



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión

Autor:

Madanes, Leiser

Tutor:

De Olaso, Ezequiel

1989

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

866.974

Lic. Leiser Madanes

HOBBS, SPINOZA Y LA LIBERTAD DE EXPRESION

(Tesis de doctorado)

Director de tesis: Dr. Ezequiel de Olaso

**Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires**

Septiembre de 1989

INDICE

	pág.
Noticia preliminar	4
Referencias bibliográficas	5
Introducción: Los avatares del rey filósofo	7
Primera parte: Hobbes y la libertad de expresión	
Capítulo 1: El árbitro arbitrario	21
Capítulo 2: La paradoja de la tolerancia	51
Capítulo 3: Pensamientos, expresiones, censura	76
Segunda parte: Spinoza y la libertad de expresión	
Introducción: Los desplazamientos de Spinoza	97
Capítulo 1: La doctrina de la adaptación como fundamento de la tolerancia religiosa	103
Capítulo 2: Profetas, filósofos, legisladores	117
Capítulo 3: Los criterios para fijar límites a la libertad de expresión según la Biblia	126
Capítulo 4: Los argumentos a favor de la libertad de expresión basados en la ecuación entre derecho y poder	136
Capítulo 5: La segunda respuesta	152
Capítulo 6: Los argumentos débiles	168
Capítulo 7: El prefacio	175
Capítulo 8: Lambert van Velthuysen, maltratado por Spinoza	178
Capítulo 9: Discusión de otras interpretaciones del <i>TTP</i>	191

Capítulo 10: La formación de la opinión pública en el siglo XVII	207
Conclusión	220
Apéndice I: 'Naturaleza', 'substancia' y 'Dios' como términos de masa en la filosofía política de Spinoza	226
Apéndice II: Las interpretaciones de Leo Strauss	246
Bibliografía citada	259

NOTICIA PRELIMINAR

Escribí el primer borrador sobre el problema de la libertad de expresión en Spinoza durante el Seminario de Filosofía Política coordinado en 1985 por el Dr. Ezequiel de Olaso en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). "Lenguaje performativo y límites a la libertad de expresión en Spinoza" fue la ponencia leída en el V Congreso Nacional de Filosofía, La Plata, noviembre de 1986. Las primeras ideas sobre Hobbes y la libertad de expresión fueron discutidas en el Seminario de Filosofía Política para Graduados coordinado por el Dr. Jorge E. Dotti durante 1987 en el Centro de Investigaciones Éticas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En mayo de 1988 leí un resumen de las principales tesis en el Thomas Hobbes Seminar coordinado por el Prof. Edwin Curley en la Newberry Library de Chicago. Leí una versión reducida del capítulo 1 - "El árbitro arbitrario" - en el Simposio Thomas Hobbes [1588-1988], CIF, Buenos Aires, octubre de 1988. En noviembre de ese mismo año presenté los resultados del capítulo 2 - "Hobbes y la libertad de expresión" - en la Jornada Thomas Hobbes, Instituto de Filosofía, UBA. Bajo el título de "Los avatares del rey filósofo: el sesgo anti-platónico de la filosofía política de Hobbes y Spinoza", presenté el argumento central de la Introducción en el XII Congreso Interamericano de Filosofía, Buenos Aires, julio de 1989. Durante 1989 discutí diversos problemas vinculados con esta tesis en las reuniones de filosofía moderna coordinadas por la Prof. Margarita Costa en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. "'Naturaleza', 'substancia' y 'Dios' como términos de masa en la filosofía política de Spinoza" ha sido aceptado para su publicación por la *Revista Latinoamericana de Filosofía* y, en inglés, por *History of Philosophy Quarterly*. Realicé la tesis como becario de perfeccionamiento y de formación superior del CONICET bajo la dirección del Dr. Olaso. El CONICET y la Comisión Fulbright me otorgaron una beca para efectuar investigaciones bibliográficas en la Newberry Library de Chicago durante el primer cuatrimestre de 1988. Todas estas ocasiones sirvieron para someter los resultados a la crítica de mis colegas, a quienes les quedo agradecido.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Las citas que corresponden a textos de Hobbes fueron tomadas de:

The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury; now first collected and edited by Sir William Molesworth, London, 1839-1845, 11 vols.; second reprint, Aalen, 1966. Se abreviará: *EW*, número del volumen y de la página.

Thomae Hobbes Malesburiensis *Opera Philosophica* quae latine scripsit; omnia in unum corpus nunc primum collecta; studio et labore Gulielmi Molesworth, Londini, 1839-1845; 5 vols; second reprint, Aalen, 1966. Se abreviará: *LW*, número del volumen y de la página.

Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, London, 1889. Se abreviará: *EL*, número de la parte, del capítulo y del párrafo.

Thomas Hobbes, *De Cive*, The Latin Version, entitled in the first edition *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, and in later editions *Elementa Philosophica de Cive*, A critical edition by Howard Warrender, The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, vol.II, Oxford, 1983. Se cita con el número del capítulo y del párrafo.

Thomas Hobbes, *De Cive*, The English Version, entitled in the first edition *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, *ibid.*, vol.III, *ibid.* Se cita con el número del capítulo y del párrafo.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with an introduction by C.B.Macpherson, Harmondsworth, 1968. Se cita con el número del capítulo y de la página.

Thomas Hobbes, *Leviatán*, edición preparada por C.Moya y A.Escohotado, Madrid, 1983. Se abreviará: *ME*, número del capítulo y de la página.

Las citas de textos de Spinoza fueron tomadas de:

Spinoza, *Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herg. von Carl Gebhardt. Heidelberg, 1925, 4 Bände. Se abreviará: *G*, número de volumen, número del capítulo y de la página. La abreviatura: *l.* indica el número de la línea.

Spinoza, *Tratado teológico-político* Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, 1986. Se abreviará: *TTP*. Las citas se refieren

al tercer volumen de la edición de Gebhardt, aun cuando la traducción puede estar tomada de Domínguez o ser una traducción propia. La traducción de Domínguez es, en general, satisfactoria. En *Studia Spinozana* vol. 3, Hannover, 1987, pp.471-4, he publicado un comentario bibliográfico de esta obra donde puntualizo algunas críticas.

Spinoza, *Tratado política* ibid., Se abreviará: *TP*, número del capítulo y del párrafo.

Spinoza, *Correspondencia* ibid, 1988. Se abreviará: *Ep*, el número de la carta y de la página, según el cuarto volumen de la edición de Gebhardt.

Las obras consultadas en la Newberry Library de Chicago, y de las cuales no hay reediciones, se citan adjuntando el número de catálogo de dicha biblioteca.

Las restantes obras - libros, artículos, ponencias leídas en congresos - se citan según la costumbre.

Introducción
LOS AVATARES DEL REY FILOSOFO

Introducción
LOS AVATARES DEL REY FILOSOFO

I

El trabajo que aquí presento surge de un razonamiento muy sencillo. Spinoza escribió un tratado en favor de la libertad de expresión basándose en una concepción del derecho natural y de la soberanía que delata una influencia directa de Hobbes. La filosofía política de Hobbes podría ser, por lo tanto, compatible con argumentos a favor de la libertad de expresión; y - ¿por qué no? - quizás en la obra del propio Hobbes se encuentren indicios de tales argumentos. Sin embargo en el momento de iniciar este trabajo casi toda la bibliografía conocida coincidía en afirmar, a veces fervorosamente, lo contrario: Hobbes era considerado como ejemplo de filósofo de la intolerancia. Más aún, el *Tratado teológico-político* de Spinoza solía, y todavía suele, interpretarse como una obra dirigida, en parte, contra Hobbes. Según esta interpretación corriente, así como en la *Ética* Spinoza intentó refutar algunas conclusiones de Descartes tomando como punto de partida premisas cartesianas, en el *TTP* habría intentado refutar conclusiones de Hobbes asumiendo premisas hobbesianas.

Spinoza publica el *Tratado teológico - político* en 1670. Para esa fecha ya habían sido publicados el *De cive* [1642] y las traducciones al holandés [1667] y al latín [1668] del *Leviathan*. ¿Cuántas y cuáles obras de Hobbes había leído Spinoza? No contamos con suficiente información como para responder con certeza.¹ Un criterio posible, especialmente cuando se trata de confrontar argumentos más que de buscar influencias, consiste en suponer que Spinoza conocía todas las obras de Hobbes publicadas antes de 1670 en los idiomas que dominaba (es decir, holandés y latín, pues no había traducciones al español o al portugués). Esta presunción metodológica nos lleva a suponer que Spinoza conocía el *De cive*, *De corpore* [1655], *De homine*

¹ Véase el artículo de William Sacksteder, "How much of Hobbes might Spinoza have read?", *Southwestern Journal of Philosophy* 11, 1980, pp.25-40.

[1658] y el *Leviathan*, pero no los *Elements of Law* (publicado en inglés en 1650)².

Contamos con dos referencias explícitas de Spinoza a Hobbes. La primera es una anotación que Spinoza agrega al margen de un ejemplar del *TTP* en el capítulo XVI (G III, 263, l.20-22). Dice así:

"En cualquier ciudad en que el hombre viva, puede ser libre. Es cierto, en efecto, que el hombre sólo es libre en la medida en que es guiado por la razón. Ahora bien (adviértase que Hobbes es de otra opinión), la razón aconseja plenamente la paz..."

La segunda referencia se encuentra en una carta que Spinoza le envía a su amigo Jarig Jelles, donde aclara que:

"Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta Ud., consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural..." (*Ep* 50, La Haya, 2 de junio de 1674).

Acercas de la opinión que la filosofía de Spinoza le mereció a Hobbes, tan sólo se conserva una anécdota. No es posible determinar con certeza si es verdadera o apócrifa. De todas maneras es ilustrativa de cierto punto de vista que, ya en el siglo XVII, veía a Spinoza como un continuador de Hobbes. La historia la narra John Aubrey en sus *Breves vidas* y dice que, cuando se publicó la primera edición del *TTP* en 1670, Edmund Waller le envió una copia a lord Devonshire y le pidió que éste le contara cuál era la opinión de Hobbes sobre ese libro. Hobbes le habría respondido a Devonshire: "Ne judicate ne judicemini" ("No juzguéis, si no queréis ser juzgados" Mateo, 7,1); Hobbes, agrega Devonshire, le confesó que Spinoza le había ganado por una cabeza pues él (i.e. Hobbes) no se había animado a escribir tan valientemente³.

² Este es el criterio que asume Edwin Curley en *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics* Princeton, 1988; Prefacio.

³ "[I] durst not write so boldly", John Aubrey, *Brief Lives. Chiefly of Contemporaries Set Down by John Aubrey, between the Years 1669 and 1696*, Oxford, 1898, volumen I, p.357.

Estas escasas referencias históricas tan sólo pretenden darle cierta plausibilidad inicial a mi tesis. El desarrollo de la tesis pretende mostrar que la filosofía política de Hobbes no es incompatible con la tolerancia y la libertad de expresión y, más aún, que Hobbes mismo así lo creyó. Se pretende mostrar, además, que algunos de los diversos argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión siguen, en líneas generales, posiciones del propio Hobbes. Sugiero, por último, que el denominador común que comparten Hobbes y Spinoza es su oposición al rey filósofo de Platón y que esta crítica al rey filósofo es la base de sus argumentos a favor de la tolerancia y la libertad de expresión. Pero quizás convenga aclarar sin más demoras a qué me refiero cuando hablo acerca de un sesgo antiplatónico en la filosofía política de estos autores.

II

En 1644 un poeta inglés que abogaba en favor de la libertad de imprenta ante el Parlamento de su país proclamó: "El Estado será mi gobernante, pero no mi crítico"⁴. Un siglo y medio más tarde un rey lejano parecía estar de acuerdo con el poeta al sentenciar: "¡Razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!"⁵

Un mismo argumento aparece y reaparece durante los siglos XVII y XVIII diversamente formulado por diversos autores. Busca distinguir entre el poder y la sabiduría, separar a César y a los gramáticos, afirmando que tener derecho a gobernar nada tiene que ver con el conocimiento acerca de cuáles son las decisiones que conviene tomar. El argumento sostiene que la autoridad no se fundamenta en la sabiduría del gobernante sino en el consentimiento de los gobernados. En definitiva, está dirigido en contra de la legitimidad del rey filósofo propuesto por Platón.

No es mi propósito examinar la compleja y quizás cambiante filosofía política de Platón. En esta Introducción tan sólo me serviré de ella - o de algunos de sus rasgos, que deliberadamente me propongo simplificar y

⁴ John Milton, *Areopagítica*, en John Milton: *Selected Prose*, edit. C.A.Patrides, Missouri, 1985, p.225.

⁵ Immanuel Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo?* [1783] Buenos Aires, 1986, trad. Jorge E.Dotti.

exagerar - para diferenciarla de la filosofía política de Hobbes. Busco un denominador común a las filosofías políticas de Hobbes y Spinoza que permita presentar los argumentos de ambos autores en favor de la libertad de expresión de manera unitaria. Considero que una manera de presentar y resaltar este denominador común consiste en forzar un contraste entre algunos aspectos de la filosofía política hobbesiana (es decir, de Hobbes y Spinoza) y cierta concepción de la competencia política que aquí rotulo "platónica".

Tres problemas que ayudan a comprender la originalidad de la filosofía política de Hobbes y Spinoza se expresaron por primera vez en la literatura filosófica en textos de Platón. El primer problema surge con la siguiente pregunta: ¿Hay cosas que son sagradas porque Dios las quiere, o Dios las quiere porque son sagradas?⁶ . Esta pregunta puede ser ampliada a otros géneros de objetos. ¿Sancionan los legisladores una ley porque es justa, o la ley es justa porque cuenta con la sanción de los legisladores? El segundo problema consiste en determinar si el conocimiento acerca de cuál es la mejor forma de organizar un Estado es fundamento suficiente para pretender gobernarlo. ¿Ser un buen filósofo es condición suficiente para ser un rey legítimo?⁷ El tercer problema es consecuencia de los anteriores. Los filósofos poseen cierto tipo de conocimientos debidamente justificados que Platón denomina 'episteme'. El vulgo se mueve dentro de un complejo mundo de creencias, opiniones, prejuicios y conocimientos no debidamente justificados (verdaderos o falsos) que Platón llama 'doxa'. El filósofo parece estar enfrentado al resto de los mortales. Surge una tensión entre la 'episteme' y la 'doxa', entre la filosofía y el saber común. Si el proceso de conocimiento consiste en la sustitución de creencias falsas por creencias verdaderas (o en la fundamentación de creencias verdaderas a partir de opiniones que se tenían por verdaderas sin razones suficientes para ello), ¿cómo introducir cambios en la 'doxa' sin correr la suerte de Sócrates ni provocar la disgregación social debido a la destrucción de la trama de creencias que daban estabilidad a las instituciones?

⁶ *Eutifrón*, 6d y ss

⁷ *República*, 501a-b.

Platón creía que existen la justicia, la bondad, la belleza en sí mismas y que una ley es justa en la medida en que se adecue a ese ideal de justicia. Los filósofos son quienes conocen esos ideales de justicia, bondad y belleza. Así como le confiamos el cuidado de nuestra salud al médico por ser quien mejor conoce el cuerpo y le confiamos el timón de la nave al piloto por ser quien más conoce de náutica, deberíamos confiarle el gobierno del Estado al filósofo por ser quien conoce mejor qué es justo. Pero la mayor parte de los hombres no son filósofos. No conocen adecuadamente qué es la justicia ni reconocen la conveniencia de dejarle la conducción del Estado a los filósofos. Por lo tanto, habrá que aguardar hasta que un rey se incline por la filosofía (y sea capaz de convertirse en filósofo) o hasta que un golpe de fortuna lleve a un filósofo a conducir el Estado. El filósofo es quien tiene derecho a gobernar porque es quien conoce cuáles son las mejores decisiones que hay que tomar, cualquiera sea la estrategia elegida para llegar al poder; y las conoce porque existen la justicia, la belleza y el bien en sí mismos.

Hobbes y, siguiendo sus pasos, Spinoza opinaron de manera muy distinta. La justicia, la bondad y la belleza no existen en sí mismas. Cada hombre considera que, lo que le gusta, es bello. Cada hombre cree que lo que le conviene, es justo. Como no existe una justicia en sí misma, tampoco existe un conocimiento accesible tan sólo a unos pocos privilegiados acerca de qué es justo y qué es injusto. Los filósofos que pretenden poseer un conocimiento que les da derecho a acceder al gobierno mienten dos veces: primero, no poseen tal conocimiento (sino que disfrazan sus intereses con un lenguaje jactancioso); segundo, aún cuando tuvieran dicho conocimiento, de todas maneras ningún conocimiento da derecho a gobernar.

El filósofo no sólo no tiene derecho a imponer sus criterios al resto de los hombres, sino que además debe cuidar que el ejercicio de su tarea - es decir, la sustitución de creencias falsas por creencias verdaderas - no provoque perjuicios a los otros hombres. Hay quienes aspiran, por encima de cualquier otra cosa, a conocer la verdad. Hay quienes aspiran, por encima de cualquier otra cosa, a que se haga justicia. Pero muchos otros hombres, ya sea por su naturaleza o por las circunstancias históricas en que les toca vivir, tienen otras aspiraciones. La seguridad, la paz, la estabilidad son buscadas muchas veces por encima de cualquier otra cosa. La tarea del filósofo, como cualquier otra tarea, tiene que ejercerse dentro de ciertos límites.

La crítica al rey-filósofo no se limita a afirmar que el conocimiento acerca de lo que es justo e injusto no da derecho a gobernar. Hobbes y Spinoza dan un paso más. Afirman también que quien tiene derecho a gobernar no por ello conoce qué es justo y qué es injusto, qué es bueno y qué es malo, qué es bello y qué no lo es. Gobernar - es decir, decidir qué está permitido y qué está prohibido - no equivale a enseñar qué es justicia, qué es belleza o qué es el bien. Si los filósofos no deben confundir su cátedra con un trono, los monarcas no deben confundir su trono con una cátedra. Milton en representación de los filósofos y Federico en representación de los monarcas coincidían en reconocer la distinción entre sabiduría y poder de coacción. Milton, poeta, acuñó una frase certera pero no supo elaborarla. Los argumentos que ofrece en *Areopagítica* a favor de la libertad de imprenta no se basan en dicha distinción. Al rey Federico le interesaba, por sobre todas las cosas, la obediencia. Su exclamación es una exhortación a los intelectuales a que, piensen lo que piensen, de todas maneras obedezcan. Fueron Hobbes (implícitamente) y Spinoza (de manera explícita) quienes, basándose en esta distinción, defendieron tanto la libertad de expresión de los súbditos como el derecho a ejercer el poder de coacción por parte del soberano. Así como las premisas de las cuales partió Platón lo llevaron a diseñar un Estado en el cual el rey filósofo ejercía la censura en religión, literatura, música, plástica, etc., las premisas antiplatónicas de las cuales parten Hobbes y Spinoza los llevan a reconocer que a un soberano absoluto no le resulta relevante (según Hobbes) y hasta le resultará perjudicial (según Spinoza) ejercer censura en esos dominios. El sesgo pronunciadamente antiplatónico de la filosofía política de Hobbes y Spinoza, según la cual el derecho a gobernar se fundamenta en el consentimiento de los súbditos y no en la sabiduría del gobernante, permite distinguir entre autoridad política y verdad; elaborar, en base al reconocimiento de esta distinción por parte de súbditos y soberano, un argumento a favor de la libertad de expresión y, por último, concebir un Estado 'ideológicamente neutro' en el cual verdad y autoridad no se confundan.

Ahora bien, cabe objetar que Hobbes parece más interesado en refutar a Aristóteles que a Platón; más aún, hay un pasaje en el *Leviathan* que parece bastante elogioso del rey filósofo de Platón... Spinoza, por su parte, reconoce su deuda con Hobbes...

La referencia en el *Leviathan* [cap.31, in finem; ME 436-7] al rey filósofo de Platón es, como muchos otros pasajes de las obras políticas de Hobbes, bastante engañosa y fácilmente puede llevar a interpretaciones equivocadas. Hobbes compara el *Leviathan* con la *República* a fin de señalar sus diferencias más que sus semejanzas. Ambas son obras de filosofía política y, por lo tanto, son en sí mismas acontecimientos políticos. Ambas intentan, por supuesto, incidir en los acontecimientos públicos de sus respectivas sociedades. Pero mientras Platón espera que un golpe de fortuna haga filósofo a un rey o convierta en rey a un filósofo, Hobbes pretende que sus ideas circulen libremente por Inglaterra para que puedan ser atendidas tanto por el soberano como por los súbditos. Según Platón, la única manera de explicar a quienes no son filósofos que es conveniente que los filósofos se hagan cargo de los asuntos de Estado consiste en decirles 'nobles mentiras', esto es, en crear desde el Estado determinados mitos en los cuales el vulgo pueda basar su apoyo a los gobernantes⁸. Es posible suponer que si un filósofo platónico llegara a hacerse cargo del gobierno de Atenas debería prohibir la libre circulación del libro la *República* de Platón, pues en ese libro se explica cómo determinadas creencias que sustentan instituciones son, precisamente, tan sólo mitos inventados por los gobernantes o por quienes aspiran a serlo para sostener las instituciones, mitos necesarios para ganarse la adhesión de quienes no son filósofos y así guiarlos, paternalmente, hacia el buen vivir. En cambio, a Hobbes le resulta imprescindible que su doctrina acerca de la relación entre protección y obediencia sea comprendida tanto por gobernantes como por gobernados. Si los hombres comprenden que la única manera de asegurar la paz es concentrando la fuerza en poder del soberano y si el soberano comprende que cualquier cesión de fuerza va en detrimento de la paz pública, entonces Hobbes habrá ayudado a poner fin a las guerras civiles en Inglaterra. El *Leviathan* no contiene, por un lado, un conocimiento que sólo el soberano debe poseer y, por otro lado, mitos destinados al resto de los hombres. Todos, soberano y súbditos, deben conocer cuáles son las causas de las guerras civiles a fin de que no haya más guerras civiles. El conocimiento de la doctrina del *Leviathan* resultará eficaz únicamente si es un conocimiento compartido pues fortalece la disposición a

⁸ Véase, por ejemplo, la historia fenicia acerca de los hombres de oro, plata y bronce al final del libro III de la *República*, 414b-415d.

obedecer tanto o más que la disposición a mandar. Hobbes supone que si se posee ese conocimiento se habrá avanzado hacia la paz; todos, por lo tanto, deberían poseerlo. Y como aspira a que todos lo posean, sería contradictorio afirmar que únicamente los filósofos que comprendan esta doctrina tienen derecho a gobernar. Dice así:

"Esto ha quedado dicho en cuanto a la constitución, naturaleza y derecho de los soberanos, y en cuanto al deber de los súbditos, derivado de los principios de la razón natural. Y ahora, considerando cuán diferente es esta doctrina de la práctica en la mayor parte del mundo, especialmente en aquellas partes occidentales que han recibido su aprendizaje moral de Roma y Atenas, y cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quienes tienen la administración del poder soberano, me siento propenso a creer [I am at the point of believing...] que mi trabajo es tan inútil como la *República* de Platón, pues también él piensa que es imposible suprimir los señores del Estado y el cambio de gobierno mediante guerras civiles hasta que los soberanos sean filósofos" [*Lev. loc.cit.*].

