd.*, pg. 243 (lín. 10-19): «Aquello que no puede prohibirse debe concederse, aunque por este motivo con frecuencia pueda seguirse algún perjuicio». (trad. cast. pp. 127-128). Cfr. también pg. 245 (lín. 31 y ss.) (trad. cast. pg. 131).

<sup>30</sup> T. P., II, 21, 19 y 16 (pp. 283 -lín. 15/17-, 282 -lín. 30/35- y 281 -lín. 32/35-) (trad. cast., pág. 154, 153 y 152).

<sup>31</sup> T. P., III, 2, pp. 284-285 (trad. cast. pg. 157: «también el Estado... goza de un derecho que se mide por el grado de su poder»).

<sup>32</sup> *Ibíd.*, IV, 4 y 5 (pp. 292, lín. 26 y ss., y 293, 4 y ss., 30 y ss.), (trad. cast., pg. 167-170).



son aquéllas en que se afirma, en primer lugar, el carácter justo de la voluntad única, y, en segundo término, el derecho a obligar a los ciudadanos a vivir según razón:

1) La primera de esas consecuencias es ya indiferenciable de los calificativos que aplica ROUSSEAU a la *volonté générale*: «en cuanto el Estado es un cuerpo guiado como si tuviera sólo un espíritu... la voluntad de la República es tenida por la voluntad de todos y los actos declarados justos y buenos por la República, lo son también por este hecho, por cada uno de los súbditos»<sup>33</sup>.

2) La segunda, tampoco es separable de la afirmación de ROUSSEAU en el C. S. I, VII acerca del derecho a «obligar a ser libres». Se trata de lo siguiente: «es necesario que todos, por fuerza o por necesidad, si no es espontáneamente, se vean obligados a vivir según los preceptos de la razón. Para lograr este fin, el funcionamiento del Estado se ordenará de forma que nada de lo que se refiera al bienestar general se confiará plenamente a la buena fe de un solo hombre»<sup>34</sup>.

Ello es, por otra parte, coherente, con el reconocimiento explícito en el *TP* de que el fin de la sociedad y el Estado, más que la libertad, es la erradicación del miedo: «El fin del estado civil no es otro que el de la consecución de la paz y la seguridad de la vida»<sup>35</sup>. Téngase en cuenta, finalmente, que en SPINOZA se recogen las clásicas exclusiones de tres categorías de sujetos que no entran a formar la voluntad única<sup>36</sup>: Los extranjeros (porque obedecen leyes distintas a las de la patria), las mujeres, los niños tutelados y los esclavos (porque no son independientes de sus maridos, padres y dueños) y los delincuentes (porque no llevan una vida honrada), lo que agrava aún más el riesgo que las propuestas del *Tractatus Politicus* suponen, si bien, desde luego, estas exclusiones son una observación común en el período histórico contemplado.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, III, 5, pg. 280 (lín. 5-11) (trad. cast., pg. 158).

<sup>34</sup> *Ibid.*, VI, 3, pg. 298 (lín. 1-5) (trad. cast. pg. 176).

<sup>35</sup> *Ibid.*, V, 2, pg. 295 (lín. 15/18), (trad. pg. 172), y III, 6: «El Estado político se ha instituido como una solución natural con el fin de disipar el miedo general y eliminar las miserias comunes» (pg. 286, lín. 25/30) (trad. cast., pg. 159). Aunque en el subtítulo del T. P. se afirma que de lo que se trata es *ut Pax libertasque civium inviolata maneat*.

<sup>36</sup> *T. P.*, XI, 3, pg. 359 (lín. 19-31) (trad. cast. pg. 261).