Hasta aquí Hobbes y Platón parecen coincidir. Pero adviértase que Hobbes no cree que su trabajo corra la misma suerte que la *República* sino que estaba a punto de creerlo. ¿Por qué nunca llegará a creerlo plenamente? En este mismo párrafo se dan los primeros indicios. Ante todo, Hobbes considera que su doctrina es muy diferente de la de Platón, y no sólo de la de Platón sino de todas las doctrinas morales de Atenas y Roma. Ser filósofo moral según Hobbes es algo totalmente distinto a ser filósofo moral según Platón. El juego retórico de Hobbes consiste en afirmar que también él quiere que el soberano sea filósofo, aun cuando piense en un soberano y en un filósofo totalmente distinto del de Platón. Continúa Hobbes:

"Pero cuando reconsidero que la ciencia de la justicia natural es la única ciencia necesaria para los soberanos y sus ministros principales, y que no necesitan ser cargados con las ciencias matemáticas (como pretende Platón), salvo en lo que respecta a hacer buenas leyes estimulando su estudio por parte de los hombres; y pensando que ni Platón ni ningún otro filósofo hasta hoy ha puesto en orden y ha probado de modo suficiente o probable todos los teoremas de la doctrina moral, a fin de que los hombres puedan aprender de ellos cómo gobernar y cómo obedecer, recobro alguna esperanza de que en un tiempo u otro éste mi escrito pueda caer en manos de un soberano que lo considere por sí mismo (pues es breve y, según pienso, claro) sin ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; y que por el ejercicio de la

soberanía plena, protegiendo su enseñanza pública, convierta esta verdad de especulación en la utilidad de la práctica" [idem].

Hobbes no pretende, como Platón, justificar que la sabiduría es fuente de legitimidad política. Quiere, eso sí, que el soberano (que es soberano no porque es filósofo, sino por otras razones) preste atención a su obra. Según Hobbes, basta con haber comprendido su ciencia de la justicia natural para poder considerarse filósofo. Esta ciencia puede ser comprendida por cualquiera y es tan útil para el ejercicio del mando por parte del soberano como para persuadir al súbdito a que obedezca. En sentido estricto, para ser filósofo basta con haber comprendido una sola frase - "inteligible hasta para la capacidad más escasa" - que resume el contenido de toda su doctrina: no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti [*Lev.* cap. XV, ME 251]. Todos los hombres son filósofos en la medida en que comprendan las implicaciones políticas de esta sentencia. Hobbes pretende explicar estas implicaciones políticas en su libro *Leviathan*. Espera, entonces, que el soberano autorice su enseñanza pública⁹.

Echar mano a un lugar común y darle un sentido totalmente nuevo es un recurso bastante frecuente en Hobbes. Cuando redefine el concepto de justicia [*Lev.* cap.XV; ME 244-5] comienza coincidiendo con la concepción clásica de justicia - justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo que le corresponde - para concluir mostrando que esta definición equivale a su propia concepción de la justicia como obediencia al soberano. Un juego retórico semejante hace con el rey filósofo de Platón: comienza coincidiendo con Platón pero luego muestra que la figura del rey filósofo nada tiene que ver con su concepción del soberano.

Una vez despejada esta primera duda queda aún por evaluar la segunda: Hobbes parece polemizar con Aristóteles, más que con Platón. Spinoza, que

⁹ Michael Walzer, en su artículo "Philosophy and Democracy", *Political Theory*, vol.9, No.3, August 1981, pp.379-399, se fia en la interpretación de Sheldon Wolin, *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Los Angeles, 1970, y ubica a Hobbes entre quienes practicaron un heroísmo filosófico comparable al rey filósofo de Platón. Walzer cita el mismo párrafo del *Leviathan* que yo examino aquí como muestra del platonismo hobbesiano. Obviamente, no comparto su interpretación. Salvo en lo que atañe al caso de Hobbes, el resto del artículo de Walzer ha sido fuente de inspiración directa para mi examen de los avatares del rey filósofo.

sigue a Hobbes, estaría por lo tanto haciendo lo mismo... En realidad, ocurre que Hobbes atribuye a Aristóteles la doctrina del rey filósofo asimilando excesivamente su pensamiento político al de Platón. Dice así:

"Sé que Aristóteles, en el primer libro de su *Política*, y como fundamento de su doctrina, considera a algunos hombres más dignos por naturaleza de gobernar, refiriéndose a la especie más sabia (tal como se consideraba a sí mismo por su filosofía), a otros más dignos de servir, (refiriéndose a aquellos que tenían cuerpos más fuertes, pero que no eran filósofos como él), como si amos y siervos no fueran instituidos por el consentimiento de los hombres sino por diferencia de ingenio, lo que es no sólo contrario a razón sino también contrario a experiencia, pues hay muy pocos tan necios como para no preferir gobernarse a sí mismos que ser gobernados por otros..." [*Lev.* cap.XV; ME 248].

Hobbes considera que no tiene mayor importancia determinar si los hombres son iguales o desiguales por naturaleza. Políticamente relevante resulta constatar el hecho de que los hombres exigen ser tratados como si fueran iguales. La tesis según la cual la naturaleza ha hecho a unos dignos de mandar y a otros de obedecer, lejos de ser el fundamento de toda ciencia política - tal como afirman Platón y Aristóteles - es más bien su ruina¹⁰. Hobbes critica, en general, el tratamiento que tanto Platón como Aristóteles dieron al problema de la igualdad y de la desigualdad entre los hombres; pero se opone, en particular, a la sabiduría como criterio para determinar dicha desigualdad natural. En este sentido es específicamente antiplatónico.

Hobbes muestra qué es, en general, soberanía y critica la distinción platónica y aristotélica entre formas de gobierno buenas y viciadas, entre gobiernos despóticos y gobiernos de hombres libres. El problema central de esta distinción consiste en que se realiza desde un presunto lugar de privilegio ocupado por el filósofo. Es el filósofo quien pretende determinar qué es bueno y qué es malo y, por consiguiente, cuáles son las formas buenas de gobierno y cuáles son las viciadas. La legitimidad de la autoridad, sin

¹⁰ Véase de Victor Goldschmidt, "Les renversements du concept d'égalité, des anciens aux modernes", en *Écrits* tome 1, Etudes de philosophie ancienne, Paris, 1984, pp.249-271. En este trabajo el autor afirma que "debido a razones puramente históricas (y no doctrinales), Aristóteles será elegido como antagonista de la 'revolución doctrinal' del siglo XVII. Luego de criticar su física y su lógica, faltará, para terminar con la transformación de la filosofía de la Escuela, criticar su política" [p.254]. Goldschmidt sostiene que Platón es el verdadero antagonista del pensamiento moderno.

embargo, no puede depender de la aprobación del filósofo. Una vez establecido que es el consentimiento de los súbditos el fundamento de la soberanía, esta se divide según el número de personas que la ejercen (una, algunas, todas: monarquía, aristocracia o democracia). No hay lugar, empero, para que un grupo de personas, sean estos filósofos, clérigos o jueces, examinen críticamente al soberano y dictaminen acerca de su legitimidad.

No menos antiplatónico es Spinoza. Igual que Hobbes, cree que no existen obligaciones naturales sino que toda obligación se fundamenta en un acto de consentimiento por parte de quien obedece. Igual que Hobbes, cree que todos los hombres son, por naturaleza, iguales. Igual que Hobbes, cree que nada pueden soportar menos los hombres que servir a sus iguales y ser gobernados por ellos (*JTP*, cap.5, 73-74). Pero ambos infieren conclusiones muy diferentes a partir de las mismas premisas. Hobbes, a diferencia de Spinoza, razona que, como todos los hombres son iguales y nadie acepta ser gobernado por su igual, entonces es necesario pactar a fin de crear una desigualdad artificial. La desigualdad del soberano, i.e. su superioridad, es puramente artificial. Spinoza, en cambio, concluye lo siguiente:

"De las anteriores consideraciones se deriva lo siguiente: 1. Que o bien toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder en forma colegial, a fin de que todos esten obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual; o bien, si son pocos o uno sólo quien tiene el poder, debe poseer algo superior a la humana naturaleza o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo" (loc.cit.)

La democracia es el sistema de gobierno que mejor se adecua a las premisas antes enumeradas. Una de las premisas afirmaba que todos los hombres son iguales; luego, nadie posee algo superior a la naturaleza humana común. Si uno sólo o unos pocos detentan el poder (aristocracia o monarquía) - y considerando que nadie acepta ser gobernado por su igual - el gobierno está condenado a justificarse mediante una mentira: deberá procurar que los súbditos crean que quienes los gobiernan son sus superiores. Platón había caído en ambos errores: del hecho de que en una sociedad hay unos pocos hombres que son filósofos, infirió que esos pocos tenían derecho a gobernar; además, creyó que estos filósofos debían procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo.

El rey filósofo continuó ejerciendo su encanto, y quizás su solapada soberanía, durante siglos. Henry de Bracton (muerto en 1268) autor del *De legibus et consuetudinibus Angliae* (Acerca de las leyes y costumbres de Inglaterra), comúnmente considerada como la fuente más importante de la historia del derecho de la Inglaterra medieval, comentó la sentencia de Justiniano: "Lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos" de la siguiente manera: "Las leyes y las costumbres pueden modificarse para mejor, incluso sin consentimiento"¹¹

Plan de la tesis

Examinaré primero una característica de la filosofía política de Hobbes que constituye, a mi juicio, su sesgo antiplatónico. En base a ello mostraré, luego, el peculiar argumento a favor de la libertad de expresión que puede encontrarse en su obra. En la segunda parte de la tesis examinaré los diversos argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión y, en especial, expondré un argumento que ha pasado prácticamente desatendido por los comentaristas. Deseo mostrar que ese argumento es, precisamente, el más hobbesiano de todos. En los demás capítulos busco conciliar mi interpretación de Hobbes con aquellos párrafos de su obra que parecieran ser los que más se oponen a la tolerancia, examino críticamente otras interpretaciones y expongo, a fin de confrontarlas con la mía, diversas aproximaciones generales al problema de la opinión pública y la tolerancia en el siglo XVII. El examen del tratado de Spinoza se complementa también con una discusión crítica de la bibliografía más relevante.

Términos tales como 'libertas philosophandi', 'libertas iudicii', 'toleration', 'liberty of unlicensed printing', etc., pueden tener, en la literatura del siglo XVII, un sentido preciso¹². No es este el caso en las obras de Hobbes y

¹¹ Citado por Donald W. Sutherland en "Liberty and Liberties", en Joseph R. Strayer (edit.), *Dictionary of the Middle Ages* New York, 1986, vol.7, pp.556-7.

¹² Para un estudio pormenorizado del empleo de algunos de estos términos en las disputas en las universidades de los Países Bajos durante la primera mitad del siglo XVII, véase Paul Dibon, "Scepticisme et orthodoxie reformée dans la Hollande du Siècle d'Or", en *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Edit. by R.H. Popkin and

Spinoza, quienes se refieren a un conjunto de problemas que pueden comprenderse bajo el título de "libertad de expresión". Los argumentos utilizados para fundamentar esta libertad tampoco se basan, en estos dos autores, en distinciones conceptuales que eran más frecuentes entre teólogos y jueces. En el caso de Spinoza muestro que no utiliza el término 'libertas philosophandi' - que aparece ya en el subtítulo del *TTP* - en un sentido preciso sino que sus alcances varían según el contexto en que aparece. El caso de Hobbes es diferente: como únicamente se ocupa del problema de manera tangencial rara vez recurre a estos términos. Los ejemplos que discute, sin embargo, permiten que nos formemos una idea precisa de lo que "libertad de expresión" significa en su obra.

· **Primera parte**

HOBBS Y LA LIBERTAD DE EXPRESION

Capítulo 1

EL ARBITRO ARBITRARIO

I

Al final de su principal obra de filosofía política Hobbes recuerda al lector que su único propósito había sido "poner ante los ojos de los hombres la relación mutua entre protección y obediencia" (*Lev.* "Un repaso y conclusión", ME p. 743). Esta relación mutua sólo es posible por medio de un poder soberano: obedeceremos al poder soberano si nos protege; el poder soberano podrá protegernos únicamente si cuenta con nuestra obediencia. Hobbes también aprovecha este repaso y conclusión para recordarle al lector que esta relación entre protección y obediencia sólo será posible si se dispone de un poder legislativo "absoluto y arbitrario" (*op. cit.* ME p. 736). Seguramente la mayoría de los lectores del *Leviathan* recuerda, al finalizar el libro, los argumentos de Hobbes a favor de un poder absoluto, esto es, de un poder supremo e indivisible. Sin embargo, es muy probable que no pueda recordar por qué Hobbes afirma que el poder supremo también ha de ser arbitrario. La arbitrariedad es un concepto clave en la filosofía política de Hobbes. Pero es también un concepto ambiguo. A primera vista parece sorprendente que el término 'poder legislativo arbitrario' no tenga para Hobbes la connotación desagradable que por lo general tenía para la mayoría de los ingleses de la época. Hobbes emplea los términos 'arbitrario', 'arbitrariedad' y 'árbitro' en diversos contextos y en cada contexto adquieren connotaciones distintas. Vale la pena examinar los diversos sentidos en que Hobbes utiliza estos términos.

1. Hobbes utiliza el término 'arbitrario' oponiéndolo a 'natural' de manera similar a la antigua oposición entre 'nomos' y 'physis'. Básicamente, quiere decir 'convencional', de institución humana y que puede ser de otra manera. Así, cuando considera las diversas formas de honrar y adorar a Dios, dice:

"Hay algunos signos de honor (tanto en atributos como en acciones) que son naturalmente tales, como sucede con los atributos *bueno, justo, liberal* y otros semejantes; y como sucede entre las acciones con las *oraciones*, las *acciones de gracia* y la *obediencia*. Otros signos de honor lo son por instituciones o costumbres de los hombres; en algunas épocas y lugares son honorables, mientras en otros son deshonorables y en otros indiferentes, como acontece con los gestos de salutación, oración y acción de gracias en diferentes tiempos y lugares. Los primeros son culto *natural*, los segundos culto *arbitrario*". (*Lev. cap. 31, ME p. 430.*)

¿Utiliza Hobbes el término 'arbitrario' en este sentido cuando afirma que el poder legislativo deberá ser arbitrario? Quizás. Al fin de cuentas Hobbes está interesado fundamentalmente en una soberanía por institución, y no por adquisición. Y en este párrafo el culto arbitrario es culto por institución. Hobbes, además, se opone a cierta tradición clásica que afirmaba que los hombres no son por naturaleza iguales y que es natural que los mejores gobiernen a los peores. Si todos los hombres son por naturaleza iguales – o si deben ser tratados como si por naturaleza fueran iguales – no puede concluirse que existan gobernantes por naturaleza. Sólo habrá gobierno instituido por los hombres, es decir, gobierno arbitrario. En el mismo sentido ya había dicho Hobbes que hay sociedades animales naturales, pero que entre los hombres la sociedad es una "institución arbitraria" (*Elements of Law*, I, 19, 5). Es una convención entre hombres, de la misma manera en que los nombres que se dan a las diversas cosas son también convencionales e "impuestos arbitrariamente" (*op. cit.* I, 5, 2).¹

2. 'Arbitrario' no sólo se opone a 'natural', también se opone a 'privado' y, por lo tanto, adquiere un significado similar al de 'público'. Un ejemplo de este uso aparece en una de las reiteradas diatribas de Hobbes en contra de las doctrinas que se enseñaban en las universidades inglesas, según las cuales existen formas perversas de gobierno, tales como la tiranía, la oligarquía, la anarquía. Estos calificativos, según Hobbes, en verdad no describen formas corruptas de gobierno sino que expresan el

¹ Pierre Guenancia, en "Puissance et arbitraire (sur Hobbes)", *Philosophie*, n° 1, enero 1984, pp. 23-45, examina la teoría de la verdad y del lenguaje arbitrario con algunas consecuencias para la filosofía política que poco tienen que ver con el tema aquí presentado.

disconformismo de una persona en particular con respecto a la autoridad establecida. Dice Hobbes:

"Y lo que ofende al pueblo no es sino el hecho de que son gobernados no como cada uno de ellos lo haría por sí, sino como considera oportuno el representante público, sea éste un hombre o una asamblea de hombres, esto es, por un gobierno arbitrario. Por lo cual dan nombres perversos a sus superiores sin saber nunca (hasta quizás algo después de una guerra civil) que sin tal gobierno arbitrario esa guerra será por fuerza perpetua, y que son los hombres y las armas, no las palabras y promesas, quienes hacen la fuerza y el poder de las leyes". (*Lev.* cap. 46, ME p. 717.)

'Gobierno arbitrario' significa obediencia a la autoridad pública y se opone a las decisiones que toma un individuo privado. Poco importa si la autoridad pública es una monarquía hereditaria o una democracia popular pues, según Hobbes, ambas se basan en última instancia en un acto de consentimiento por parte de los súbditos. Una vez otorgado este consentimiento cada individuo está obligado a obedecer a la autoridad pública. Las decisiones adoptadas por la mayoría en un parlamento de un país democrático o por un rey son decisiones que no todos los individuos privados hubieran adoptado. De todos modos, estas decisiones les son impuestas. Muchos individuos quizás hubieran privadamente elegido actuar de otra manera, sin embargo están obligados a obedecer a la autoridad pública. En esto precisamente consiste la arbitrariedad de la decisión: en que se está obligado a obedecer la voluntad del soberano y no la voluntad propia. Más aun, es posible afirmar que cada individuo consintió en obedecer decisiones arbitrarias.

3. Además de convencional y público (en tanto opuesto a natural y privado) el gobierno arbitrario es aquel que no necesita estar históricamente justificado en, o por, la conciencia de los súbditos. En el "Repaso y conclusión" Hobbes afirma que no hay Estado en el mundo "cuyos comienzos puedan justificarse en conciencia" (*Lev.* ME p. 737). Por lo tanto, el soberano nunca deberá buscar la aprobación por parte de los súbditos de sus acciones pasadas. Únicamente deberá exigir una sumisión de ellos en el futuro. El

derecho de los reyes de Inglaterra – ejemplifica Hobbes– no depende de la bondad de la causa de Guillermo el conquistador. Si un soberano pretende justificarse ante sus súbditos históricamente, lo que en verdad estará haciendo es justificar todas las rebeliones que en el futuro se intenten contra él. Es decir, según Hobbes el comienzo histórico de la relación entre súbdito y soberano no puede justificarse en conciencia. La filosofía política de Hobbes ofrece una justificación de esta relación, pero es una justificación completamente diferente. A Hobbes no se le ocurriría estudiar la historia de cada república a fin de determinar si su origen se debió a una causa buena o no; simplemente examina la relación entre protección y obediencia que debe darse en cualquier Estado propiamente tal. La soberanía supone tan sólo obediencia pública y deja a los hombres libertad para que *in foro interno* cada uno juzgue si el origen histórico del Estado se justifica o no, es decir, si obedeció a una causa justa o injusta. Este juicio privado, esta justificación en conciencia, es irrelevante para la relación entre protección y obediencia. La relación – si el soberano es arbitrario– no se ve afectada por el juicio o conciencia privada de los súbditos.

4. Otro significado de 'arbitrario' es 'no determinado por la ley'. Por ejemplo, cuando considera los diversos tipos de crímenes y penas dice Hobbes:

"Pero donde no hay castigo determinado por la ley, el [castigo] infligido tendrá esa naturaleza sea cual fuere. Porque a quien emprende la violación de una ley donde no se determina pena le aguarda un castigo indeterminado, esto es, arbitrario" (*Lev.* cap 28, ME p. 388).

Arbitrario se opone aquí a determinado por ley. El castigo arbitrario se basa enteramente en la voluntad del juez y en su manera privada de interpretar la equidad. No es arbitrario porque sea absurdo o caprichoso, sino solamente porque es el resultado de una decisión que toma un juez que está facultado para decidir lo que le parezca apropiado. Podría incluso darse el caso de que dos crímenes similares cometidos en circunstancias parecidas sean castigados de manera diferente por diferentes jueces. Un poder

legislativo sería arbitrario, en este sentido, si su acción no estuviera sujeta a leyes.

II

Estas notas acerca del significado de 'arbitrario' – convencional, público, que no requiere justificación, no determinado por ley– podrían parecer suficientes como para comprender qué entiende Hobbes por un poder legislativo arbitrario. Sin embargo, uno de los rasgos fundamentales de lo que es un poder legislativo arbitrario se comprende al examinar los términos 'árbitro' y 'arbitraje' y el uso que de ellos hace Hobbes en su filosofía política. Hobbes introduce en el *Leviathan* el término 'árbitro' y se refiere a la operación de arbitraje en el capítulo 5. Dice así:

"Como sucede en la aritmética, los hombres no versados y hasta los propios profesores pueden errar a menudo, y hacer cálculos falsos, así también, en cualquier otro tema de razonamiento, los hombres más capaces, atentos y experimentados pueden engañarse y deducir falsas conclusiones. No significa esto que la razón misma no sea siempre recta razón, como es la aritmética un arte cierto e infalible. Pero ninguna razón de un hombre, ni la razón de ningún número de hombres, asegura la certeza; como tampoco un recuento está bien confeccionado porque muchos hombres lo hayan aprobado unánimemente. Y, en consecuencia, tal como en la controversia sobre un cálculo las partes deben someterse por propio acuerdo a la recta razón de un árbitro o juez, cuya sentencia acatarán ambas para que su controversia no desemboque en puñetazos o quede sin decidir a falta de una recta razón constituida por naturaleza, así sucede también en todos los debates de cualquier tipo. Quienes se piensan más sabios que todos los demás, claman y exigen como juez a la recta razón, pero no buscan sino conseguir que esas cosas sean determinadas por su razón exclusiva. Esto es tan intolerable en la sociedad de los hombres como en los juegos de naipes sería, tras determinarse el triunfo, utilizar como tal en toda ocasión la serie de la cual se tienen más cartas en la mano. Porque dichos hombres no hacen sino lo que haría cualquiera de sus pasiones, al apoderarse de ellos y querer ser tomada por recta razón en sus propias controversias, traicionando así su falta de recta razón por la pretensión que le imputan". (*Lev. cap. 5, ME p. 149-150.*)

Este párrafo del capítulo 5 condensa y anticipa el argumento central del libro. Están aquí los principales elementos. Comienza planteando la posibilidad del conflicto sin recurrir a la hipótesis del estado de naturaleza. Simplemente se constata que los juicios privados de los hombres varían aunque más no fuera debido a que el hombre es falible. Tampoco es necesario suponer que la verdad es inalcanzable. Basta con afirmar que el hombre puede equivocarse para que el conflicto sea posible. Ni es necesario suponer que todos los conflictos deben solucionarse. Las controversias, si surgen, pueden quedar sin decisión. Proponer una manera de solucionar controversias no implica que todas las controversias deban solucionarse. Una manera de resolver conflictos consiste en recurrir a la violencia, desde los puñetazos a la guerra civil. Pero si las partes en conflicto desean resolverlo y no desean recurrir a la violencia, entonces pueden recurrir a un mediador, a un juez, a un amigable componedor o a un árbitro. Todas estas son figuras conocidas tanto en el derecho privado como en el internacional cuya función es resolver controversias. Pero cada una lo hace de manera diferente.

El arbitraje es una antigua técnica para resolver disputas refiriéndolas a la decisión de un tercero. Difiere de la mediación y de la conciliación, donde las partes en disputa recurren a un tercero a fin de que recomiende un acuerdo o que los ayude a arribar a un compromiso, pues la decisión del árbitro es obligatoria. Las características fundamentales del arbitraje son: (i) el árbitro actúa únicamente si las partes en conflicto consienten en someter su disputa a un arbitraje (y en esto el árbitro difiere del juez, que puede actuar por propia iniciativa o a pedido de una de las partes); (ii) la decisión del árbitro es obligatoria precisamente porque las partes han aceptado previamente que la acatarán, cualquiera sea el resultado; (iii) la decisión del árbitro es definitiva y final: si las partes se reservaran el derecho de juzgar si la decisión del árbitro es correcta o buena, entonces sería necesario otro árbitro para arbitrar entre el primer árbitro y la parte disconforme, etc; (iv) la obligatoriedad de la decisión no se fundamenta en una pretendida sabiduría del árbitro; la decisión del árbitro es obligatoria porque las partes han consentido que así lo será, y no debido al supuesto valor epistémico de la decisión; (v) las partes en conflicto eligen libremente y de común acuerdo al árbitro: el árbitro no es parte en la controversia.

En el ejemplo de Hobbes, cuando dos o más personas no se ponen de acuerdo en el resultado de una suma, pueden convenir en que someterán la disputa a un árbitro. Este árbitro no es parte en la controversia (si fuera una de las partes, someter la disputa a su decisión equivaldría a aceptar la posición de una parte); el árbitro tampoco posee una razón superior a la de las partes (se recurre a un árbitro precisamente porque no hay en la naturaleza una recta razón) y no se quiere aceptar por tal las sospechosas pretensiones de los autodenominados sabios. El recurso al arbitraje vale por su eficacia: de común acuerdo se evita la violencia, que es un mal mayor. El árbitro pacifica, pero no enseña. Trae la paz, pero no la verdad.

El árbitro es arbitrario en varios sentidos: como no hay una recta razón natural, tampoco hay un árbitro natural; el árbitro lo es por convención. Su decisión es pública y se impone ante las decisiones privadas de las partes. Para que el arbitraje sea eficaz basta con saber que la decisión será obedecida, y esto depende del consentimiento de las partes. La validez del arbitraje no depende de que las partes lo justifiquen en su conciencia. Por último, las decisiones del árbitro no están determinadas por ley: no se puede apelar la decisión aduciendo que es incorrecta y buscando su modificación en otra instancia.

Ya en los *Elements of Law* [escrito en 1640, publicado en 1650] Hobbes había concebido al soberano como árbitro y había advertido que el árbitro ni siquiera puede pactar que su fallo será justo, "pues esto haría que las partes fueran jueces de la sentencia, por lo que la controversia quedaría sin decidir" (*op. cit.* parte 1, cap. 17, pár. 7). Agrega Hobbes que ningún hombre puede constituirse en juez de una controversia si las partes no se ponen de acuerdo y así lo consienten. La legitimidad del arbitraje, por lo tanto, se basa en el previo consentimiento de las partes y la supuesta justicia o injusticia de la decisión del árbitro no es relevante a los efectos de la obligación de obedecerla. Se obedece porque se consintió en obedecer, y no porque se juzgue que la decisión del árbitro es la decisión correcta.

En *De cive* [1642] Hobbes reitera y amplía lo dicho en los *Elements of Law*. Aun si los hombres obedecieran las leyes de la naturaleza, de todos modos surgirían dudas y controversias acerca de su aplicación. Por lo tanto,

para preservar la paz es necesario que las partes en conflicto refieran la controversia a un árbitro y se obliguen mediante contratos mutuos a respetar su decisión (*De Cive*, cap. III, párrafo 20). De aquí se infiere que el árbitro no puede ser parte de la controversia (párrafo 21). Más aun, no habrá ningún contrato o promesa entre el árbitro y las partes que obligue al árbitro a juzgar con equidad (par. 24).²

III

La figura del árbitro y el recurso al arbitraje eran comunes en época de Hobbes. Un diccionario³ de términos jurídicos bastante difundido en Inglaterra desde fines del siglo XVI entre los estudiantes de derecho define en francés jurídico:

"*Arbitrement* Arbitrement est vn award, determination, ou iudgement, quel vn ou plusors font al request de deux parties all meines, pur, & sur ascun det, trespas, ou auter controuersie ew perenter les dits parties. Et cest appel en Latin Arbitratus & Arbitrium, & ils que font le award ou arbitrement sont appel Arbitri, en Anglois Arbitrators" (p. 23).

En la columna de la derecha el diccionario presenta la traducción inglesa.

² En *De cive*, capítulo IV, párrafo 16, Hobbes cita a San Pablo (Epistola a los Corintios 1, 6) quien aconseja evitar la intervención del juez estatal, y recurrir en cambio al árbitro elegido de común acuerdo por las partes. Quizás Hobbes leyó esta cita de San Pablo, así como la relación entre arbitraje y equidad (*equity*) en Hugo Grocio (*De Jure Belli ac Pacis* [1625], libro III, cap. XX, 46). Grocio, así como algunos tratadistas ingleses, opinan que el árbitro está comprometido en conciencia a arbitrar según los principios de equidad, ya que no está obligado a hacerlo según las leyes del país, tal como es el caso con los jueces ordinarios. Hobbes, al subrayar la total discrecionalidad del árbitro, parece liberarlo incluso de este compromiso moral con los principios de equidad. La lógica del arbitraje, de todos modos, es la misma en ambos casos. Lo importante es comprender que ninguna de las partes puede constituirse en juez del árbitro y que su acatamiento al arbitraje no depende de la opinión que le merezca la decisión del árbitro.

³ Me refiero a la obra de John Rastell, *An Exposition of Certaine Difficult and Obscure Words, and Terms of the Lawes of this Realme, Newly Amended and Augmented, both in French and English, for the help of such young Students as are desirous to attaine to the knowledge of the same*, Londres, edición de 1602.

Interesa destacar el principio del arbitraje: es un método para resolver controversias que se pone en funcionamiento a pedido de las partes.

Algunos autores consideran que el arbitraje es el método más antiguo empleado para resolver disputas. H. J. S. Maine⁴ ofrece la siguiente evidencia: El procedimiento legal más antiguo del cual tenemos noticias es la *Legis Actio Sacramenti* de los romanos. Ahora bien, Gayo describe cuidadosamente todos los pasos que el magistrado debía cumplir en el transcurso de la ceremonia de impartir justicia conforme a esta ley; estos pasos, según Maine, parecen a simple vista sin sentido y hasta grotescos. Adquieren su verdadera significación una vez que se comprende que el magistrado está simulando proceder como si fuera un árbitro privado a quien casualmente se le ha solicitado su intervención ["The magistrate carefully simulated the demeanour of a private arbitrator casually called in"]. La *Legis Actio Sacramenti*, según Maine, procede a imitar el origen de la justicia. "Dos hombres armados están discutiendo acerca de una propiedad que ambos disputan. El Pretor, *vir pietate gravis*, casualmente pasa por allí y se ofrece para poner fin a la disputa. Los disputantes le presentan el caso, y acuerdan que él arbitrará entre ellos, acordándose también que el perdedor, además de resignar el objeto en disputa, pagará una suma de dinero al árbitro como remuneración por su tarea y pérdida de tiempo" (364). El arbitraje, según este examen de Maine, sería el paradigma de procedimiento judicial.

William Holdsworth⁵ considera que el arbitraje era el procedimiento que se utilizaba cuando la manera natural de resolver una disputa se limitaba al uso de la fuerza propia. Las primeras cortes actuaban como árbitros y el recurso a ellas dependía del consentimiento de las partes. El recurso al arbitraje se incorpora naturalmente a los primitivos cuerpos de legislación tanto romana como inglesa y siglos más tarde, cuando el procedimiento común para resolver disputas es acudir a las cortes del Estado sin necesidad del consenso de la otra parte, aún se conservan vestigios de este recurso.

⁴ *Ancient Law. Its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*, Londres, 1861, cap. 10; pp. 357-364.

⁵ *A History of English Law*, edited by A. L. Goodhart and H. G. Hanbury, Londres, 1964, vol. 14, pp. 187-204.

Según Holdsworth, el arbitraje continúa siendo empleado porque es un procedimiento menos formal y costoso que el recurso a las cortes. Los *Year Books* muestran que era un procedimiento común en la Inglaterra medieval. Pero las cortes no veían favorablemente esta práctica que tendía a disminuir la jurisdicción, y por lo tanto el poder, de la casta de los juristas. Con el correr de los años, y a medida en que se les solicitaba que hicieran valer por la fuerza las resoluciones de algunos árbitros privados que no eran acatadas por alguna de las partes, estas cortes tuvieron varias oportunidades de ir estableciendo reglas que tornaron cada vez más complejo el otrora sencillo trámite del árbitro privado. Estas reglas fijaban condiciones de validez de un arbitraje, así como también las maneras de obligar su cumplimiento, la conducta de los árbitros y hasta los temas sobre los cuales no se podía recurrir a un arbitraje privado. No resulta extraño que Hobbes, que se opuso a los juristas de su época tanto como al clero, reivindicara este procedimiento para el soberano con el fin de disminuir la cuota de poder de los juristas dentro de la sociedad.⁶

Otras dos observaciones de Holdsworth son pertinentes para nuestra tesis. Ya hacia fines del siglo XVII se consideraba que haberse sometido a un arbitraje, esto es, haber acordado el procedimiento y haber elegido al árbitro, equivalía a un contrato entre las partes (p. 188). La figura del arbitraje queda así íntimamente ligada al contractualismo. Pero más importante aun, Holdsworth nota que en la jurisprudencia inglesa los jueces han considerado contrario al derecho natural que un tribunal rehúse comunicarle a las partes en litigio las razones que lo llevaron a fallar de determinada manera. Sin embargo, se consideró asimismo que este principio no se aplicaba a los árbitros, y hasta 1698 una corte de *common law* no podía anular un arbitraje aduciendo inconducta por parte de los árbitros. "La razón para que las cortes rehusaran remediar casos como éstos parecería ser

⁶ Hobbes, como Francis Bacon, se opuso a la corporación de abogados y jueces que constituan la 'legal profession' y hablaban en las cortes un idioma propio, el 'law French'. Contrario al 'common law', Hobbes defenderá el principio "quod principi placuit habet vigorem legem". El conflicto que en el plano jurídico se daba entre la jurisdicción del 'common law' y de la 'equity', reflejaba la oposición política entre el Parlamento y el rey. La oposición de Hobbes a los abogados y jueces de su época ha sido recientemente investigada por Renato Janine Ribeiro en: "Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés", ponencia presentada en el *Simposio Thomas Hobbes (1588-1988)*, Buenos Aires, 1988.

que, como las partes habían elegido al juez, tenían que hacerse cargo de sus defectos. Por esta razón no era posible apelar un arbitraje, incluso si estaba basado en una interpretación equivocada de los hechos o de las leyes ..." (p. 200). Es decir, la verdad o corrección de la decisión del árbitro no son factores relevantes.

A. W. B. Simpson⁷ observa que el fin perseguido cuando las partes se someten a un árbitro se vería frustrado si éstas conservaran el derecho de recurrir a las cortes del Estado una vez producido el arbitraje. Esta figura legal únicamente cumple su función si es definitiva e inapelable. Simpson cita algunos ejemplos tomados de casos del siglo XV donde las partes renunciaban, al someter su disputa a la decisión de un árbitro, a futuras acciones legales sobre el mismo caso en disputa.

Hoy en día solemos considerar que la Corte Suprema de Justicia es el último recurso al cual podemos apelar no sólo en nuestras disputas privadas, sino también cuando el poder soberano (por ejemplo, el Congreso de la Nación) sanciona una ley que supuestamente lesiona uno de nuestros derechos. El pensamiento político de Hobbes se opone a este tipo de constitucionalismo. Incluso, diría yo, lo invierte: podemos recurrir al soberano (ya sea un monarca o una asamblea) cuando consideramos que los jueces han fallado de manera injusta. El soberano se reserva la función de árbitro final. No juzga según la ley escrita, sino según su conciencia. Una de las maneras de pensar la monarquía en época de Hobbes consistía en considerar que era función del soberano estar por encima de los jueces y de las leyes, corrigiéndolas a su arbitrio. Una historia y comentario a las funciones de las diversas cortes supremas de Inglaterra escrita en 1591⁸ recuerda que una de las leyes del antiguo rey sajón Edgardo rezaba así:

"Let no man seeke to the King in matter of variance, unlesse he cannot finde right at home; but if that right be too heavie for him, then let him seeke to the King, to have it lightened" (p. 18).

⁷ *A History of the Common Law of Contract. The Rise of the Action of Assumpsit*, Oxford, 1975, pp. 173-175.

⁸ *Archion or A Comentary upon the High Courts of Justice in England*, compiled by William Lambard, Londres, 1635.

El comentario concluye afirmando que el rey no sólo juzgaba según el derecho y la justicia, sino también según la equidad y la buena conciencia ("equity and good conscience"). La finalidad de esta instancia suprema era que la conciencia del príncipe mitigara los rigores de la ley. La función del rey como árbitro supremo que dirime controversias según su conciencia (esto es, guiado por la equidad y no por una norma de derecho) proviene de la fundación misma de la monarquía. Según esta narración (pp. 2-3) siempre hubo disputas entre los hombres, pero las maneras de resolverlas fueron variando con el tiempo. En una primera época (Lambard no la especifica ni la relaciona con períodos bíblicos reconocibles) el anciano o el padre de familia ejercía su autoridad según su propia discreción. La multiplicación de las familias produjo cada vez más disputas, por lo cual:

"Then fled men (as Cicero coniectureth) to some one among them, excelling others in Vertue, and submitted themselves unto him, praying that he would by *equity* save them from *iniury*[...] And as long as they found this at his hand, they took for *Law* whatsoever he pronounced, & they obeyed as an Oracle whatsoever was commanded by him".⁹

En un tercer período, siempre según la reconstrucción hipotética de Lambard, los súbditos buscaron limitar el poder de este juez soberano mediante las leyes y el gobierno de la justicia. Hobbes trata de recuperar la figura del soberano-juez antes de ser limitado por el poder de los jueces: el sistema político que él sugiere no reconoce la posibilidad de que exista una norma legal fundamental (una constitución, por ejemplo) a la cual el soberano deba atenerse; su única guía es la equidad, es decir, su propia conciencia. La equidad es un complemento de la arbitrariedad. Arbitrario no es sinónimo de absurdo; arbitrario es no sujeto a leyes. Según Lambard, la figura del Canciller resume en el sistema jurídico inglés ambas funciones pues tiene una doble jurisdicción: por un lado la del *common law* y por otro lado la de la *equity*, "siendo la primera limitada en poder, y la segunda siendo más absoluta e infinita" (*Archion*, p. 57). Hobbes se opone a que semejante poder quede fuera del control del soberano.

⁹ Lambard probablemente se refiere a Cicerón, *De Officiis* libro II, XII.

El recurso al arbitraje era, y sigue siendo, común en derecho internacional. Este punto es especialmente relevante por cuanto el ejemplo clásico de una situación en la que rige el estado de naturaleza – ejemplo que da Hobbes y que ya se encontraba en Platón– es precisamente el de las relaciones entre Estados soberanos. Los tratados de paz suelen incluir cláusulas por las cuales se acuerda referir un asunto en disputa a un soberano o a un cuerpo neutral. En vida de Hobbes, por ejemplo, el tratado entre la Inglaterra de Cromwell y Francia firmado en 1655 contemplaba el arbitraje de Hamburgo en el cálculo de los daños sufridos por ambos países desde 1640.¹⁰

Hugo Grocio, en *De Jure Belli ac Pacis*¹¹ [1625], se refiere al arbitraje como recurso para evitar la guerra entre Estados y como manera de eludir, mediante un acuerdo entre las partes, la intervención del juez. Grocio ofrece varios ejemplos históricos de arbitrajes internacionales en la antigüedad, y luego recomienda este procedimiento a los príncipes cristianos recordando que tanto los antiguos judíos como cristianos recurrían a sus propios árbitros a fin de evitar juicios ante jueces y tribunales que eran extraños a su religión. Esta práctica, recomendada por San Pablo, debe ser imitada por los actuales gobernantes para evitar las calamidades de la guerra (*op. cit.* libro II, XXIII, 8). Grocio distingue varias clases de arbitraje. Reconoce que en ciertos casos las leyes civiles podrían juzgar la conducta de los árbitros, pero aclara que esto nunca puede ocurrir cuando se trata de arbitrajes entre monarcas o naciones sobre quienes no pesa un poder de coacción común y superior. "El decreto de estos árbitros deberá ser por lo tanto final y sin apelación" (*op. cit.* libro III, cap. XX, 46). Este es un ejemplo de arbitraje "que debe obedecerse, se trate de una decisión justa o injusta" (*loc. cit.*) pues las partes consintieron en obedecer. Nuevamente encontramos en Grocio la vinculación entre arbitraje y equidad.¹²

¹⁰ Véase el artículo "Arbitration, international" en David M. Walker, *The Oxford Companion to Law*, Oxford, 1980.

¹¹ Véase: libro I, cap. I, 18; libro II, cap. XXIII, 8 y libro III, cap. XX, 46.

¹² Grocio recuerda que ya Aristóteles había señalado que un hombre equitativo y moderado prefería el recurso al arbitraje más que la aplicación de la ley estricta, pues el árbitro puede tomar en consideración la equidad del caso, mientras que el juez está sujeto y limitado en sus decisiones por la letra de la ley. El arbitraje fue introducido

Una de las críticas más agudas que se le han formulado al contractualismo político consiste en achacarle que tiende a privatizar el Estado, pues recurre a una categoría propia del derecho privado (el contrato entre personas) para fundamentar la esfera de lo público por excelencia, esto es, el Estado soberano. Quienes así se oponen al contractualismo político rehúsan derivar la legitimidad del Estado a partir de las relaciones entre sujetos privados. Hobbes es un contractualista *sui generis*: por un lado recurre a la controversia entre hombres privados y a la figura legal del contrato para fundamentar la institución del soberano; por otro lado, ningún contrato vincula al soberano con los súbditos. Quizá se comprenda mejor esta especificidad hobbesiana si la observamos a la luz de una reflexión muy general que hace Norberto Bobbio con respecto a juristas que privilegian el derecho privado sobre el público (y consideran que el derecho es un conjunto de reglas de convivencia) y juristas que privilegian el derecho público sobre el privado (y que consideran que el derecho es un conjunto de reglas para dirigir acciones dispersas hacia un fin común). Dice Bobbio: "Para los privatistas el derecho es una especie de árbitro que es llamado a dirimir conflictos, para el publicista, el derecho asume más bien la figura del comandante que coordina los esfuerzos de su tropa para vencer en la batalla".¹³ En la obra de Hobbes se superponen ambas tendencias: a veces se piensa al soberano como comandante, otras como árbitro. Los comentaristas de Hobbes suelen detenerse en la figura del soberano comandante. El soberano árbitro, en cambio, suele pasar inadvertido.

IV

En la literatura política de la época el término 'arbitrario' suele tener connotaciones despectivas casi sin excepciones. Solía considerarse que una

precisamente para darle a la equidad el peso que le corresponde (*op. cit.* libro III, cap. XX, 47). A diferencia de los tratadistas ingleses citados más arriba, Grocio, siguiendo a Aristóteles, parece sugerir que el arbitraje no es la forma original y paradigmática de administrar justicia, sino un procedimiento derivado y posterior, ideado con el propósito de mitigar los rigores de la ley.

¹³ Norberto Bobbio, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milán, 1977; "La grande dicotomia", p. 156.

ley era arbitraria cuando contradecía el *common law*, y que un gobierno era arbitrario cuando gobernaba el parlamento sin el rey o el rey sin el parlamento. Un panfleto anónimo de 1683 verifica ambas acepciones; su título es: *El gobierno arbitrario desplegado durante la tiránica usurpación del parlamento 'rump', siendo Oliver Cromwell responsable de sus procedimientos arbitrarios, crueles e ilegales, bajo las nociones de libertad y propiedad*, escrito por "una persona de honor".¹⁴ Esta persona de honor define el término 'gobierno arbitrario' de la siguiente manera: "considero que gobierno arbitrario es el gobierno de cualquier persona o personas, según su propia voluntad y autoridad, sin estar sujetos a las reglas, métodos e instrucciones de las leyes del país, convirtiendo así esta gloriosa monarquía en tiranía" (*op. cit.*, Introducción).

C. N. —otro autor anónimo de la época— escribía que la disolución del Parlamento dejaba a los habitantes expuestos a la inexperiencia de los militares iletrados y, por lo tanto, lleva a "someter nuestros pescuezos al yugo absoluto, incontrolable y arbitrario de la espada".¹⁵

Hobbes, sin embargo, no es el único autor que le da un sentido positivo al término 'gobierno arbitrario'. Robert Filmer también lo hace. Un año después de publicarse el *Leviathan*, Filmer publica su crítica: *Observaciones concernientes a los orígenes del gobierno, según el Leviatán de Hobbes, el Contra Salmasius de Milton y el De Jure Belli de Grocio* (Londres, 1652). En su crítica a Milton, dice Filmer: "¿Cómo es posible que haya sobre la tierra un gobierno que no cuente con un poder arbitrario? No existe poder si no es arbitrario. Un poder legislativo no puede existir sin estar absuelto de las

¹⁴ *Arbitrary Government Displayed in the Tyrannick Usurpation of the Rump Parliament, and Oliver Cromwell being clear account of their Arbitrary, Cruel and Illegal Proceedings, under the Notion of Liberty and Property. And a Compendious History of those Times*, By a Person of Honour, London, Printed for Joseph Hindmarsh, Bookseller to His Royal Highness, at the Black Bull in Cornhill; 1683. [Newberry Library: Case J5454.05.]

¹⁵ *Reasons why the Supreme Authority of the Three Nations (For the time) Is not in the Parliament, but In the New established Council of the State, consisting of His Excellence the Lord General Cromwell, and his Honourable Assessors*. Written in answer to a letter sent from a Gentleman in Scotland to a friend of his in London. Tuesday May 10, 1653. [Newberry Library case J5454.188.]

leyes humanas; no puede mostrarse cómo un rey pueda tener algún poder si éste no es arbitrario" (parte 4, p. 17). John Milton afirmaba que los monarcas gobiernan arbitrariamente; Filmer le responde que todo gobierno es igualmente arbitrario, se trate de un rey o de un gobierno popular.

Robert Filmer le hace a Hobbes una objeción que incluso hoy en día es tomada por algunos comentaristas como una muy seria inconsistencia en su sistema.¹⁶ Hobbes afirma que en el estado civil cada individuo conserva el derecho a preservar su vida. Filmer nota que si un individuo conserva el derecho a preservar su vida, también conserva el derecho a determinar cuándo su vida está en peligro. El súbdito, por lo tanto, es juez de las acciones del soberano y se le reconoce el derecho a actuar según su juicio privado. Y esto es inadmisibile (*op. cit.*, primera parte). La crítica de Filmer puede reformularse de la siguiente manera: si se ha consentido en obedecer la decisión del árbitro, no puede luego condicionarse esa obediencia al resultado del arbitraje.

Este aspecto de la lógica de la obediencia política que subrayan Hobbes y Filmer, a saber, que debe de existir una instancia final y decisiva a la que se obedece porque así se consintió, y no según y conforme la opinión que nos merezcan sus decisiones, también es señalada por otro polemista anónimo de la época:

"Sepamos que no debemos disolver según nuestro antojo todos los vínculos de seguridad humana, convirtiéndonos en jueces de aquellos a los que consentimos que serían nuestros jueces, decidiendo cuándo y cómo debemos obedecerles".¹⁷

'Arbitro' y 'arbitrario' son términos frecuentemente utilizados en escritos políticos de la época. Por ejemplo, en una declaración de la corona inglesa [i.e. Carlos II] de 1660 (*His Majesty's declaration to all his loving subjects of his kingdom of England and dominion of Wales concerning ecclesiastical*

¹⁶ Véase: Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, New York, 1986, caps. 4 y 5.

¹⁷ *The Difference Between an Usurper and a Lawfull Prince, explained In their Several Characters, for the satisfaction of all men*, 1657. [Newberry Library case J 5454.188.]

affairs),¹⁸ el artículo V se refiere a la institución de una corte compuesta por tres o cuatro ministros religiosos que funcionarán como árbitros en jurisdicción eclesiástica; y el artículo VI advierte que "ningún obispo ejercerá un poder arbitrario, ni hará ni impondrá algo al clero o al pueblo sino únicamente aquello que está de acuerdo con las conocidas leyes del país". Es decir, tenemos aquí la figura jurídica del arbitraje y la connotación peyorativa de poder arbitrario como aquel poder que se ejerce sin consideración por las leyes del país.

Locke utiliza la expresión 'poder arbitrario' de manera ambigua. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* [publicado en 1689 pero escrito probablemente en 1679-80] define el poder despótico como un poder absoluto y arbitrario que un hombre ejerce sobre otro para quitarle la vida cuando se le antoja. Este matiz peyorativo del término 'arbitrario' se encuentra en muchos otros lugares de su obra. Sin embargo también lo utiliza, aun cuando con menor frecuencia, en un sentido no peyorativo. Locke define el término 'prerrogativa' como "un poder arbitrario sobre ciertas cosas que queda en manos del príncipe para el bien, y no para el daño, del pueblo" (*op. cit.*, párrafo 210). Su anterior definición general de prerrogativa como "el poder para actuar discrecionalmente, para el bien público, sin la prescripción de la ley, e incluso a veces en contra de la ley" (*op. cit.* párrafo 160), tiene las mismas connotaciones del poder arbitrario hobbesiano, a saber, no determinado por las leyes del país. Locke, además, indica que en un régimen en el que los poderes legislativo y ejecutivo están separados, es necesario acordarle al ejecutivo este tipo de prerrogativas (*op. cit.* párrafo 159).

El término 'arbitrario' se utiliza a menudo en la literatura política posterior. De Bonald distingue entre un poder absoluto y un poder arbitrario: "Le pouvoir absolu est un pouvoir indépendant des hommes sur lesquelles il

¹⁸ En *English Historical Documents*, editor general David C. Douglas, Londres, 1953, vol. VIII, p. 365.

s'exerce; le pouvoir arbitraire est un pouvoir indépendant des lois en vertu desquelles il s'exerce".¹⁹

Por 'libre arbitrio' suele entenderse el poder de determinarse a sí mismo según la voluntad propia. Por 'arbitrario' hoy en día suele entenderse aquello que no se impone ni por la naturaleza de las cosas, ni por el derecho positivo, sino que depende de cada uno o de una libre decisión de los hombres. Con matiz peyorativo suele darse a entender que arbitraria es la decisión sin motivo, mientras que el asunto en cuestión admitía una decisión racional.²⁰ Hay un matiz que los términos 'árbitro' y 'arbitrario' tienen en la filosofía política de Hobbes que ha caído prácticamente en desuso pero que se encuentra en obras literarias de los siglos XV y XVI. Me refiero a la acepción de 'final', 'inapelable', 'definitivo'. El *Oxford English Dictionary*, que registra la primera ocurrencia de un término en determinado sentido, ofrece buenos ejemplos. 'Arbitro' es la persona elegida por las partes en pugna para decidir una disputa entre ellas. Por lo tanto, en sentido figurado pasará a ser aquél quien decide de manera definitiva. Los ejemplos del *OED* son de Shakespeare: "The arbitrator of Despair, Iust Death, Kinde Umpire of men's miseries" (I *Henry VI* [1591] acto II). La muerte pone fin a las miserias humanas y a la desesperación. En este sentido la muerte es árbitro y es un amable 'referee'. El segundo ejemplo dice así: "That old common Arbitrator, Time, Will one day end it" (*Troilus and Cressida* [1606], acto IV). La muerte pone fin a una situación; por eso la muerte es árbitro. En ambos casos se trata de decisiones últimas e inapelables: la muerte, el tiempo.

¹⁹ (*Oeuvres* edition Migne, II, 625; citado en Paul Foulquie y Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris, 1962.)

²⁰ Véase, por ejemplo, el *Dictionnaire* ... antes citado.

Otras interpretaciones del *Leviathan* cap. 5

Diversos comentaristas han hecho referencias al párrafo del capítulo 5 del *Leviathan* sobre el cual fundamenté el examen del árbitro arbitrario. En general, estas interpretaciones difieren de la propuesta por mí. Yo considero que el argumento es eminentemente político, pues sugiere una manera de resolver conflictos y evitar la guerra. Las otras interpretaciones adoptan una perspectiva moral o epistemológica, pues consideran que se trata de una propuesta para determinar qué es moralmente bueno y qué es malo, o para decidir qué es verdadero y qué es falso. Será útil examinar algunos ejemplos de interpretaciones que difieren de la propuesta por mí.

David P. Gauthier²¹ considera que hay dos diferentes teorías de la verdad en Hobbes y que cada una de ellas da lugar a una concepción de la *recta ratio*. En *Human Nature* (E. W. iv) la verdad depende en última instancia de lo que es evidente en términos de concepciones derivadas de los sentidos mientras que en el *Leviathan*, según Gauthier, la verdad depende de un standard convencional previamente acordado. Por consiguiente, en *Human Nature* (E.W. iv, p. 24) Hobbes dice que la prueba de verdad de las conclusiones a las que se arriba por la *recta ratio* será la consistencia de estas conclusiones con verdades evidentes previamente establecidas. Esta evidencia se basa en los sentidos, "pues la verdad de una proposición nunca es evidente, hasta que concebimos el significado de las palabras o de los términos en que consiste, que siempre son concepciones de la mente; y no podemos recordar estas concepciones sin la cosa que la produjo ante nuestros sentidos" (p. 28). Siempre según esta interpretación de Gauthier, en el *Leviathan*, al modificar su teoría de la verdad, Hobbes también modifica su concepción de la *recta ratio*. La verdad se fundamenta en un standard convencional, por lo tanto la recta razón también se establece por

²¹ *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Oxford, 1969; pp. 12-13).

convención. Gauthier basa su interpretación en el citado párrafo del cap. 5.²²

Gauthier se excusa de realizar un examen pormenorizado de este párrafo aduciendo que no se ocupará de los aspectos epistemológicos de la filosofía de Hobbes. Se limita tan sólo a llamar la atención acerca de estos dos puntos de vista opuestos sobre la recta razón que se encuentran en su obra. Resulta particularmente interesante que Gauthier haya notado dos concepciones distintas de la *recta ratio* aun cuando considero que se equivoca al pensar que, en el caso del *Leviathan*, se trata de un problema de epistemología. En este párrafo, según mi interpretación, Hobbes no propone un método para determinar la verdad sino para asegurar la paz. Por lo tanto, a partir del párrafo en cuestión del *Leviathan* no es lícito extraer conclusiones válidas para comprender la epistemología de Hobbes, tal como supone Gauthier, pues se trata de un contexto eminentemente político.

En "Thomas Hobbes y la recta razón"²³ Ezequiel de Olaso ofreció una interpretación del *Leviathan*, cap. 5. El artículo de Olaso deseaba "elucidar... el sentido, excepcional y problemático, en que Hobbes ha atribuido en su

²² No es fácil precisar qué entiende Hobbes por 'verdad'. En *EL*, I, 5, ¶10 y en *Lev.* 4 se ocupa de las verdades de razón que constituyen conocimientos universales y necesarios. Su concepción es opuesta a la de Leibniz: una proposición es verdadera cuando el sujeto está contenido en la extensión del predicado, y no cuando el predicado está contenido en la intensión del sujeto. Un ejemplo de verdad necesaria es: "La caridad es una virtud". El nombre 'virtud' comprende a 'caridad'. Un ejemplo de proposición falsa es: "Todos los hombres son justos". El nombre 'justo' no comprende a 'todos los hombres'. La caridad es una instancia de virtud, pero no todos los hombres son instancias de justo. No encuentro un tratamiento adecuado de las verdades de hecho en Hobbes. Reconoce conclusiones de la experiencia que no son universales ni necesarias. Los sentidos son "the very first grounds of our knowledge" (*EL* loc. cit. ¶14). Hobbes es renuente a emplear el término 'verdad' en el contexto de lo que nosotros denominamos verdades de hecho. Sin embargo, distingue dos clases de conocimiento: el conocimiento original que proveen los sentidos y el conocimiento de la verdad de las proposiciones (al que llama 'ciencia'). Ambos conocimientos son experiencias: en el primero experimentamos los efectos de las cosas externas; en el segundo, el uso correcto de los nombres del lenguaje. Uno es "experience of fact" el otro "evidence of truth". Conocimiento, sin embargo, siempre es la conjunción de verdad y evidencia (loc. cit.). En el desarrollo de esta tesis muestro que, según Hobbes, la verdad de una proposición no la determina el soberano. Esta demostración es suficiente para comprender la posición de Hobbes ante la libertad de expresión.

²³ *Manuscrito*, volumen IV, Nº 1, Universidad Estatal de Campinas, San Pablo, 1980, pp. 29-35.

filosofía un papel importante a la razón como árbitro" (p. 29). Olaso recurre a *Lev. 5* para ilustrar las siguientes afirmaciones:

1. Hobbes distingue entre razón teórica (razón matemática) y *recta ratio* (razón práctica, ley natural) (p. 30).

2. Puede obtenerse un saber definitivamente cierto, sin margen para las disputas, en el dominio de la razón teórica pero no en el de la razón práctica (p. 30).

3. A fin de evitar disputas, Hobbes propone en el dominio no-matemático una razón que arbitre infaliblemente (p. 31).

Considero que el párrafo elegido por Olaso para ilustrar sus tesis no es el adecuado, pues en él Hobbes:

1. Explícitamente equipara 'right reason' y 'reason' sin más ("... Reason it self is always Right Reason" p. 111). 'Right reason' equivale en este párrafo al uso correcto que se haga de la razón, cualquiera sea el tema a la que se aplique.

2. Hobbes ilustra la falta de una *recta ratio* en la naturaleza precisamente recurriendo al ejemplo de una disputa en el dominio de la matemática y no con ejemplos de disputas acerca de la ley natural. En este párrafo Hobbes deja de lado las diferencias que pudiera haber entre ambos dominios.

3. Hobbes no dice que la decisión del soberano es infalible. Según *Lev 5*, la aritmética es un arte cierto e infalible, pero cualquier hombre puede equivocarse cuando hace uso de la razón para computar. El soberano, igual que cualquier otro hombre o grupo de hombres, también puede equivocarse al razonar.

Gregory S. Kavka examina este mismo párrafo en "Right reason and natural law in Hobbes's ethics"²⁴. Según Kavka, Hobbes señala:

1. que el procedimiento de razonar correctamente es "cierto e infalible" como la aritmética. Esta afirmación es tautológica, pues uno de los sentidos de *recta ratio* en Hobbes era, precisamente, razonar en forma correcta. Según Kavka, esta infalibilidad tautológica que Hobbes atribuye a la capacidad de razonar correctamente tiene un costo muy alto en el sistema hobbesiano. Las personas falibles, ya sea individual o colectivamente, no pueden determinar con certeza si un razonamiento dado es correcto. Por lo tanto,

2. las controversias entre personas pueden resolverse definitivamente sólo si se elige un árbitro cuyas conclusiones serán aceptadas por todas las partes como dictámenes obligatorios de la *recta ratio* ("as binding dictates of right reason", son las palabras de Kavka, p. 122).

Sospecho que Kavka comete el mismo error que, a mi juicio, cometió Olaso. Consiste en confundir obligación política y verdad o corrección epistemológica. Según Hobbes, tanto la aritmética como la ley natural están compuestas por teoremas infalibles de la razón. Pero los hombres, tanto al razonar sobre problemas de aritmética como cuando lo hacen acerca de la ley natural, son falibles, pueden equivocarse y disputar entre ellos acerca de quién tiene razón. Si desean poner fin a la disputa para evitar que ésta degenera en una pelea violenta, elegirán de común acuerdo un árbitro. El árbitro es un hombre o grupo de hombres, tan falible como aquellos otros hombres que disputaban y lo convocaron. La decisión del árbitro logra evitar la pelea, pero no hay ningún motivo para sospechar que los acerque a la verdad.

En "Right reason and mortal gods"²⁵ Stephen D. Hudson se refiere a la arbitrariedad de las decisiones del soberano comprendido como árbitro. Aun

²⁴ *The Monist*, volumen 66, Nº 1, enero 1983, pp. 120-133.

²⁵ *The Monist*, volumen 66, Nº 1, enero 1983, pp. 134-145.

cuando el problema que se propone resolver Hudson no guarda relación con la libertad de expresión, de todas maneras algunos aspectos de su artículo son pertinentes para mi exposición.

La pregunta que intentará responder Hudson es la siguiente: "¿Puede Hobbes mantener *consistentemente* que la ley es la medida del bien y del mal moral?" (p. 134). Confiesa Hudson: "Si puede, entonces habrá logrado algo que yo siempre me sentí inclinado a pensar que era imposible: habrá mostrado que cierto tipo de subjetivismo radical de los valores es compatible con lo que yo considero que es la teoría más razonable acerca de la relación entre razón y verdad moral" (p. 134). Esta teoría es sencilla, pues se limita a formular que la verdad moral es simplemente aquella que se apoya en las mejores razones morales. Si alguien afirma que una determinada acción es mala, se le puede preguntar por qué es mala. Si no encuentra razones para sustentar esa afirmación, el juicio se rechaza por ser infundado y arbitrario. Tal es, según la denomina Hudson, la 'concepción simple de la verdad moral' (p. 135) y, siempre según Hudson, Hobbes la acepta plenamente. El problema, entonces, consistirá en examinar si Hobbes puede sostener simultáneamente que la ley es el criterio del bien moral y que moralmente verdadero es el juicio que se fundamenta en las mejores razones morales. La conclusión de Hudson será que la teoría de Hobbes es contradictoria, pues no puede coherentemente sostener ambas posiciones a la vez. [Uno de los puntos discutibles del trabajo consiste en la demostración de que Hobbes es partidario de la 'concepción simple de la verdad moral'. El examen de esta cuestión nos alejaría de nuestro tema. Supondremos que Hobbes acepta esta concepción simple.]

Según Hudson, Hobbes sostiene una tesis subjetiva radical acerca de la naturaleza del valor, pues afirma que en el estado de naturaleza 'bueno' es aquello que apetezco y 'malo' lo que aborrezco. Esto provoca que lo que es bueno para un hombre no lo es para otro. Sólo hay coincidencia en un punto: la naturaleza humana es tal, que todos los hombres se esfuerzan por evitar la muerte y buscan su preservación. Al no haber una armonía natural de intereses, y llevados por el deseo de preservar sus vidas, los hombres instauran una armonía artificial: la ley cumple el propósito de armonizar los

intereses públicos y los privados. Como no hay una *recta ratio* natural, se crea una artificial.

Ahora bien, Hudson se propone examinar si esta solución hobbesiana es compatible con la que denominó 'concepción simple de la verdad moral'. Parte del siguiente ejemplo: el soberano ordena que nadie puede tomar helado de vainilla. El límite que, según Hobbes, una acción es mala porque el soberano así lo establece, y no que una acción es en sí misma mala y el soberano así lo reconoce. Todo parece indicar, al menos a primera vista, que el soberano no suscribe la 'concepción simple de la verdad moral', sino que, por el contrario, su voluntad – que es la regla del bien y del mal– es arbitraria. Si así fuera, entonces no hay razón alguna para considerar que es malo tomar helado de vainilla, pues no son las mejores razones morales las que sustentan esta prohibición, sino la arbitrariedad de la voluntad soberana. Ahora bien, según Hudson, Hobbes acepta este desafío que consistirá en hacer compatibles ambas posiciones: (i) que la ley es la medida del bien moral y (ii) que moralmente verdadero es el juicio sustentado en las mejores razones morales. Veamos cómo, según Hudson, Hobbes intenta compatibilizarlas pero no lo logra.

Hobbes afirma que la autoridad del soberano no está condicionada. El soberano posee autoridad ilimitada para resolver problemas. En este sentido, afirma Hudson, la voluntad del soberano es arbitraria y "no tiene por qué haber razones para que el soberano ordene este acto [i. e. no tomar helado de vainilla]" (p. 141). Pero, siempre según Hudson, Hobbes no persevera en esta línea de razonamiento pues sostiene que se instituyó un soberano con el propósito de obtener la paz y, en la medida en que este propósito debe regir su voluntad, esta voluntad no puede ser arbitraria. Concluye Hudson: "Por lo tanto la voluntad del dios mortal debe ordenarnos que no hagamos algo porque es malo hacerlo; estábamos equivocados al pensar que la voluntad del soberano *por sí misma* es lo que hace malas las acciones" (p. 141). Si las decisiones del soberano no se apoyan en buenas razones, entonces son arbitrarias. Ahora bien, si el pensamiento de Hobbes habrá de ser consistente con la concepción simple de la verdad moral, el soberano deberá desear que un acto sea malo porque es en sí mismo malo. Pero entonces la voluntad del soberano es irrelevante con respecto a la maldad del acto, pues

ésta ya no depende de aquella. Por lo tanto, la voluntad del soberano no puede ser la medida común de lo bueno y de lo malo. Y Hobbes, obviamente, no puede aceptar estas consecuencias.

¿Dónde se origina el problema que trae consecuencias tan nocivas para el sistema de Hobbes? Según Hudson, ocurre que la concepción simple de la verdad moral es incompatible con la concepción de Hobbes de la *recta ratio* según la cual – como muestra la interpretación de Hudson del *Leviathan*, cap. 5– a falta de una recta razón natural se instituye una artificial a fin de determinar qué es bueno y qué es malo. Hudson observa correctamente que las decisiones del árbitro, según los requisitos de la filosofía política de Hobbes, son arbitrarias, esto es, no se obedecen por su mayor grado de verdad moral. Pero se equivoca al confundir bueno y malo, con permitido y prohibido. El soberano determina, en vistas a la paz, lo que se puede y lo que no se puede hacer. La verdad moral no es de su incumbencia. Tanto los hombres que someten su disputa a la decisión de un árbitro, como el propio árbitro, pueden sostener la 'concepción simple de la verdad moral' y sin embargo acatar la decisión del árbitro únicamente porque así se comprometieron a hacerlo, sin cuestionar si la decisión es verdadera o falsa, buena o mala. Hobbes dirá que cualquier decisión, por mala que sea, es mejor que la guerra.

Hudson aclara que se puede afirmar que la voluntad del soberano es arbitraria en dos sentidos distintos. Puede decirse, primero, que es arbitrario el hecho de que la voluntad del soberano sea la medida común de lo que es bueno y malo; pero también puede decirse que es arbitrario el hecho de que el soberano desee esto o aquello. Obviamente, dice Hudson, no es arbitrario el hecho de que la voluntad del soberano sea la medida común de lo bueno y malo. La voluntad del soberano fue instaurada para lograr la paz y ésta es una buena razón para que exista un árbitro con autoridad ilimitada, que es el único tipo de árbitro que puede resolver las interminables disputas causadas por la subjetividad radical de los valores. Sin embargo Hudson reconoce, acertadamente, que según Hobbes las decisiones del soberano son arbitrarias en el segundo sentido, es decir, que es arbitrario el hecho de que el soberano desee esto o aquello. Y como Hudson supone, incorrectamente, que según Hobbes el soberano determina la verdad y falsedad de los juicios

(y no, tal como sugiere mi interpretación, que únicamente garantiza la paz), entonces concluye que la filosofía política de Hobbes padece de una grave inconsistencia.

Ya en tiempos de Hobbes, Edward Earl of Clarendon se refirió explícitamente al párrafo del *Leviathan* 5 al formular su crítica de fondo al sistema hobbesiano en *A Brief Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes's Book entitled Leviathan*.²⁶ La crítica que formula Clarendon apunta a toda la lógica hobbesiana de la soberanía y, por lo tanto, no se limita exclusivamente al párrafo en cuestión. Pero como en este párrafo Hobbes, según mi interpretación, resume y anticipa los aspectos principales de su argumentación posterior, la crítica general de Clarendon también puede ser leída como una crítica a la lógica del árbitro arbitrario. Clarendon dice lo siguiente:

"If Mr. Hobbes did not affect to be of the humor of those unreasonable Gamesters, which he saies [cita del *Leviathan* 5] *is intolerable in the society of men, who will after trump is turned, use for trump, upon every occasion, that suit whereof they have most in their hand*, whom he likens to those men who clamor and demand right reason for Judg, yet seek no more, but that things should be determined by no other men's reason than their own; I say, if Mr. Hobbes were not possessed by this supercilious spirit which he condemns, since this his institution of Sovereignty is a mere imagination, he might with as much reason, if he would have been pleased to have called it so, because it would have carried with it more equality and consequently more security, have supposed a covenant to be on the Sovereigns part: which that he may not do, he will not admit that they who are his Subjects make any Covenant with their Sovereign to obey him; which if he did, he could as well covenant again with them to govern righteously, without making them the Judges of his justice, or himself liable to their controul and jurisdiction. So that the Sovereign hath no security for the obedience of his People, but the promise they have made to each other; and consequently if they rebell against him, he cannot complain of any injustice don to him. And truly, by his own Logic, they may release to one another when they think it convenient: whereas if the promises be mutual, I do not say conditional, the Sovereign must not be at the mercy of his Subjects; but as they put themselves under his power, so he promises them not to use that power

²⁶ Printed at the Theatre, 1676 [el autor aclara que el texto fue escrito en 1670 cuando estaba exilado en Montpellier].

wantonly or tyrannically (which will be a proper and significant word against all his interpretation) by which they have as much obligation upon him to be just, as he hath upon them to be obedient, which is no other, then that they swarve from justice, if they withdraw their obedience from him. This had bin a more natural and equitable institution, and more like to have lasted, having in it the true essential form of contracts, in which it will never be found that one party covenants, and the other not; which is the reason Mr. Hobbes himself gives, why no Covenant can be made with God ..." (*op. cit.* p. 48-9).

La principal crítica que Clarendon formula al sistema hobbesiano es que no incluye un pacto entre los súbditos y el soberano. Y esta ausencia tiene dos consecuencias de importancia: primero, el único compromiso que existe por parte de los súbditos a obedecer al soberano es un acuerdo realizado entre los mismos súbditos. En ningún momento se han comprometido con el soberano a obedecerle. La segunda consecuencia es que, debido a la ausencia de un pacto entre el soberano y los súbditos, las decisiones del soberano no están limitadas por ningún tipo de control. Por un lado, el soberano tiene plena libertad para decidir lo que le venga en gana; por otro lado, los súbditos no se han comprometido con el soberano a obedecerle. La crítica de Clarendon es particularmente interesante porque nos muestra las consecuencias problemáticas de pensar al soberano bajo la figura jurídica del árbitro. Creo que Clarendon hubiese preferido pensarlo bajo la figura de un juez del Estado, cuya designación no depende de un acuerdo entre los litigantes y cuyos fallos están determinados por las leyes del país.

Otros aspectos de la crítica de Clarendon que merecen destacarse son los siguientes:

1. El ejemplo de ciertos jugadores que pretenden que las cartas que ellos tienen equivalen a un triunfo (*Leviathan*, cap. 5) es parte del argumento de Hobbes tendiente a mostrar que no hay en la naturaleza una *recta ratio* y que hay que crearla artificialmente. Clarendon sin embargo hace una interpretación retórica de este ejemplo, acusando a Hobbes de proceder de la misma manera en que proceden esos jugadores. El truco retórico de Clarendon consiste en identificar la propuesta de Hobbes de crear una *recta*

ratio artificial, con las reivindicaciones de los otros filósofos que suponían poseer una *recta ratio* natural.

2. Clarendon advierte las consecuencias que tiene la ausencia de un pacto entre súbditos y soberano. Creo que, además, también se da cuenta de la razón por la cual Hobbes no incluye un pacto de este tipo. En efecto, Clarendon dice que es posible que haya un acuerdo entre el soberano y los súbditos que incluya, por parte del soberano, el compromiso a gobernar con rectitud "sin constituirlos [i.e. a los súbditos] en jueces de la justicia [del soberano], o que el soberano quede sujeto al control y jurisdicción de los súbditos". Ahora bien, Clarendon no explica cómo sería posible un pacto por parte del soberano que lo obligue a gobernar con rectitud sin que esto implique que los súbditos, de alguna manera u otra, se constituyan en jueces del soberano.

3. Debido a la ausencia de un pacto de obediencia con el soberano, Clarendon dice que el soberano no puede aducir que los súbditos han cometido una injusticia cuando se rebelan pues no están rompiendo una promesa que se le hizo a él. Considero que esta crítica de Clarendon sería apropiada si Hobbes se hubiera limitado a pensar al soberano como árbitro, y nada más que como árbitro. Cuando alguna de las partes no obedece el arbitraje de árbitro, no comete una injusticia hacia el árbitro sino hacia la otra parte ante la cual se había comprometido a obedecer. Pero Hobbes no se limita a pensar al soberano como árbitro; también lo piensa como representante, como tirano, como monopolizador de la fuerza pública con derecho a la coacción, etc. Además, Hobbes podría responder a Clarendon diciendo que los súbditos acordaron que justo será quien obedece al soberano, e injusto quien lo desobedece. Por lo tanto, aun cuando no se rompa un pacto con el soberano, de todas maneras la desobediencia puede ser calificada como injusticia.

4. Clarendon señala que la lógica del sistema hobbesiano es tal que el pacto de soberanía puede darse por terminado si los súbditos así lo acuerdan entre ellos. Nuevamente, esta crítica sería correcta si Hobbes se hubiese limitado a pensar al soberano bajo la figura jurídica del árbitro. Si las partes se ponen de acuerdo, no hay razón alguna que impida que el arbitraje pueda

darse por terminado. Pero Hobbes argumentará que en ningún caso se debe poner fin al pacto de soberanía.

Capítulo 2 LA PARADOJA DE LA TOLERANCIA

I

En el capítulo anterior mostré que Hobbes, al pensar al soberano bajo la figura jurídica de un árbitro, deslinda las funciones de pacificador y de maestro. Garantizar la paz no implica expedirse acerca de la verdad o falsedad de las distintas posiciones en una controversia. Esta distinción por la cual se reconoce que el soberano tiene derecho a decidir aun cuando no conozca cuál es la decisión correcta, permite comprender qué es lo que piensa Hobbes acerca de la libertad de expresión.

Bajo el título común de 'tolerancia' o 'libertad de expresión' suele agruparse diversos problemas que pueden relacionarse entre sí de diversas maneras. Cabe distinguir, ante todo, entre la libertad de pensar y la libertad de actuar, incluyendo esta última la libertad de expresar lo que se piensa. Otro problema se presenta con respecto a los límites o restricciones a la libertad de expresión, y al criterio adecuado para fijar dichos límites, pues no existe una sociedad en la cual esté permitido expresar absolutamente cualquier cosa en cualquier lugar y en todo momento. Una vez reconocida la necesidad de fijarle límites a este derecho, no sólo surge el problema del criterio sino también el de quién o quiénes son los que deciden cuáles serán estas restricciones (¿el Estado, la liga de madres de familia, la Iglesia, un grupo de notables?). Puede concebirse una amplia libertad para investigar en el dominio de las ciencias, pero no para cuestionar las decisiones del poder soberano. Puede – y esta aparente paradoja se plantea en el pensamiento de Thomas Hobbes – reivindicarse la necesidad de que la autoridad política sea a la vez autoridad en materia de religión, y no obstante aconsejarse la tolerancia religiosa y la libertad de expresión.

Acerca de todos estos temas Hobbes tiene algo – a mi juicio, interesante y novedoso – que decir. Antes de examinar los principales textos en los que Hobbes se refiere a estos problemas es necesario hacer una advertencia. A diferencia de Spinoza, de Locke, de Pierre Bayle – para citar tan sólo autores del siglo XVII – Hobbes no escribió un tratado cuyo tema explícito fuera la

tolerancia o la libertad de expresión. Sus tres obras principales de filosofía política se presentan como intentos, cada vez más completos y complejos, de examinar la relación entre protección y obediencia. Hobbes considera el problema de la libertad de expresión, de su fundamento, de sus límites, sólo en la medida en que forma parte del examen de la relación entre protección y obediencia. A fin de reconstruir una teoría sobre estos problemas, es necesario encontrar y agrupar textos que se encuentran dispersos a lo largo de toda su obra, limpiarlos luego de las impurezas y cuerpos extraños que estos textos traen adheridos, y por último ordenarlos de modo tal que resulte posible reconocer una teoría, o esbozo de teoría, sobre la libertad de expresión, sus fundamentos y sus límites.

El primer texto en el cual es útil detenerse se encuentra en los *Elements of Law*, 2, 6, 13. Dice así:

"Pero continuamente la experiencia [muestra] que es manifiestamente verdadero que los hombres no sólo buscan la libertad de conciencia, sino [también] de sus acciones; y no sólo esto, sino la libertad mayor de persuadir a otros de sus opiniones; y no sólo esto, pues todo hombre desea que la autoridad soberana admita únicamente las opiniones que él, por su parte, tiene". (Traducción propia.)

Hobbes establece aquí una suerte de escalera de libertades, que va de la libertad más privada o íntima – la libertad de conciencia o de pensamiento– pasando por la libertad de acción (que incluye la de expresión), luego por la libertad de enseñanza, para culminar en la esfera de lo público por excelencia: la autoridad soberana. Todo hombre, dice Hobbes, desea que la autoridad soberana, esto es, el poder de coacción, la fuerza, sea utilizada para defender sus ideas y opiniones y para censurar todas las opiniones o creencias restantes.

Ahora bien, hay dos maneras de interpretar esta última observación de Hobbes acerca de la tendencia natural de todo hombre a buscar que la fuerza pública se comprometa, y por lo tanto respalde y defienda, sus ideas y creencias personales. Una interpretación, seguramente la más habitual, es la siguiente: según Hobbes, las controversias religiosas e ideológicas llevan a la

guerra civil, tal como pudo comprobarlo en la Inglaterra del siglo XVII. Incumbe al soberano dirimir las controversias. Le compete al soberano, por ejemplo, dictaminar cuáles dogmas son verdaderos y cuáles son falsos; permitir únicamente el culto religioso que él, en su carácter de soberano, ha decidido que es el verdadero, y prohibir los cultos restantes. Según esta interpretación, el soberano absoluto utiliza el poder de coacción para imponer una verdad, un culto, una enseñanza. El soberano *toma partido* por una de las facciones en pugna y gracias al monopolio de la fuerza pública logra silenciar las restantes. Según esta interpretación, la autoridad soberana se presenta ante los súbditos como una fuerza que en principio puede ser manipulada a favor de determinadas creencias y en contra de otras. Dado que la guerra civil surgía porque las partes de una controversia buscaban ganar para sí la fuerza del Estado, la paz se restituye cuando una de las partes consigue su cometido y logra ejercer un dominio absoluto (censura, prohibición) sobre la otra.¹

Sin embargo, considero que el pensamiento de Hobbes puede interpretarse de otra manera. Esta interpretación alternativa consiste básicamente en lo siguiente: cada hombre desea, tal como señaló Hobbes, comprometer el poder público con la defensa de sus ideas y creencias particulares. La segunda manera de asegurar la paz en medio de estas

¹ Leszek Kolakowski, en su ensayo "La dictadura de la verdad: la cuadratura del círculo" (en *Intelectuales contra el intelecto*, Barcelona, 1986; trad. de Mireia Bofill), pone a Hobbes como ejemplo de "intolerante por indiferencia". Dice Kolakowski: "En Francia, después de las guerras de religión, se popularizó particularmente la idea, sobre todo entre los escépticos, de que la mejor garantía de una vida tolerable y en paz sería imponer obligatoriamente a todo el mundo una misma religión. Es sumamente significativo que la ventaja esencial de esta religión obligatoria no resida en su carácter verdadero, sino precisamente en su cualidad de obligatoria. Puesto que las diversas confesiones suelen enfrentarse por cuestiones que en ningún caso pueden resolverse por la vía de la argumentación racional o la investigación científica, es preferible imponer a las gentes una religión de Estado, en vez de permitir que se maten entre sí por problemas incomprensibles e insolubles. He aquí una de las justificaciones racionales del absolutismo. La teoría de Thomas Hobbes se basa en una argumentación muy parecida. Puesto que el dogma de ninguna de las confesiones enfrentadas entre sí es más verdadero que el de la parte contraria, y toda vez que la importancia decisiva de los dogmas es lograr que las gentes no se aparten de unas determinadas formas de conducta, es más beneficioso para ellas creer, en el terreno religioso, en cualquier cosa que ordene el Estado, o al menos acatarla exteriormente" (pp. 115-117). A diferencia de las interpretaciones de Popkin o de Watkins, la interpretación de Kolakowski tiene la ventaja de que reconoce que el aspecto más importante del problema consiste en que el soberano impone una obligación, y no una verdad. Sin

controversias consiste en 'desideologizar' el Estado, convertirlo en explícitamente neutral. Si el soberano es absoluto, esto es, si ejerce el monopolio de la fuerza pública, y además es neutral, pues por principio no pretende enseñar ni defender ninguna creencia, entonces las controversias nunca degenerarán en sedición pues no llegarán a poner en peligro la paz pública. Por un lado, la fuerza pública es ideológicamente neutra; por otro lado, los ideólogos (filósofos, teólogos, creyentes, libertinos, hombres de ciencia) no tienen acceso a la fuerza pública. Esta escisión garantiza la paz. Ahora bien, para que esta interpretación resulte plausible es necesario examinar críticamente algunos textos de Hobbes que parecen sostener lo contrario.

Es sabido que, según Hobbes, la autoridad civil deberá ser también autoridad en materia de religión. Por lo general desde John Locke a nuestros días se tiende a pensar que la tolerancia religiosa se garantiza únicamente cuando se separan las esferas del Estado y de la religión, de lo público y lo privado. Quizás esto sea efectivamente así, pero nada impide que Hobbes haya pensado que era posible garantizar la tolerancia de otra manera. El camino que elige Hobbes es un tanto avieso, hasta sospechoso de mala fe. Una vez que Hobbes identifica religión y Estado, iglesia y república, vacía la religión de todo contenido doctrinario. La autoridad civil es también autoridad en materia religiosa. Pero lo único que enseña la religión es a obedecer al soberano civil. En definitiva, para Hobbes, a esto y únicamente a esto se reduce todo el contenido del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*: a la mera indicación de que hay que obedecer al soberano. Este es el único "dogma" que exige el soberano. Por lo demás, cada uno puede creer o dejar de creer como le venga en gana. Hobbes no se opone a ningún otro dogma o creencia. Pero el único que le resulta relevante para su filosofía política es este de la obediencia al soberano. Hobbes expone estas ideas con suficiente claridad en el capítulo 43 del *Leviathan*:

embargo, Kolakowski sigue atado a la interpretación común según la cual el soberano hobbesiano impone un dogma religioso particular y esto lo convierte en un soberano intolerante. Mi tesis enfatiza aun más la distinción entre verdadero y obligatorio; señala que el dogma que impone el soberano no tiene contenido doctrinario, sino que se limita a asegurar la obediencia al soberano; y concluye examinando argumentos de Hobbes a favor de la tolerancia.

"Todo cuanto es necesario para la salvación se contiene en dos virtudes: fe en Cristo y obediencia a las leyes. Esto último, en caso de ser perfecto, nos bastaría" (ME 630).

Hobbes aclara que pecar equivale a desobedecer las leyes. Como hemos desobedecido en el pasado, hemos pecado. La manera de ser perdonados por nuestras pasadas desobediencias o pecados es tener fe en Cristo. Esta fe produce la remisión de nuestros pecados. Por esta razón la fe en Cristo es irrelevante a la lógica de la protección y obediencia entre soberano y súbdito, lógica que se preocupa por el presente y el futuro de dicha relación. El único aspecto relevante que la fe en Cristo tiene para la filosofía política de Hobbes resulta de la interpretación puramente política que Hobbes hace de dicha fe, a saber, como equivalente a un retorno a la voluntad de obedecer.

Es cierto que Hobbes habla en este contexto de la obediencia a las leyes de Dios. Pero inmediatamente aclara que las leyes de Dios obligan *in foro externo* en la medida en que son leyes del soberano civil. Nuevamente, Dios y sus leyes se evaporan dando lugar al soberano y a las leyes civiles. Hobbes pregunta: ¿Qué mandamientos nos ha dado Dios? Y responde:

"...nuestro salvador Cristo no nos ha dado nuevas leyes, sino el consejo de observar aquellas a las que estamos sometidos, esto es, las leyes naturales y las leyes de nuestros diversos soberanos... por consiguiente, las leyes de Dios no son sino las leyes de la naturaleza, de las cuales la principal es que no debemos violar nuestra fe, es decir, un mandamiento de obedecer a nuestros soberanos civiles, que constituimos por encima de nosotros por mutuo convenio de unos con otros" (*Lev.*, cap. 43; ME p. 631).

Es lícito preguntar qué sucede con los restantes preceptos de la *Biblia* en la cual sólo en el *Antiguo Testamento* se han contado más de 500. La respuesta de Hobbes es simple. La *Biblia* ante todo enseña a obedecer al soberano. Ahora bien, si el soberano civil establece que los preceptos de la *Biblia* serán también leyes civiles, entonces hay que obedecerlas. Pero si el soberano civil no se expide acerca de los preceptos bíblicos, entonces cada individuo los obedecerá o no, "asumiendo su propio riesgo" (ME p. 631).

Creo que podemos resumir la posición de Hobbes de la siguiente manera. Hobbes le muestra a sus lectores que el único aspecto relevante de la religión cristiana – o, mejor dicho, el único aspecto políticamente relevante – consiste en asegurar la obediencia al soberano. Si este aspecto está cubierto, los restantes dogmas son irrelevantes. Si el soberano es un buen cristiano, únicamente se preocupará por asegurarse la obediencia de los súbditos, y no le interesará examinar otras creencias.²

Esta interpretación acerca del vaciamiento dogmático de la religión de Estado es consistente con aquella otra interpretación expuesta anteriormente acerca de la neutralidad ideológica del soberano. Es cierto que el soberano civil es también autoridad suprema en materia religiosa, pero lo es de una religión puramente política cuya única preocupación es la obediencia civil.

Quedan varios problemas por resolver. Si el soberano es juez de controversias, aun cuando pretenda ser neutral de todos modos debe expedirse para resolver estas controversias. Al expedirse abandona su neutralidad y se compromete con una de las partes. En el capítulo anterior intenté mostrar que al expedirse en una controversia el soberano no se compromete con la verdad o falsedad de ninguna de las partes – más aún – ni siquiera pretende que su resolución sea considerada como verdadera. En otro texto del *Leviathan* en el que Hobbes trata explícitamente el problema de la libertad de expresión puede observarse cómo se supone que actúa el árbitro.

² Para una interpretación distinta de la ofrecida aquí, véase Rafael Braun, "Política, religión e iglesia en Hobbes", en las actas correspondientes al *Simposio Thomas Hobbes (1588-1988)*, en prensa. La interpretación de Braun coincide con la mía en un punto: ambos observamos que Hobbes vacía de contenido la religión. Braun lo atribuye a una falta de comprensión del fenómeno religioso por parte de Hobbes. Yo lo atribuyo a una estrategia deliberada. Braun considera que Hobbes no reconoce ningún grado de libertad religiosa *in foro externo*. Yo considero que el margen de libertad es apreciable. La interpretación de Jorge E. Dotti es muy diferente pues la asigna a Dios un lugar fundamental en la "teología política" de Hobbes. Yo considero que la filosofía política de Hobbes no requiere a Dios como fundamento. Véanse de Jorge E. Dotti: "Hobbes y una lógica de lo político", *Simposio Thomas Hobbes*, *ibid.*; "El Hobbes de Schmitt", *Cuadernos de Filosofía*, año XX, No. 32, mayo de 1989, pp. 57-68; y "Hobbes y la teología política", *XII Congreso Interamericano de Filosofía*, Buenos Aires, julio de 1989.

Antes de examinar el párrafo en cuestión es necesario aclarar que Hobbes se está refiriendo a los derechos del soberano. Todos los derechos de los individuos – incluido el derecho a la vida– pueden limitarse de una u otra manera. El problema consiste en determinar quién pone los límites, con qué criterios los pone y dónde los pone, es decir, cuál será la extensión de cada uno de esos derechos que, en principio, se reconoce que algún límite pueden llegar a tener. Bien, a Hobbes le interesa destacar que únicamente al soberano civil le compete poner límites. En el capítulo 18 del *Leviathan* que se titula "De los derechos de los soberanos por institución" Hobbes señala que a ninguno de los diferentes ciersos religiosos le compete censurar expresiones de ningún tipo, ni tampoco ésta es una tarea de los profesores universitarios, ni de los supuestos sabios, ni de los militares, etc. Hobbes, al defender el derecho de censura del soberano, está desembarazándose de otros grupos o estamentos que pretenden ejercer ese derecho. Por lo tanto, la lectura es doble: defender el derecho de censura del soberano *también* equivale a negarle ese derecho a otros sujetos que lo reivindican.

Ahora bien, ¿cómo ejercerá ese derecho el soberano?, ¿con qué criterio?, ¿cuáles serán sus límites? El siguiente párrafo considera estos problemas:

"Y puesto que el fin de esta institución [i. e. el soberano civil] es la paz y defensa de todos, y que quien tiene derecho al fin tiene derecho a los medios, pertenece por derecho al hombre o asamblea con soberanía ser juez tanto para los medios de paz como para los de defensa, y también en los obstáculos y perturbaciones de esto mismo, y hacer todo cuanto considere necesario hacer de antemano para la preservación de la paz y la seguridad, temiendo la discordia en casa y la hostilidad del exterior; o una vez perdidas la paz y la seguridad, para la recuperación de esto mismo. Y, en consecuencia, cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz..." (*Lev.*, cap. 18; ME p. 272).

Antes de continuar con el examen de este párrafo es importante subrayar el contexto en el cual se defiende el derecho de censura del soberano. Este derecho es una consecuencia del fin para el cual fue instituido el soberano, y este fin es proteger a los súbditos. El fin del soberano no es enseñar ciencias, ni filosofía ni teología; ni tampoco ser crítico literario o de cine. Su fin es proteger la paz pública. Ahora bien, algunas expresiones, algunas teorías o

doctrinas, ponen en peligro esa paz pública. El único criterio a la luz del cual se examinarán las doctrinas y teorías para ver si pueden o no ser públicamente expresadas es el de si ponen o no en peligro la paz pública. Continúa Hobbes:

"Y, en consecuencia, [le compete al soberano] juzgar cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá hablar a los hombres a multitudes de personas, y quiénes examinarán las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en un buen gobierno de las opiniones consiste un buen gobierno de las acciones humanas, a los efectos de su paz y concordia." (idem)

Nuevamente, Hobbes destaca que sólo al soberano civil le compete ejercer la censura, y que esta censura deberá ejercerse únicamente en vistas a mantener la paz, y no para sostener una doctrina o teoría o dogma determinado. Quizá la aclaración según la cual las acciones de los hombres proceden de sus opiniones y en un buen gobierno de las opiniones consiste un buen gobierno de las acciones, induzca a sospechar que Hobbes, en última instancia, favorece un Estado represor. A fin de ponderarla, es necesario tener en cuenta que Hobbes reitera que el examen y ulterior censura de expresiones se llevará a cabo a los efectos de la paz y concordia entre los hombres. Además, uno de los principios básicos de su filosofía política es que el dominio de las leyes se extiende tan sólo a las acciones de los hombres y no a sus pensamientos y creencias, por la sencilla razón de que nadie puede, por la fuerza, modificar las creencias de un hombre (*Lev.*, cap. 46; ME p. 717-718). Las acciones que interesa controlar son aquellas que atentan contra el soberano civil. Las opiniones que interesa controlar son las que de alguna manera u otra se relacionan con dichos actos que ponen en peligro la paz pública.

A continuación Hobbes considera el problema de los criterios según los cuales pueden juzgarse las doctrinas. Es una parte especialmente confusa del párrafo. Dice así:

"Y aunque en asunto de doctrina nada deba considerarse sino la verdad, ello no es incompatible con una regulación de la misma mediante la paz. Porque una doctrina que repugna la paz no puede ser verdadera, tal como la paz y la concordia no pueden oponerse a la ley de la Naturaleza" (pp. 272-273).³

Es posible suponer que Hobbes no se está refiriendo aquí únicamente a doctrinas políticas que pueden o no ser subversivas del orden establecido. Es posible suponer que también se refiere a doctrinas científicas. Pongamos por ejemplo un caso concreto: Galileo quiere enseñar la doctrina de Copérnico. Hobbes reconoce dos criterios según los cuales podría juzgarse esta doctrina. Se puede considerar si es verdadera o si es falsa la doctrina que Galileo quiere enseñar. También puede tenerse en cuenta si contribuye a la paz pública o si la perturba. Hobbes dice que lo único que debe considerarse de una doctrina es si es verdadera o no. Luego añade que esto no es incompatible con su regulación según el otro criterio, a saber, si contribuye a la paz o a la intranquilidad pública. Por último, agrega que ambos criterios no son incompatibles. El argumento que utiliza para demostrar que no son incompatibles no parece ser demasiado convincente. Es éste: una doctrina contraria a la paz no puede ser verdadera, tal como la paz y la concordia no pueden oponerse a la ley de la Naturaleza. Creo que este argumento hay que interpretarlo de la siguiente manera. Las leyes de la naturaleza componen un sistema unitario; las leyes que rigen los movimientos de los cuerpos rigen por igual el movimientos de los cuerpos naturales y artificiales. La búsqueda y preservación de la paz es una ley de la naturaleza de los cuerpos artificiales. Esto ha sido demostrado. No podrá ser verdadera, por lo tanto, una ley de la naturaleza de los cuerpos naturales que se oponga a esa ley de los cuerpos artificiales. La armonía entre todas las leyes de la naturaleza es un supuesto del cual parte Hobbes.

³ "For Doctrine repugnant to Peace, can no more be True, than Peace and Concord can be against the Law of Nature", dice el original (*Lev.* cap. 18, p. 233 en la edición de MacPherson). Si esto implicara que las doctrinas falsas conducen a la guerra, el soberano retomaría las atribuciones del rey filósofo de Platón; pues el soberano – que debe preservar la paz – debería juzgar cuáles doctrinas son falsas y desautorizarlas. Pero Hobbes no comete este desliz. Afirma que, si una doctrina conduce a la guerra (i. e. repugna a la paz), entonces es falsa (i. e. no puede ser verdadera). Ahora bien, afirmar que si una doctrina conduce a la guerra es falsa, no implica que si una doctrina es falsa conduce a la guerra.

Esta interpretación es relevante si se supone que Hobbes se refiere en este contexto tanto a doctrinas científicas como a doctrinas políticas. Si, en cambio, se acepta una lectura más restringida de este texto, según la cual Hobbes únicamente se refiere a doctrinas políticas (es decir, que ni siquiera pensaba en que las teorías científicas podían ser censuradas) entonces esta explicación no es necesaria. Pues Hobbes estaría afirmando que en el ámbito de las leyes de la naturaleza o preceptos de la razón (a las que se refirió en los capítulos XIV y XV del *Leviathan*) no puede aceptarse que una ley contradiga otra. Como una de dichas leyes se refiere a la búsqueda y preservación de la paz, entonces ninguna doctrina política que concluya afirmando que la paz no es deseable, será verdadera.

De todas maneras, ya sea que se acepte una lectura amplia o restringida, estas afirmaciones y razonamientos de Hobbes parecen bastante dudosos. No siempre la verdad y la paz conviven armoniosamente. Ni el cristianismo ni las tesis de Galileo, para citar dos ejemplos, fueron pacíficamente recibidas por las sociedades en las cuales se expresaron por vez primera. Hobbes parece adivinar estos contra-ejemplos, pues continúa diciendo:

"Es cierto que en una república donde, por la negligencia o impericia de los gobernantes y maestros, se reciben generalmente con el tiempo falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas. Pero la más repentina y brusca irrupción de una nueva verdad nunca rompe la paz, sino que sencillamente aviva a veces la guerra. Pues los hombres que se encuentran tan descuidadamente gobernados como para atreverse a alzarse en armas a fin de defender o introducir una opinión, están aún en guerra, y su estado no es la paz, sino sólo un cese de las armas por miedo recíproco; y viven como si estuviesen continuamente en el recinto de la batalla." (ME p. 273)

¿Qué explicación da Hobbes de aquellos contra-ejemplos, esto es, de nuevas verdades que no pacifican sino por el contrario llevan a la intranquilidad social? Desde el punto de vista lógico, el razonamiento de Hobbes es un tanto falaz. Equivale a razonar de la siguiente manera: comienza afirmando que a todos los argentinos les gusta el mate; alguien dice que Juan es argentino y que no le gusta el mate; se le responde diciendo que Juan no es *verdaderamente* argentino. Hobbes hace más o menos lo

mismo, pero no interesa tanto la forma de su razonamiento sino el contenido que está intentando transmitir. Hobbes dice que en una soberanía propiamente dicha la irrupción de una nueva verdad no pone en peligro la paz pública. Una verdadera soberanía es una soberanía absoluta; y debe notarse aquí su rasgo esencial: el absoluto e indivisible poder de coacción que se concentra en el soberano. El razonamiento de Hobbes es aparentemente paradójico: sólo un soberano absoluto puede garantizar la libertad de expresión, pues si el soberano es quien dispone efectivamente de la suma de la fuerza pública, quienes participan en las controversias entre distintas doctrinas no tienen los medios para poner en peligro la paz pública. Además, y tal como se sugirió al comienzo de este trabajo, quienes participan en una controversia, si la controversia ocurre en un verdadero Estado hobbesiano, no lograrán el apoyo del soberano para su causa, pues éste es neutral. Dicho esto de otro modo, si la irrupción de una nueva verdad provoca intranquilidad, entonces ocurre que el soberano no era tal, no concentraba en sus manos la totalidad del poder de coacción, o por lo menos no concentraba el suficiente poder de coacción como para disuadir a las facciones en controversia de proseguir la discusión por medios que pongan en peligro la paz pública. La consigna de Hobbes es que la soberanía deberá ser lo suficientemente fuerte como para que nadie se atreva a alzarse en armas a fin de defender o introducir una opinión. Este es el criterio explícito que propone Hobbes. Si se cumple, puede permitirse una casi irrestricta libertad de expresión. En la medida en que no se cumpla, el soberano se verá obligado a restringir esta libertad a fin de garantizar la paz pública. Cuanto más absoluto, en sentido hobbesiano, es el soberano, tanto mayor será la libertad de expresión en dicha república. Quizá sea ésta una fórmula teórica: la libertad de expresión es directamente proporcional a la concentración de fuerza por parte del soberano. Aun cuando en la práctica esto no se cumpla, considero de todos modos que Hobbes creyó que sí se cumpliría.

Resta examinar en este párrafo la siguiente afirmación:

"Es cierto que en una república donde, por negligencia o impericia de los gobernantes y maestros, se reciben generalmente con el tiempo falsas

doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas" (p. 273).

Nuevamente pueden darse diversas explicaciones. Si Hobbes se refiere únicamente a doctrinas políticas, podría estar aquí pensando en su propio *Leviathan* y cómo será recibido por el soberano de turno. Hobbes estaría diciendo que el *Leviathan* puede producir disturbios únicamente si el soberano no ejerce su soberanía tal como debe hacerlo. Este argumento es obviamente circular: el *Leviathan* no producirá disturbios únicamente si el soberano se comporta tal como el *Leviathan* aconseja. Cabe recordar que esta interpretación restringida del párrafo en cuestión tiene la ventaja, para nuestra tesis, de que se supone que Hobbes únicamente se refiere a la censura de ideas políticas, y no científicas ni religiosas. Si, en cambio, se opta por una interpretación amplia, es decir, se supone que Hobbes se refiere a la censura tanto de expresiones políticas como religiosas y científicas, entonces debe buscarse alguna otra explicación a esta afirmación. Supongamos que Hobbes se refiere, por ejemplo, a la doctrina cristiana. Al predicarse por primera vez resultó ofensiva y perturbadora de la paz pública. Pero ¿qué sentido tiene afirmar en este contexto que se debió a la negligencia o impericia de los gobernantes y maestros que reciben con el tiempo falsas doctrinas? Puede atribírseles a los gobernantes y maestros falta de fe en la nueva doctrina, pero no impericia o negligencia con respecto a la doctrina anterior, por la sencilla razón de que la nueva doctrina no había sido hasta entonces revelada. Tampoco tiene sentido atribuirle impericia o negligencia a los soberanos que en sus dominios permitieron la divulgación de teorías cosmológicas que resultaron luego ser falsas. Por incipiente que haya sido la conciencia histórica del siglo XVII, no resulta verosímil pensar que Hobbes hubiera criticado a Alejandro Magno por vincularse a Aristóteles y no a un inexistente Galileo.

Una tercera interpretación de este razonamiento puede ser la siguiente: Hobbes acusa de impericia y negligencia a los soberanos que han recibido con el tiempo falsas doctrinas, entendiéndose por recibir falsas doctrinas el haberlas aceptado como verdades de Estado y haberse comprometido con su enseñanza. Esta explicación, que parece destinada exclusivamente a abonar mi tesis, puede ilustrarse con una de las interpretaciones del caso Galileo.

Según una interpretación pueden distinguirse dos momentos en la relación entre Galileo y la Iglesia. En un primer momento la Iglesia no se compromete con la verdad o falsedad de la teoría copernicana. No le exige silencio a Galileo, sino únicamente le pide que enseñe la teoría heliocéntrica *ex suppositione*. Es decir, cuando debe explicar el movimiento aparente de algunos cuerpos celestes, que recurra al copernicanismo como si se tratara de una hipótesis gracias a la cual pueden explicarse algunos fenómenos que de otro modo quedarían sin explicación. El segundo momento estaría dado cuando la Iglesia se compromete con la verdad de una de las doctrinas y la falsedad de la otra, afirmando que la teoría geocéntrica es verdadera y que la teoría copernicana heliocéntrica es falsa. La primera amonestación, que no se expide acerca de la verdad o falsedad de las teorías, y que permite la enseñanza del copernicanismo *ex suppositione*, estaría ligada al mantenimiento de la paz pública; la segunda amonestación, por la cual se descalifica al copernicanismo por considerarlo falso, sería un caso de censura por impericia. Hobbes hubiese aceptado la primera, pero no la segunda.⁴

II

Esta interpretación del capítulo 18 del *Leviathan* se confirma con la lectura del texto paralelo del *De cive*. Se trata del capítulo VI: "Del derecho de aquel, ya sea un consejo o un hombre solamente, que tiene el poder supremo en la ciudad" y en especial del párrafo 11 de este capítulo y de la nota correspondiente, que acompaña tanto a la versión latina como a la inglesa.⁵ Dice Hobbes:

⁴ Véase, por ejemplo, Stillman Drake, *Galileo*, Madrid, 1983, trad. Alberto Elena; especialmente caps. 3-6.

⁵ Utilizo las ediciones críticas latina e inglesa del *De cive* preparadas por Warrender. Las traducciones al español fueron hechas por mí. Cada vez son menos los investigadores que creen que fue el propio Hobbes quien tradujo el *De cive* al inglés, tal como lo narrara Aubrey (*Brief Lives 1669-1696*; ed. A. Clark, vol. II, p. 227); véase la discusión de Warrender en *De cive. The English Version*, pp. 5-8. Como parte de mi examen versará sobre una diferencia de puntuación entre las versiones latina e inglesa, creo prudente transcribir la siguiente opinión de Warrender: "The original punctuation of E 1 [la primera traducción al inglés] leaves much to be desired, which

"También es manifiesto que todas las acciones voluntarias tienen su comienzo en, y que necesariamente dependen de, la voluntad; y que la voluntad de hacer o de omitir obligaciones, depende de la opinión del *bien* y del *mal* de la *recompensa*, o *castigo*, que un hombre concibe que recibirá por ese acto u omisión. Como las acciones de todo hombre están guiadas por las opiniones de cada uno, se sigue por una inferencia evidente y necesaria que podemos comprender que concierne mucho al interés de la Paz, que no se le transmitan a los Ciudadanos opiniones o doctrinas por las cuales puedan imaginar ya sea que pueden tener Derecho a no obedecer las *Leyes* de la Ciudad, esto es, los mandamientos del *hombre* o *Consejo*, al que se le entregó el poder supremo, o que es legal resistirle, o que un castigo menor le corresponde a quien niega obedecer que a quien acepta obedecer. Pues si uno ordena hacer algo bajo pena de muerte natural, y otro lo prohíbe bajo castigo de muerte eterna, y ambos según su Derecho, se sigue que los Ciudadanos, aunque inocentes, no sólo son punibles con Derecho, sino que también la Ciudad misma se disuelve; pues ningún hombre puede servir a dos Señores. No es menor, sino mayor Señor, aquél a quien creemos que debemos obedecer por temor a condenarnos, que aquél a quien obedecemos por temor a la muerte temporal. Se sigue, por lo tanto, que éste, ya sea un *Hombre* o una *Corte*, a quien la Ciudad le ha encomendado el *poder supremo*, también tiene este Derecho, Tanto (*) a juzgar cuáles opiniones y doctrinas son enemigas de la paz, como a prohibir que se las enseñe".

Ya en los *EL* I, 12, 6, Hobbes había tomado el dicho "the world is governed by opinion" – que luego reitera en *De cive* y *Leviathan*– y lo había interpretado en el contexto de su antropología. El apetito se define como voluntad de hacer; el temor como voluntad de omitir. Las causas del apetito y del temor son también causas de nuestra voluntad. Ahora bien, la disponibilidad de beneficios y perjuicios, esto es, de recompensas y de castigos es la causa de nuestros apetitos y temores. Por lo tanto, también es la causa de nuestra voluntad, en la medida en que pensemos que, según como actuemos, seremos merecedores de dichas recompensas y castigos. Por consiguiente, así como nuestras acciones se siguen de nuestra voluntad; así nuestra voluntad se sigue de nuestras opiniones acerca de las recompensas y castigos. "En este sentido – concluye Hobbes – dicen verdadera y

may be one of the reasons why this particular text has never achieved the audience its content merited" (*op. cit.* p. 9). De todas maneras, quienquiera que haya sido el traductor y, por confusa que sea la puntuación, Hobbes autorizó la publicación de esta versión inglesa.

adecuadamente quienes dicen que el mundo está gobernado por la opinión" (*ELI*, 12, 6).

No puede haber en la república un sistema de amenazas y castigos que supere en eficacia y se oponga al del soberano. Hobbes no pretende negar que Dios es un soberano de mayor poder que el soberano terrenal. Lo que sí hace, en cambio, es negar que los mandamientos de Dios puedan entrar en conflicto con los del soberano civil.

El párrafo del *De cive* presenta un problema de interpretación. En el original en latín dice Hobbes:

"Manifestum quoque est, actiones omnes voluntarias initium habere, & necessario dependere a voluntate; voluntatem autem faciendi vel non faciendi dependere ab opinione *boni vel mali, praemi vel poenae*, quam sibi quisque conceperit ex facto vel omissio sequuturam esse: [...]"

En la edición inglesa de 1651 – supuestamente autorizada por el propio Hobbes– se lee: "depends on the opinion of the good and evil, of the reward or punishment which a man conceives..."

En cambio, en la edición corregida y anotada por Warrender (en base a la misma traducción de 1651) se lee: "...the will of doing, or omitting ought, depends on the opinion of the *good and evil* of the *reward, or punishment*, which a man conceives he shall receive by the act...". Warrender modifica una coma y puede decirse que así restringe la interpretación del texto. Según la versión de Warrender, únicamente son determinantes para la acción aquellas opiniones acerca de las recompensas y castigos. Según la edición anterior, podría llegar a interpretarse que cualquier opinión acerca de qué es bueno y qué es malo es relevante para la acción. Según la interpretación restringida que puede realizarse a partir de la versión de Warrender, se trataría de controlar únicamente las creencias con respecto a las recompensas y castigos, y fundamentalmente la posible colisión entre los premios y castigos propuestos por los dos soberanos: Dios y el soberano civil. Por el contrario, si se lee el texto con la coma, podría llegar a interpretarse

que a Hobbes le interesa controlar cualquier opinión acerca de lo bueno y lo malo, y no únicamente aquellas que se refieren a los castigos y recompensas.

En la nota Hobbes aclara cuáles son las opiniones y doctrinas que ponen en peligro la paz pública. Dice así:

"No hay casi ningún Principio, ni en el culto a Dios, ni en las ciencias humanas, del cual no puedan surgir disidencias, desacuerdos, reproches y, por grados, incluso una guerra. Esto no sucede debido a que el Principio sea falso, sino debido a la disposición de los hombres, que viéndose a sí mismos sabios, necesariamente quieren parecerlo a los demás. Pero aun cuando no pueda evitarse que aparezcan estas disensiones, pueden sin embargo contenerse [orientur, restrained] mediante el ejercicio del poder soberano de modo tal que no resulten un obstáculo para la paz pública. De esta clase de opiniones, por lo tanto, no he hablado en este lugar. Existen ciertas doctrinas tales que, si los Súbditos se ven imbuidos de ellas, en verdad creen que se le puede rehusar obediencia a la Ciudad, y que con Derecho pueden, e incluso deben, oponerse y pelear contra los Príncipes y dignatarios. Tales son las que ya sea directa y abiertamente, o más obscuramente y por consecuencia, requieren que se obedezca a otros, además de a aquellos a quienes se les encomendó la autoridad suprema. No niego que esto se refleja en aquel poder que muchos que viven bajo otro gobierno le adscriben al jefe de la Iglesia de Roma, y también se refleja, fuera de esa Iglesia, en el poder que los obispos reivindicán para sí en sus iglesias; y finalmente, en aquella libertad que la clase más baja de ciudadanos, bajo la pretensión de religión, reivindicán para sí mismos. Pues ¿qué guerra civil hubo alguna vez en el mundo cristiano que no surgiera o se nutriera de esta raíz? Por lo tanto el juicio de doctrinas, si repugnan o no a la obediencia civil, y si repugnan, el poder para prohibir que se las enseñe, aquí se lo atribuyo a la autoridad civil. Puesto que no hay hombre que no le conceda a la Ciudad el juicio de aquellas cosas que hacen a su Paz y defensa, y puesto que es manifiesto que las opiniones que acabo de recitar se refieren a la Paz de la Ciudad, se sigue necesariamente que el examen de esas opiniones, si son tales o no, debe referirse a la Ciudad, esto es, a aquel quien detente la autoridad suprema" (*De Cive* VI, 11, anotación; traducción propia).

Es posible dividir esta nota en dos partes. La primera parte concluye con la declaración: "De esta clase de opiniones, por lo tanto, no he hablado en este lugar" ("De opinionibus itaque istiusmodi loquutus hoc loco non sum"; "Of these kind of opinions therefore I have not spoken in this place"). ¿A qué

tipo de opiniones se refiere Hobbes y por qué no ha hablado de ellas en este lugar? Cualquier opinión puede dar origen a discordias. Los temas pueden ser de religión, de ciencias humanas o cualquier otro. Las opiniones pueden ser verdaderas o falsas. El motivo de la discordia no está ni en el tema de las opiniones expresadas ni en su supuesta falsedad o verdad. La discordia surge por un problema propio de la naturaleza humana. La verdad no traerá la paz. La paz se impone por la fuerza, o la amenaza del uso de la fuerza, por parte del soberano. El argumento de Hobbes, por lo tanto, es el siguiente: si se pretende censurar todas las expresiones u opiniones que pueden resultar conflictivas, entonces será necesario censurar absolutamente todas las opiniones, pues cualquiera puede resultar conflictiva. Hobbes sugiere una alternativa: no es posible evitar las controversias, pero el soberano absoluto puede evitar que las controversias pongan en peligro la paz pública.

La segunda parte de la nota comienza con la afirmación: "Existen ciertas doctrinas tales que, si los Súbditos se ven imbuidos de ellas, en verdad creen que se le puede rehusar obediencia a la Ciudad..." ("Sunt doctrinae quaedam quibus imbuti cives..."; "There are certain doctrines wherewith Subjects being tainted..."). Estas son las doctrinas a las que Hobbes se refería en el cuerpo del texto como enemigas de la paz y, por consiguiente, como aquellas a las que el soberano deberá prohibir que se enseñen. El tema queda así acotado a determinadas doctrinas que incitan a la desobediencia civil. El soberano, es decir, la Ciudad (i.e. el ámbito de lo público) será quien determine si una doctrina favorece la desobediencia civil, en cuyo caso deberá prohibir su enseñanza. Los ejemplos de Hobbes aluden todos a doctrinas que, de algún modo u otro, condicionan la obediencia al soberano. Algunos la condicionan a que el soberano no se oponga al Papa; otros, a que las leyes del soberano no contradigan las enseñanzas de un grupo particular de hombres que son parte de la república (i.e. los diversos cleros); otros, por último, reservan a su conciencia individual el examen último de las leyes civiles, a las que obedecerán únicamente si su conciencia no les presenta objeciones. Las tres doctrinas tergiversan el pacto de soberanía afirmando que existen obligaciones que trascienden la obligación política. Si cada hombre reserva para su conciencia el derecho a decidir si obedecerá o no al soberano, se retorna al estado de naturaleza. Si un grupo de hombres se reserva para sí el derecho a decidir si el resto de los hombres deben o no deben obedecer al

soberano, se retorna al estado de naturaleza; por último, si dos soberanos compiten entre sí por la obtención de obediencia por parte de un mismo grupo de hombres, se está en estado de naturaleza. Las doctrinas que propugnen tal estado de cosas son, por definición, sediciosas.⁶

III

Es un error atribuirle a Hobbes haber afirmado que el soberano es quien determina, en última instancia, la verdad o falsedad de las proposiciones. Esta interpretación equivocada fue sugerida ya en época de Hobbes y Hobbes mismo se encargó de aclararla. Pese a ello aún hoy la reiteran algunos comentaristas.

Una de las fuentes de esta mala interpretación es un pasaje del *De corpore* [1655] en el cual Hobbes dice que:

"Las cuestiones acerca de la magnitud y el comienzo del mundo, no serán determinadas por los filósofos, sino por quienes legalmente están autorizados a ordenar el culto a Dios... las opiniones que conciernen a la naturaleza de lo infinito y eterno, en tanto son los primeros frutos de la sabiduría, sólo las conoce Dios, e hizo jueces de ellas a aquellos hombres cuyo ministerio quiso usar en el ordenamiento de la religión" (Parte IV, cap. 26, EW I, p. 412, trad. propia).

Añade luego que la mente humana no es capaz de dilucidar estas cuestiones. Hobbes muestra que no se sigue ningún absurdo si suponemos que el mundo es finito o que es infinito, pues es posible demostrar que ambas afirmaciones son indemostrables. Por lo tanto, advierte al lector que pasará por alto estas cuestiones en su tratado de física, aceptando la posición de las *Escrituras* y las costumbres de su país. "Y así paso a considerar aquellas cosas acerca de las cuales no es ilegal disputar" (*op. cit.* p. 414).

⁶ Para un examen comparativo de las doctrinas que Hobbes considera sediciosas en los *Elements of Law*, en el *De cive* y en el *Leviathan*, véase Rafael Braun, "Hobbes y las causas de la guerra civil", en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, N° 1 (marzo 1980), pp. 27-35.

En 1670 Thomas Tenison publica *El credo del Sr. Hobbes examinado, en un fingido diálogo entre Hobbes y un estudiante de teología* (*The Creed of Mr. Hobbes examined, in a feigned Conference Between Him and a Student in Divinity*)⁷. Tenison (1636-1715) llegó a ser arzobispo de Canterbury en 1694 y defensor del protestantismo durante el reinado de Jacobo II. El libro demuestra un conocimiento profundo de la obra de Hobbes y un espíritu ecuánime para presentar sus argumentos de la manera más persuasiva posible, antes de proceder a su crítica o refutación. Comienza resumiendo un "credo hobbesiano" de doce puntos y luego examina cada uno de los artículos fingiendo un diálogo entre Hobbes y un estudiante de teología.

El artículo tercero del credo hobbesiano redactado por Tenison afirma que le corresponde al poder civil determinar si Dios creó el universo. Tenison examina este artículo (pp. 43-54) basándose en el párrafo de *De corpore* antes citado.

Habla el personaje Hobbes:

"La cuestión acerca de la magnitud del mundo (si es finito o infinito) o acerca de su duración (si tuvo un comienzo o si es eterno), no será determinada por los filósofos. Todo lo que nosotros, los hombres, sabemos lo aprendemos de nuestros fantasmas; y no hay ningún fantasma de lo infinito (ya sea de magnitud o de tiempo). Por lo tanto es imposible para un hombre o para cualquier otra criatura tener una concepción del infinito" (p. 43).

Luego de un debate con el estudiante acerca del conocimiento de lo infinito, agrega el ficticio Hobbes:

"A la razón natural no le concierne tanto esta cuestión pues no puede ser conocido todo lo que buscamos conocer; la pregunta acerca del comienzo del mundo deberá ser determinada por aquellos que están legalmente autorizados a ordenar el culto a Dios. Pues así como Dios todopoderoso cuando llevó a su pueblo a Judea le dejó a los sacerdotes los primeros frutos que habían sido reservados para El, así también cuando entregó el mundo a las disputas de los hombres quiso que todas las opiniones concernientes a la naturaleza, sólo por El conocida, de lo infinito y eterno, sean juzgadas (como

⁷ London, Printed for Francis Tyton, at the Three Daggers in Fleet Street; 248pp. (Newberry Library cat.: case B 245.4187).

si fuesen los primeros frutos de la sabiduría) por aquellos cuyo ministerio servía para el ordenamiento de la religión. Yo no puedo, por lo tanto, alabar a aquellos que se ufanan de haber demostrado por razones a partir de cosas naturales, que el mundo tuvo un comienzo."

El estudiante le responde:

"¿Dónde encuentra usted al magistrado civil supremo (pues a él se refiere Ud.) que se constituya en juez de la verdad y falsedad? Pues la verdad será tan inconstante como las opiniones de esos poderes quienes, estando absorbidos por sus ocupaciones son, entre todos los hombres, los que menos tiempo tienen para especulaciones.

El gran Turco, que impuso el Corán como ley, afirmó que dos versos del Surata Vacca fueron compuestos por Dios todopoderoso y escritos con Su dedo dos mil años antes de la creación del mundo. Todos los príncipes cristianos, que determinaron que la Biblia es la palabra de Dios, determinaron también que esas historias eran fábulas absurdas. Si Ud. hubiera establecido los poderes de los príncipes de modo tal de haberles reconocido el derecho a contener las lenguas y plumas de los hombres y evitar que éstos expresen lo que los príncipes consideran inconveniente para la sociedad – y no, como acaba de hacer, reconociéndoles el derecho a determinar problemas (esto es, a resolverlos en negaciones o afirmaciones verdaderas)– muy pocos hombres de mi orden conozco yo que se hubiesen convertido en vehementes opositores de Ud., siempre y cuando este poder se hubiera acotado a las opiniones que no subvierten la religión natural ni la cristiana [...]"

Detrás de esta maraña de oraciones subordinadas y parentéticas hay un argumento sencillo. Tenison le hace decir al personaje Hobbes el fragmento del *De Corpore* al que nos hemos referido antes. El estudiante le responde afirmando que es absurdo pensar que cada soberano dictamina en su dominio qué es verdadero y qué es falso. Una misma proposición sería verdadera en un país y falsa en otro. Hubiese sido más sensato por parte de Hobbes – y se hubiese ganado menos críticas– si se hubiera limitado a afirmar que, en ciertos temas, el soberano civil es quien tiene derecho a decidir qué es lo que se puede expresar y escribir y qué es lo que se habrá de censurar.

Responde el personaje Hobbes:

"Así lo he hecho, tal como Ud. requiere. En mi carta al Dr. Wallis, desde que regresó Su Majestad, he vuelto a pensar en esto y limité la decisión de la Autoridad a la publicación y no a la creencia interna de las doctrinas. Digo allí que estas opiniones acerca de la creación deberán ser juzgadas por aquellos a quienes Dios encomendó el ordenamiento de la religión, esto es, a los supremos gobernantes de la Iglesia; esto es, en Inglaterra, al Rey. Esta autoridad, digo allí, deberá decidir no lo que los hombres habrán de creer, sino lo que dirán con respecto a esas cuestiones."

Observemos que Tenison arma esta pequeña pieza teatral mostrando cómo, a su juicio, Hobbes sostuvo primero una tesis absurda en *De Corpore* según la cual el soberano determina la verdad y falsedad de las proposiciones; y luego corrigió esta opinión en la carta a Wallis,⁸ limitando el derecho del soberano a determinar cuándo se expresan las proposiciones, pero no su verdad o falsedad. La conclusión a la que finalmente arriba Tenison es correcta, pues la posición de Hobbes es la que se refleja con mayor claridad en la carta a Wallis. Sin embargo, tanto los *Elements of Law*, como el *De cive* y *Leviathan* —todas obras anteriores al *De corpore*— muestran que la posición de Hobbes siempre fue la expresada en la Carta a Wallis, y que lamentablemente la oscuridad del párrafo del *De corpore* y de otros párrafos de la obra de Hobbes dio lugar a la interpretación equivocada.

La carta es una respuesta a ciertas críticas que el Dr. Wallis había hecho a Hobbes tras la publicación del *Leviathan*. Wallis acusa a Hobbes de ateísmo apoyándose en varias razones. Una de ellas es que Hobbes afirma que la única prueba de la existencia de Dios es la creación del mundo, y que no puede probarse con argumentos racionales que el mundo haya tenido un comienzo. Según Wallis, Hobbes considera que la cuestión de si el mundo tuvo un comienzo o no lo tuvo no se decide por medio de una argumentación sino por la autoridad del soberano.

⁸ *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes, of Malesbury, written by himself, by way of a Letter to a Learned Person (John Wallis, DD)*, 1662, EW 4, pp. 409-440.

En su descargo Hobbes ofrece varios argumentos, todos destinados a probar que no es ateo. El argumento que aquí nos interesa retoma una vez más el párrafo del *De corpore* y sugiere que Wallis está malinterpretando lo que allí se dice. Hobbes aclara que allí quiso decir que la autoridad del soberano no decide "lo que los hombres deben pensar, sino lo que dirán en estas cuestiones".

Notemos por último una falla en el armado del diálogo de Tenison. En la carta a Wallis Hobbes no se presenta rectificando una posición suya anterior equivocada (i. e. la del *De corpore*) sino que manifiesta estar corrigiendo una mala interpretación de sus palabras. Tenison, en cambio, sugiere que Hobbes en la carta a Wallis corrige o acota lo expresado en *De corpore*. Las palabras que Tenison pone en boca del Hobbes ficticio son: "... in my letter to Dr. Wallis... I have upon second thoughts restrained the decision of Authority to the publication and not to inward belief of Doctrines". De todos modos, quien lee el libro de Tenison llega a comprender – luego de un rodeo innecesario— que Hobbes no creyó que fuera el soberano quien determinaba la verdad o la falsedad de las proposiciones.

IV

Mal guiado por el comentario de J. W. N. Watkins⁹ – según el cual Hobbes propone un criterio político de verdad a fin de superar el escepticismo – Richard Popkin¹⁰ concluye que Hobbes sostuvo que el pueblo deberá aceptar como verdaderas las decisiones del soberano. Watkins y Popkin afirman –correctamente– que el criterio propuesto por Hobbes para resolver controversias es un criterio político y no epistemológico. Pero no alcanzan a ver que este criterio político no es un criterio de verdad sino de pacificación. Por lo tanto, Popkin se equivoca al pensar que el soberano otorga valores de

⁹ J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Londres, 1965, 2a ed. 1973; pp. 110-111; 129-131.

¹⁰ Richard H. Popkin, "Hobbes and Scepticism", en *History of Philosophy in the Making*, edit. J. Thro, Washington, 1982, pp.133-148; y "Hobbes and Scepticism II", trabajo leído en el *Simposio Thomas Hobbes*, Buenos Aires, octubre de 1988.

verdad y falsedad a sus decisiones. Ambos comentaristas logran ubicar al soberano de Hobbes en el contexto adecuado de su filosofía política, sustrayéndolo del contexto epistemológico. Pero no son consecuentes con su interpretación y vuelven a hacer del soberano un sabio al proponerlo como juez de la verdad.

Popkin va más lejos aún. Tras interpretar que las decisiones del soberano tienen –según Hobbes– valor de verdad, concluye que ésta es la base de los regímenes totalitarios y que esta posición es la que adoptó, por ejemplo, la Unión Soviética cuando por razones políticas rechazó la física einsteiniana y la genética moderna.¹¹ Popkin convierte a Hobbes en el paradigma del intolerante y del censor.

Popkin cita textualmente un extenso pasaje del *De cive* a fin de mostrar que Hobbes creyó oportuno que la autoridad política asignara valores de verdad y falsedad no sólo a las proposiciones morales y religiosas sino también a las teorías científicas. El fragmento del *De cive* dice así:

"Por lo tanto siempre que surja cualquier controversia sobre asuntos contrarios al bien público y a la paz común, es necesario que haya alguien que juzgue el razonamiento, es decir, si lo que se infiere se infiere correctamente o no, para que así pueda finalizar la controversia. Pero Cristo no dio reglas para tal propósito; y tampoco vino al mundo a enseñar lógica. Por lo tanto, queda que los jueces de tales controversias sean los mismos que anteriormente había instituido Dios por naturaleza, a saber, aquellos que en cada ciudad constituya el soberano. Más aun, si surge una controversia acerca del significado preciso y correcto, esto es, acerca de la definición de aquellos nombres o apelativos que se usan comúnmente, si es necesario determinarlos para preservar la paz de la ciudad o para distribuir el derecho, a la ciudad le corresponde determinarlos; [...] Pero la decisión acerca de si un hombre razona correctamente, pertenece a la ciudad. Por ejemplo: si una mujer da a luz un niño malformado, y la ley prohíbe matar a un hombre, el problema es: si el niño es un hombre. Por lo tanto, se pregunta qué es un hombre. Nadie duda de que la ciudad juzgará esto, y lo hará sin tomar en cuenta la definición de Aristóteles de que un hombre es una criatura racional. Y estas cosas (a saber, derecho, política y ciencias naturales) son

¹¹ Véase "Hobbes and Scepticism", p. 143. Una opinión similar a la de Popkin es la de Raymond Polin en *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953; véase especialmente el cap. 9: "Theorie de l'opinion", pp. 205-220.

asuntos acerca de los cuales Cristo afirma que no le corresponde a su investidura dar precepto alguno ni enseñar algo, con la sola excepción de que en todas las controversias acerca de estos asuntos cada uno de los súbditos debe obedecer las leyes y determinaciones de su ciudad" (cap. XVII, par. 12; traducción propia).

Ya en los *Elements of Law* II, cap. 10, par. 8, tras afirmar que no hay una *recta ratio* natural sino que cada hombre reivindica la suya como tal, y por lo tanto es necesario constituir una *recta ratio* artificial que arbitre en las controversias, Hobbes había recurrido al ejemplo del recién nacido malformado para ilustrar una posible controversia que debía resolverse no conforme al criterio (privado) de un filósofo sino conforme al criterio (público) de la ciudad:

"Así por ejemplo, en ocasión de un nacimiento extraño y deforme, no será decidido por Aristóteles, ni por los filósofos, si es o no es un hombre, sino por las leyes".

El ejemplo que ofrece Hobbes permite inferir la conclusión contraria a la de Popkin. Hobbes no está afirmando que la autoridad política asigne valor de verdad a las proposiciones científicas ni, por lo tanto, su pensamiento puede compararse al de algunos jefes soviéticos. Actualizando el ejemplo de Hobbes quizá se comprenda mejor su intención. Hoy en día se discute acerca del aborto y de la eutanasia. Los periodistas discuten este tema por televisión con distintos invitados. Los filósofos debaten posiciones en revistas especializadas recurriendo a rigurosos argumentos lógicos y agudas reflexiones sobre moral. Los médicos y biólogos discuten acerca del origen de la vida, la gestación, el sufrimiento fetal, la muerte clínica. Los religiosos presentan la posición de la Iglesia y de la *Biblia*. Las mujeres piensan acerca de cómo conviene actuar; los hombres también. Los sociólogos intentan revelar datos estadísticos. Todos estos puntos de vista indudablemente enriquecen el debate acerca del aborto y de la eutanasia y contamos gracias a este debate con una cantidad apreciable de nuevos conocimientos acerca del origen de la vida y de los enfermos terminales. Sin embargo, únicamente el Congreso tiene autoridad para decidir si el aborto y la eutanasia están permitidos o prohibidos. La decisión depende de la voluntad del soberano (es decir, del número de votos en la cámara de representantes) y no

directamente de las reflexiones morales de algún filósofo, ni de las investigaciones científicas de un biólogo, ni de la fe de algún teólogo, por agudas y verificadas que éstas sean, aunque toda la controversia sea muy importante para ilustrar a los legisladores. Una solución al problema consiste en permitir que cada mujer adulta decida por sí misma si abortará o no; que los padres de un recién nacido deforme decidan si lo dejarán vivir o lo sacrificarán; que el marido decida cuándo conviene precipitar la muerte de su esposa agonizante. En estos casos se estaría privatizando conductas que, hoy en día en la Argentina, deben regirse según un criterio público. Si hay una ley que prohíbe matar a los recién nacidos deformes, quien mata delinque, y no hay razones científicas ni argumentos morales que superen la obligatoriedad de la ley. Sólo otra ley puede eventualmente autorizarlo. Todo el pensamiento político de Hobbes puede interpretarse como la constitución del dominio de lo público (sociedad, Estado, soberanía) a partir del ámbito de lo privado (estado de naturaleza, derecho de todos a todo). El párrafo que cita Popkin no tiene mayor sentido si se lo interpreta como una defensa por parte de Hobbes del derecho del soberano a decidir cuáles son las teorías científicas verdaderas y cuáles son las falsas. Considero que la intención de Hobbes se entiende mucho mejor si se lo interpreta como otro más de los numerosos argumentos destinados a mostrar que en determinados asuntos los ciudadanos deben regir su conducta conforme a la ley y no cada cual según su propio saber y entender. ■

Capítulo 3

PENSAMIENTOS, EXPRESIONES, CENSURA

He presentado dos tesis sobre la libertad de expresión en Hobbes. Según la primera, Hobbes concibe al soberano como un árbitro cuyo arbitraje no aspira a determinar la verdad sino a lograr la paz. La segunda tesis señalaba – y explicaba– una aparente paradoja: la soberanía absoluta es condición necesaria de la libertad de expresión. La primera tesis se basó en el examen de un párrafo del capítulo 5 del *Leviathan*, en la segunda se consideraron párrafos del capítulo 18 del *Leviathan* y del sexto del *De cive*. La validez de estas tesis puede ponerse a prueba confrontándolas con otros textos de Hobbes que se refieren a la distinción entre libertad de pensar o de conciencia y libertad de expresarse o de actuar; o que restringen el derecho de censura únicamente al soberano civil o que, en general, se refieren a la censura y a libertad de expresión.

I

Uno de los problemas básicos que debe resolver cualquier teoría que intente fundamentar el derecho a expresarse libremente puede plantearse bajo la forma de la siguiente paradoja: si quien o quienes detentan el poder soberano – pongamos por caso, la mayoría en una república democrática– están genuinamente convencidos de la verdad de una doctrina – por ejemplo, de que la democracia es el mejor sistema de gobierno– ¿por qué no habrían de imponerla como verdad de Estado y prohibir cualquier expresión en disidencia? Al fin de cuentas, muchas democracias liberales y pluralistas cuentan con leyes para la defensa de la democracia. Y si la mayoría está también genuinamente convencida de la verdad de determinadas doctrinas religiosas, a las que les atribuye más importancia aún que a la forma de gobierno ¿por qué no habrían de imponerlas, asegurándose así la bendición de Dios?

Hay varias respuestas posibles a este problema. La de Hobbes es una respuesta un tanto engañosa pues comienza concediéndole al soberano mucho más de lo que hoy en día por lo general estamos dispuestos a conceder a nuestros gobernantes:

"Y puesto que el bien eterno es mejor que el temporal, es evidente que quienes tienen autoridad soberana están obligados por la ley de la naturaleza a promover (further) el establecimiento de todas aquellas doctrinas y reglas, y a ordenar todas aquellas acciones, que en sus conciencias crean que son el camino verdadero a tal fin. Pues a no ser que así lo hagan, no puede decirse verdaderamente que han hecho su máximo esfuerzo (endeavour)" (*Elements of Law*, 2, 9, 2; traducción propia).

El planteo de Hobbes es similar al de la paradoja: si el soberano tiene poder suficiente para imponer determinadas doctrinas y acciones, y si el soberano está sinceramente convencido de la verdad de dichas doctrinas conducentes a la bienaventuranza eterna, entonces ¿por qué no habría de imponerlas?

La respuesta de Hobbes no consiste en recomendar la separación entre lo temporal y lo espiritual, ni en defender el derecho de las minorías. Hobbes acepta que el soberano tiene derecho a todo lo que está en su poder, incluso a imponer doctrinas y ritos religiosos. La respuesta de Hobbes consiste en mostrar que el contenido de toda religión, y especialmente el de la religión cristiana, se limita a apuntalar la obediencia al soberano. ¿Cuáles son las doctrinas que llevan al bien eterno? Hobbes las explicita en el capítulo siguiente:

"Y en lo que concierne a la primera división de la ley en divina, natural y civil, las primeras dos ramas son una misma ley. Pues la ley de la naturaleza, que es también la ley moral, es la ley del autor de la naturaleza, Dios Todopoderoso; y la ley de Dios, enseñada por nuestro Salvador Cristo, es la ley moral" (*EL* 2, 10, 7).

Hobbes establece una equivalencia entre lo que Dios ordena para la salvación y la ley natural. Las leyes de la naturaleza son a la vez preceptos de Dios y teoremas de la razón: puede llegarse a ellas por medio de razonamientos que prescinden de la existencia de Dios, o por medio del

examen de las *Escrituras*, esto es, de la palabra revelada por Dios a los hombres. Un soberano que desea asegurarle a su república el bien eterno estará obligado a velar por el cumplimiento de las leyes de la naturaleza, es decir, buscar la paz, respetar los pactos y en definitiva, asegurar que se le obedezca. Las doctrinas que contienen artículos concernientes a la divinidad y el reino de Cristo no son leyes sino consejos (*EL*, *idem*), y cada uno queda en libertad para seguirlos o no. Al identificar las leyes de la naturaleza y las leyes de Dios el planteo de Hobbes se vuelve circular. El soberano se esforzará por imponer las doctrinas, reglas y acciones que en su conciencia considere que conducen al bien eterno. Estas doctrinas, reglas y acciones son las leyes de Dios, es decir, de la naturaleza. Entre ellas figuran las que prescriben no ser juez en causa propia, elegir un árbitro para dirimir controversias, consentir en obedecer la decisión del árbitro, etc. (*EL* I, 17, 6-15). Si una primera y superficial lectura de Hobbes da la impresión de que el soberano agobiará a su república con la imposición de ritos, ceremonias y doctrinas religiosas complicadas y poco creíbles, un examen más detallado muestra que finalmente el soberano tan sólo impone las doctrinas que hoy en día suelen figurar en cualquier manual de instrucción cívica.

II

Dos rasgos de la filosofía de Hobbes sirven para presentar un argumento adicional a favor de la libertad de expresión que Spinoza retomará en forma explícita. El argumento procede así: si bien es cierto que se puede por la fuerza obligar a un hombre a guardar silencio o a decir lo que no piensa, no es posible coaccionarlo a que crea íntimamente en algo o a que acepte *in foro interno* como verdadero algo en lo que sinceramente no cree. Además, continúa este argumento, los hombres naturalmente tienden a expresar lo que piensan. Por consiguiente, dado que no es posible modificar las creencias íntimas de un hombre y puesto que es antinatural pretender que un hombre no exprese lo que piensa, censurar los pensamientos de un hombre es imposible y censurar sus expresiones, aunque posible, va en contra de la naturaleza humana.

La tendencia a expresar pensamientos es tan básica según Hobbes que incluso se confunde con el origen mismo del lenguaje. Dice en *Elements of Law*, I, 5, 14:

"Las pasiones del hombre, así como son el comienzo de todos sus movimientos voluntarios, así también son el comienzo del lenguaje [speech] que es el movimiento de su lengua. Y los hombres, deseando mostrar a los otros el conocimiento, las opiniones, concepciones y pasiones que están dentro de ellos mismos, y habiendo inventado el lenguaje [language] con este fin, por este medio transfirieron todo ese discurso de su mente mencionado en el capítulo anterior, por el movimiento de sus lenguas, en discurso de palabras..." (traducción propia).

Esta explicación acerca de por qué y cómo se pone en movimiento el mecanismo de la palabra se complementa con una observación acerca de una de las pasiones fundamentales en la filosofía de Hobbes: el honor. Dice así:

"Y 'honorables' son aquellos signos por los cuales un hombre reconoce poder en otro hombre o superioridad sobre un competidor. [...] Y enseñar o persuadir son honorables, porque son signos de conocimiento" [*EL*, I, 8, 5].

Si es honorable, es natural. Expresarse públicamente, intentar persuadir por la palabra a nuestros semejantes y enseñar son tendencias y actividades naturales y honorables del hombre.

La distinción entre opiniones íntimas, palabras y acciones – y la conveniencia de que las palabras expresadas se correspondan con las opiniones íntimas– es retomada en el capítulo 46 del *Leviathan*, cuyo título es: "De las tinieblas provenientes de una filosofía vana y de tradiciones fabuladas". Dice Hobbes:

"[...] existe otro error en su [i. e. la del clero] filosofía civil (que nunca aprendieron de Aristóteles, ni de Cicerón, ni de ningún otro pagano) consistente en extender el poder de la ley, que es la regla de las acciones exclusivamente, a los pensamientos mismos y a las conciencias de los hombres, por examen e *inquisición* de lo que creen, prescindiendo de la

conformidad en sus palabras y acciones. Con lo cual los hombres son o bien castigados por responder a la verdad de sus pensamientos, o bien forzados a responder una falsedad por miedo al castigo. Es verdad que el magistrado civil, cuando pretende emplear a un ministro en el cargo de la enseñanza, puede inquirir de él si le satisface predicar tales y tales doctrinas; y es verdad que en caso contrario puede negarle el empleo. Pero forzarle a acusarse de opiniones, cuando sus acciones no están prohibidas por la ley, es contrario a la ley natural..." (ME 717-8).

Hobbes observa que la naturaleza humana está constituida de manera tal que cada hombre piensa por sí mismo; tiene una tendencia a expresar lo que piensa y suele actuar guiado por sus creencias (*EL* I, 5, 4; *Lev* 18). Sin embargo en este párrafo, desde el punto de vista de la ley, Hobbes distingue pensamientos, por un lado, y expresiones y acciones, por otro lado. La ley, es decir el poder de coacción, no alcanza a los pensamientos pues no tiene poder para modificarlos. Pero la ley alcanza eficazmente a las expresiones y acciones pues éstas pueden ser modificadas mediante el uso, o la amenaza del uso, de la fuerza.

Hobbes contrapone el procedimiento del magistrado civil al de los inquisidores. Los inquisidores pretendían examinar lo que una persona cree íntimamente y su método era auto-destructivo: nunca, por ese camino, iban a saber si la respuesta del interrogado correspondía a lo que íntimamente pensaba. Otro contexto en el cual puede llegar a producirse un examen de opiniones es el del magistrado civil que se encuentra seleccionando maestros o predicadores. En esta circunstancia el magistrado no se preocupa por averiguar qué opina íntimamente el potencial maestro, sino únicamente si está dispuesto a enseñar una determinada doctrina. En caso contrario, dice Hobbes, puede negarle el empleo. A diferencia del inquisidor, el magistrado civil respeta – porque no hay manera de conocerlas ni modificarlas– las opiniones privadas de los hombres.

Conviene examinar de cerca la situación planteada entre el magistrado civil y el potencial maestro. Se trata de un ministro, es decir, de un hombre de la iglesia reformada. No podemos saber si el candidato trata de ejercer como maestro o como predicador. El texto es ambiguo:

"It is true, that the Civill Magistrate, intending to employ a Minister in the charge of Teaching, may inquire of him, if he bee content to preach such, and such Doctrines; and in case of refusall, may deny him the employment..."
(*Leviathan*, edited with an introduction by C. B. Macpherson, Harmondsworth, 1968, p. 700).

Este párrafo, que aparentemente nos pone ante un Hobbes bien dispuesto a la censura, debe ser ponderado teniendo en cuenta, primero, que el autor señala los derechos del magistrado civil sobre el clero, es decir, que no será una iglesia en particular quien decida qué y quiénes pueden enseñar en la república, sino que ese derecho es competencia exclusiva del magistrado civil. Segundo, hay que tener en cuenta cuáles pueden ser esas "tales y tales doctrinas", pues el magistrado civil tiene un criterio de censura (i.e. mantener la paz) muy distinto del criterio de censura de las iglesias particulares (i. e. sus propios ritos y dogmas particulares). "Tales y tales doctrinas", ya lo hemos visto, no son nada más ni nada menos que las leyes de la naturaleza.

Hobbes continúa el párrafo indicando otra contradicción por parte de los inquisidores. Los inquisidores son católicos y enseñan que un hombre será condenado a tormentos eternos y extremos si muere manteniendo una opinión falsa sobre un artículo de la fe cristiana. Ahora bien, razona Hobbes, si un hombre piensa que creer en una opinión errada lo condena a los infiernos, será tan cuidadoso del contenido de sus propias creencias que no permitirá que nadie las examine por él y nunca aceptará confiadamente las opiniones de otras personas. Dios no nos condena por nuestras creencias equivocadas acerca de cuestiones teológicas sino por desobedecer al soberano civil.

III

La distinción público-privado es fundamental en la filosofía política de Hobbes. El estado de naturaleza se caracteriza por la ausencia de lo público, que se constituye mediante el pacto de soberanía. Desde esta perspectiva

privatizar ciertos ámbitos que habían sido reservados al dominio público es uno de los errores más graves que pueden cometerse en una sociedad. Hobbes da varios ejemplos de privatizaciones inadecuadas. Uno de ellos es la interpretación de las leyes. La ley es la expresión de la voluntad del soberano, es decir, de la voluntad pública. Ahora bien, si cada hombre interpretará luego la ley a su manera se caerá nuevamente en el estado de naturaleza donde privadamente cada uno decide qué debe o no debe hacer.

"Cosa semejante acontece también cuando cualquiera, excepto el soberano, limita en cualquier hombre un poder que la república no ha limitado, como hacen quienes circunscriben la predicación del Evangelio a una cierta orden de hombres, pese a que las leyes lo dejan en libertad. Si el Estado me autoriza a predicar o enseñar, esto es, si no me lo prohíbe, ningún hombre puede prohibírmelo. [...] Por consiguiente, negar esas funciones a quienes el soberano civil no las ha negado es abolir una libertad legítima, cosa contraria a la doctrina del gobierno civil" (*Lev* 46, ME 718-9).

Este ejemplo de Hobbes se refiere al derecho a la censura. Ningún hombre o grupo de hombres (iglesia, gremio, etc) puede arrogarse para sí el derecho a censurar a otros hombres. Nuevamente nos encontramos aquí con un problema de énfasis, que debe ser cuidadosamente examinado en su contexto. Este párrafo, ante todo, intenta mostrar que ninguna iglesia, clero, institución u hombre privado tiene derecho a silenciar a otro hombre. Hobbes lo demuestra argumentando que únicamente el soberano tiene ese derecho. Otro problema de énfasis surge de este párrafo: "If the State give me leave to preach, or teach; that is, if it forbid me not, no man can forbid me" (Macpherson 701). Hobbes no parece estar pensando que no se puede enseñar sin la autorización del soberano. Todos pueden enseñar y predicar hasta tanto el soberano no lo prohíba. Y únicamente el soberano puede prohibir ese derecho a expresarse libremente.

IV

Hobbes concibe una relación directa entre el soberano y los hombres de ciencia, que no está mediatizada por iglesias o cleros. Una vez despejada la relación entre el soberano y los científicos, Hobbes piensa que no se volverán a producir dos errores atribuibles a la mediación del clero: la introducción de doctrinas falsas con pretensión de verdades de Estado, y la supresión de teorías verdaderas por supuestas contradicciones con los dogmas de las iglesias. Es cierto que los hombres de ciencia, en tanto súbditos, no quedan exentos del deber de obediencia al soberano:

"A la introducción de la falsedad va unida también la supresión de la verdadera filosofía por hombres que no son jueces competentes de la verdad porque no poseen autoridad legítima ni estudio suficiente. Nuestras propias navegaciones hacen manifiesto que existen antípodas, y todos los hombres instruidos en ciencias humanas lo reconocen actualmente. Cada día aparece más y más que los días y los años están determinados por movimientos de la Tierra. Sin embargo, hombres que se han limitado en sus escritos a suponer tal doctrina, como ocasión para explicitar las razones en favor y en contra de ella, han sido castigados por la autoridad eclesiástica. Pero ¿qué razón hay para ello? ¿Es porque tales opiniones son contrarias a la verdadera religión? Eso no puede ser, si son verdaderas. Dejemos, pues, que la verdad sea examinada primero por jueces competentes, o refutada por quienes pretenden saber lo contrario. Dejemos que sean silenciados por las leyes de aquellos a quienes están sometidos los profesores, esto es, por las leyes civiles. Porque la desobediencia puede castigarse legítimamente en quienes enseñan contra las leyes incluso filosofía verdadera. ¿Es porque tienden al desorden en el gobierno por estimular rebelión o sedición? Que sean entonces silenciados o castigados los profesores en virtud del poder que posee aquel a quien se encarga la custodia de la tranquilidad pública, que es la autoridad civil. Pues siempre será usurpación del poder que los eclesiásticos asuman para sí (en cualquier lugar donde estén sometidos al Estado) en su propio derecho, aunque lo llamen derecho de Dios" (*Lev* 46, ME 720-721).

Hobbes distingue dos tipos de 'delitos' de los cuales las autoridades eclesiásticas son igualmente responsables: (a) la introducción de creencias

falsas; (b) la supresión de creencias verdaderas. Con respecto a la introducción de creencias falsas, Hobbes procurará diferenciar la antigua autoridad eclesiástica que introdujo creencias falsas (por ejemplo, la creencia en el reino de las tinieblas, o el temor al diablo) y la nueva autoridad político-eclesiástica, que se limita a exigir obediencia pero que no introduce creencias (ni necesita suprimirlas).

También distingue Hobbes dos criterios para calificar como juez competente de la verdad: (a) poseer legítima autoridad para serlo (por ej. el soberano); (b) poseer estudios suficientes (por ej. el científico o el artesano). Ahora bien, examinando el ejemplo de las antípodas Hobbes señala que los que saben (científicos y navegantes) la han enseñado *ex suppositione*. Sin embargo la autoridad eclesiástica castigó a estos científicos. Existían dos razones para castigarlos: (a) era una opinión contraria a la religión; (b) era una opinión que estimulaba la rebelión. Es decir, (a) se la censuró por considerarla falsa; (b) se la censuró por considerarla contraria a la paz pública. Con respecto a (a) los navegantes y los científicos probaron que la teoría era verdadera. Ellos son quienes demuestran o refutan las opiniones del tipo 'existen antípodas'. Es un ejemplo de verdad que fue examinada por los jueces competentes entendidos en sentido (b) (i. e. por estudio suficiente). "Quienes pretenden saber lo contrario" no la refutaron. Hobbes reconoce un espacio en el cual una determinada doctrina se examina libremente por personas del tipo (b), que tratarán de demostrar su verdad o de refutarla. La autoridad eclesiástica no está comprendida en las personas de tipo (b).

Hobbes vuelve a afirmar aquí lo que ya había anticipado en el capítulo 18: si una opinión es verdadera no puede ser contraria a la verdadera religión. No hay dos órdenes de verdades. Una verdad científica no puede contradecirse con una verdad religiosa. Para evitar este tipo de colisión, Hobbes vacía la religión de toda doctrina que se refiera a verdades naturales. La reduce a mera enseñanza de obediencia. El contenido de la religión debe ser tal, que nunca pueda, ni ahora ni en el futuro, entrar en contradicción con los descubrimientos científicos.

Los eclesiásticos no tienen derecho a censurar. Tampoco tienen derecho a censurar los hombres de tipo (b), i. e. navegantes o científicos. Estos podrán decir que tal opinión es verdadera y que tal otra es falsa, pero no por eso tienen derecho a prohibir una opinión. Tampoco tienen derecho a expresar una opinión porque esa opinión es verdadera. Los sabios están tan sometidos a la autoridad civil como lo están los eclesiásticos. Y la autoridad civil tendrá tan poco que enseñar en materia científica como en materia religiosa: lo único que el soberano enseña por igual a religiosos y científicos es a obedecer al soberano.

Los profesores están sometidos a las leyes civiles, igual que el resto de la población. Solamente pueden ser silenciados por la autoridad civil. La verdad de una doctrina no la hace inmune a las leyes. Se puede prohibir tanto la enseñanza de una doctrina verdadera como de una falsa. Esto ocurre porque el soberano vela por la paz pública, y no por la verdad. No es contradictorio decir que la doctrina X es verdadera pero que no puede enseñársela públicamente. Hay otros valores que pueden quedar comprometidos. Puede prohibirse la divulgación de una fórmula nueva y sencilla para fabricar una bomba atómica en la cocina de cualquier casa: la fórmula es verdadera pero amenaza la paz pública.

Con respecto a la segunda razón aducida para justificar que la autoridad eclesiástica castigue a quienes enseñan que existen las antípodas – se los castigó porque tendían al desorden en el gobierno por estimular la rebelión o sedición– esta razón queda descartada pues no le corresponde a la iglesia velar por la tranquilidad pública. Esta es tarea exclusiva de la autoridad civil, de modo tal que cuando una iglesia censura está usurpando el poder a la autoridad civil. Según Hobbes, la iglesia carece de autoridad civil y de conocimientos suficientes para censurar. No tiene a su cargo vigilar la paz ni determinar la verdad.

Aun cuando el derecho a censurar incumba exclusivamente al soberano civil, y aun si esta censura se limita exclusivamente a ciertas opiniones políticas que socavan la autoridad del soberano, de todos modos Hobbes acepta que el soberano ejerza cierto grado de censura sobre determinadas opiniones. Cabe preguntar, entonces, cómo supone Hobbes que se ejercerá ese derecho. ¿Cómo considera que se deberá poner límites a la propagación de ciertas doctrinas que subvierten el orden público? Hobbes confía en la educación:

"Otra cosa necesaria [para mantener la paz] es extirpar de raíz de las conciencias de los hombres todas aquellas opiniones que parecen justificar acciones de rebelión y darles una pretensión de derecho; tales como: la opinión de que un hombre no puede actuar legalmente contra su conciencia; de que quienes detentan la soberanía están sujetos a las leyes civiles; de que hay una autoridad de los súbditos que puede oponerse a la del poder soberano; de que cualquier súbdito tiene una propiedad distinta del dominio de la república; de que existe un cuerpo del pueblo separado de quien o quienes tienen el poder soberano; y de que cualquier soberano legal puede ser resistido bajo el nombre de un tirano. Estas opiniones son las que en II, 8, 5-10, fueron declaradas como predisponiendo a los hombres a la rebelión" (*EL* II, 9, 8).

Antes de examinar cuál es el método que propone Hobbes para extirpar de raíz de la conciencia de los hombres estas opiniones que conducen a la rebelión, conviene detenerse en el análisis del sentido de estas opiniones. Todos los ejemplos se refieren a doctrinas políticas sediciosas que pretenden justificar el derecho del súbdito a rebelarse o desobedecer. No se mencionan teorías científicas.

La primera opinión, por la cual un hombre puede legalmente hacer u omitir cualquier cosa según el dictamen de su conciencia, da origen – Hobbes había explicado en *EL* II, 8, 5– a todas las sediciones que conciernen a la religión y al gobierno eclesiástico. El error de esta opinión consiste en que se acepta que la conducta de un hombre debe guiarse por su conciencia privada, y no por la ley pública. Hobbes recuerda una de las condiciones básicas que debe satisfacerse para que haya un poder soberano: los hombres

no pueden ser jueces en causa propia y deberán depositar en el soberano la facultad de juzgar una controversia. Este es un principio de la razón o ley de la naturaleza. Es, por lo tanto, una ley de Dios. Si es una ley de Dios, no puede haber otra ley de Dios que se revele en nuestras conciencias y que nos llame a rebelarnos contra el soberano. Quienes interpretan que la religión cristiana deja en libertad a cada individuo para desobedecer al soberano cuando su conciencia así se lo dicte, no han comprendido la religión cristiana. Esta determina que en toda república todos los súbditos deberán esforzarse cuanto puedan en todas las cosas por obedecer las leyes dictadas por quien o quienes detentan el poder soberano.

La segunda opinión equivocada – el soberano está obligado a obedecer sus propias leyes, tanto como lo está el súbdito– y la tercera – el poder soberano puede ser dividido– se comprenden a la luz de la concepción hobbesiana de la soberanía absoluta. No tiene sentido reiterar aquí sus principios básicos. En cambio, resulta iluminador un ejemplo que da Hobbes en este contexto. Dice Hobbes (*EL* II, 8, 7) que algunos historiadores sostienen simultáneamente (i) que el pueblo de Roma era quien detentaba el poder soberano absoluto en el Estado romano y (ii) que el pueblo romano había elegido un consejo – el Senado– que tenía el poder supremo de hacer leyes. Según esta interpretación, el pueblo se reservaba para sí, en términos directos y explícitos, todo el derecho y el título de soberanía, y le daba al Senado el poder supremo de legislar. Según Hobbes, esta interpretación equivocada sólo pudo ser hecha por quienes no comprenden que existe una conexión inseparable entre el poder soberano y el poder para hacer leyes. Hobbes, en cambio, interpreta que la cesión de derechos por parte del pueblo al Senado no tenía ningún efecto y que el pueblo retenía el poder para legislar. (La función que el Senado cumplía en la república romana deberá comprenderse a la luz de la teoría hobbesiana de la representación política, desarrollada en *Leviathan*, cap. 16.)

Si se supone entonces que en una república el pueblo es soberano resulta comprensible la afirmación de Hobbes según la cual el soberano no está obligado por sus propias leyes. No se trata de interpretar esta afirmación en el sentido de que un representante del pueblo, i.e. un gobernante, está por encima de la ley. Se trata tan sólo de reconocer que cualquier pueblo

soberano puede modificar sus leyes fundamentales, i.e. su constitución, toda vez que así lo desee. Las leyes, incluso la constitución y los procedimientos para modificarla, son producto de la voluntad del pueblo soberano. No son prescripciones que se originan en un pasado mítico o en un oráculo o en una revelación directa de Dios. No hay ley civil que preceda o esté por encima de la voluntad del soberano (i.e. del pueblo). Sólo la ley natural está por encima de dicha voluntad. (Esto no quiere decir que Hobbes piense que en toda república el pueblo detenta el poder soberano. Todos los hombres, algunos hombres o un solo hombre puede detentar dicho poder. Antes del examen tradicional de las formas de gobierno, Hobbes quiere dejar aclarado qué deberá entenderse, en general, por soberanía.)

Las opiniones que hay que extirpar de raíz son las que conducen a la rebelión, la desobediencia civil, el tiranicidio. ¿Cuál es según Hobbes, el método adecuado que deberá emplear el soberano para desterrar estas opiniones? A continuación de la enumeración de las opiniones equivocadas, Hobbes se refiere al método para extirparlas.

"Y puesto que las opiniones que se adquieren por la educación, y que a lo largo del tiempo se hacen habituales, no pueden ser quitadas por la fuerza y de manera repentina, deberán ser también quitadas con el tiempo y mediante la educación. Y viendo que dichas opiniones procedieron de las enseñanzas privadas y públicas, y que esos maestros las recibieron de fundamentos y principios que aprendieron en las universidades de las doctrinas de Aristóteles y de otros (que nada han demostrado en lo que concierne a moral y política, pero siendo apasionadamente adictos al gobierno popular, insinuaron sus opiniones por medio de una sofisteria elocuente); no hay duda de que si se estableciera con claridad y se enseñara en las universidades la verdadera doctrina acerca de la ley de la naturaleza, y de las propiedades de un cuerpo político, y de la naturaleza de la ley en general, entonces los hombres jóvenes que llegan a las universidades desprovistos de prejuicios y cuyas mentes son como papeles en blanco, capaces de cualquier instrucción, recibirán esas enseñanzas con mayor facilidad, y luego las enseñarán al pueblo, ya sea en libros o de otras maneras, mientras que ahora hacen lo contrario" (*EL* II, 10, 8).

En el texto paralelo del *De cive* (XIII, 9) Hobbes enfatiza aun más el método no coercitivo, sino persuasivo, que debe emplear el soberano para extirpar las opiniones sediciosas de las conciencias de sus súbditos. Dice así:

"[Es deber del soberano] extirpar esas [opiniones] de raíz de las mentes de los hombres no por medio de órdenes, sino por medio de la enseñanza; no por medio del terror a las penalidades, sino por la claridad de las razones". (Traducción propia.)

VI

Seguramente el aspecto más paradójico del pensamiento político de Hobbes consiste en que genuinamente creyó que una soberanía absoluta era la mejor garantía para la protección de las libertades individuales. Quizás Hobbes se haya equivocado, pero conviene leer atentamente algunos pasajes de su obra en los cuales así lo indica.

"La comodidad de vivir consiste en la libertad y el bienestar. Por libertad quiero decir que no se le prohíba, sin necesidad, a ningún hombre nada de lo que le era legal según la ley de la naturaleza, esto es, que no haya restricciones a la libertad natural, salvo en lo necesario para el bien de la república ..." (*EL* II, 9, 4; trad. propia).

Una diferencia de énfasis modifica el planteo del problema de la libertad de expresión. Si se supone que, según Hobbes, no se deben restringir las libertades naturales salvo cuando sea necesario hacerlo en vistas al bien común, la pregunta deberá ser: ¿cómo justificará el soberano en cada caso que cierta expresión amenaza la paz pública? ¿Qué criterio utilizará para distinguir las expresiones que perjudican el bien común y las que no lo perjudican?; etc. Si, por el contrario, se enfatiza el hecho de que, según Hobbes, en el momento del pacto los súbditos renuncian a (prácticamente) todos sus derechos naturales, la pregunta podría ser: ¿qué justificación tienen los súbditos para reivindicar ante el soberano el derecho de

expresarse libremente? En el primer caso el soberano debe justificar la censura; en el segundo, los súbditos deben justificar la libertad. Como Hobbes considera el problema de la libertad de expresión no como un tema separado, sino como un sub-tema en sus tres principales obras de filosofía política, el enfoque que hará del mismo dependerá del momento de la argumentación en que aparezca. Así, el capítulo 18 del *Leviathan* lleva por título "Los derechos de los soberanos por institución". Hobbes parte del principio según el cual el soberano tiene derecho a todo y los súbditos han cedido todos sus derechos, e intenta fijar criterios para el ejercicio de ese derecho por parte del soberano. El capítulo 21 del *Leviathan* considera, en cambio, la libertad de los súbditos. Allí Hobbes dice que un hombre habla libremente cuando ninguna ley lo obliga a hablar de modo distinto a como lo hizo (ME 300). También en *EL I*, 5, 14; y *Lev* 46 – a los que ya nos hemos referido– Hobbes parece dar por sentada la tendencia natural a expresarse libremente. El siguiente párrafo del *De cive* XIII, 15, enfatiza la libertad natural de los súbditos:

"La libertad de los súbditos no consiste en estar exentos de las Leyes de la Ciudad, o en que quienes tienen el poder supremo no puedan hacer leyes que se propongan. Pero puesto que todos los movimientos y acciones de los súbditos nunca están, ni pueden estar, circunscritos por Leyes en razón de su variedad, necesariamente habrá una infinidad de casos que no están ni ordenados ni prohibidos, sino que cada hombre puede hacer o no hacer según su propia decisión. En estos casos, se dice que cada hombre goza de su libertad, y en este sentido se entiende libertad como aquella parte del derecho natural que las leyes le conceden y le dejan a los Súbditos. [...] Por lo cual, en primer lugar va en contra de aquellos que mandan y que tienen autoridad para hacer leyes, que haya más leyes de las necesarias para servir al bien del Magistrado y de sus Súbditos. Pues dado que los hombres comúnmente deciden qué es lo que harán y qué es lo que no harán por medio de la razón natural –y no por el conocimiento de las Leyes– si hay más leyes de las que con facilidad pueden memorizarse y si se prohíben ciertas cosas que la razón por sí misma no prohíbe necesariamente, entonces por ignorancia y sin la menor mala intención [los súbditos] caerán bajo el peso de las Leyes, como si éstas fueran trampas dispuestas para atrapar su libertad inofensiva, pese a que las leyes de la Naturaleza obligan a los gobernantes supremos a preservarla".

VII

En "A more tolerant Hobbes?"¹, Alan Ryan retoma, amplía y complementa un trabajo suyo vinculado al problema de la tolerancia en Hobbes². Ryan define su primer trabajo como un argumento *a priori* mediante el cual intenta mostrar que la interpretación hobbesiana de la naturaleza de la ciencia, de la moralidad y de la religión es en gran medida compatible con la tolerancia. Según Ryan, cuando se examina más de cerca la teoría convencionalista de la verdad encontramos que la insistencia por parte de Hobbes en una buena elección de las definiciones implica que la verdad no se establece por medio de un *fiat*. Hobbes acepta la imposición de una doctrina en contextos donde "aparentemente" – la cautela es del propio Ryan– no está en juego la verdad. Por último, Ryan observa que la manera como Hobbes explica de qué modo el soberano establece "verdades morales" no es un intento de convertir dichos juicios en verdades necesarias, y menos aun pretende Hobbes que estos juicios sean verdades necesarias debido a una convención o imposición.

Este argumento *a priori* está dirigido fundamentalmente contra la interpretación de J. W. N. Watkins según la cual Hobbes habría creído que la verdad es convencional y que el soberano es quien en última instancia determina si una proposición es verdadera o falsa. En el capítulo anterior mostré que esta interpretación equivocada era corriente ya en época de Hobbes, quien la había aclarado en una de sus cartas al Dr. Wallis, tal como lo reconocía el diálogo ficticio de Tenison. En la medida en que nuevas interpretaciones reiteran el mismo error, el trabajo de Ryan está plenamente justificado. La refutación histórica y la *a priori* se complementan.

"A more tolerant Hobbes?" complementa el primer trabajo mediante una investigación histórica. Una vez mostrado que la teoría del conocimiento, el

¹ En *Justifying Toleration. Conceptual and historical perspectives*. Edited by Susan Mendus, Cambridge, 1988, pp. 37-6.

² "Hobbes, toleration and the inner life" en *The Nature of Political Theory*, edited by David Miller and Larry Siedentop, Oxford 1982, pp. 197-218.

materialismo, el nominalismo y la teoría de la verdad de Hobbes son, en principio, consistentes con una posición tolerante con respecto a la libertad de expresión, Ryan quiere ahora determinar si Hobbes utilizó positivamente este espacio que su doctrina deja libre. Con ese fin se propone averiguar si alguno de los contemporáneos de Hobbes pensó que éste estaba defendiendo un grado inusual de *laissez-faire* intelectual, moral o religioso. Ryan leyó libros y panfletos de Ross, Shafto, Tenison, Clarendon, etc., y llegó a la siguiente conclusión: en los textos de Hobbes se encuentran argumentos tan sólo pragmáticos a favor de la *intolerancia*, por esta razón sus contemporáneos lo acusaron de tolerante. A diferencia de la lógica de la intolerancia basada en el "compelle intrare" (Lucas, 14) – utilizada tanto por católicos como por protestantes– Hobbes argumenta que el soberano tolerará o no tolerará expresiones, cultos, etc., según lo crea conveniente en cada momento. Esto, obviamente, enfureció al clero a quien se le negaba participación en el problema.

Las conclusiones a las que llega Ryan, más cautas que las mías, apoyan de todas maneras el sentido general de mi tesis. El primer paso de Ryan fue examinar en general la filosofía de Hobbes y concluir que no era incompatible con una posición tolerante. Lo llamó 'argumento *a priori*'. La primera sospecha que tuve yo fue durante la lectura del tratado de Spinoza a favor de la libertad de expresión. Razoné de la siguiente manera: Spinoza tomando como punto de partida nociones hobbesianas, defiende persuasivamente la libertad de expresión; por lo tanto la filosofía política de Hobbes puede ser compatible con dicha defensa. El segundo paso de Ryan consistió en averiguar si Hobbes fue acusado de tolerante en su época. Mi segundo paso consistió en el examen de los textos pertinentes de Hobbes y en una interpretación general de un aspecto de la filosofía política del siglo XVII. – su "antiplatonismo"– cuyos resultados son los que aparecen en esta tesis.

Dije que, según Ryan, encontramos en la obra de Hobbes únicamente argumentos pragmáticos a favor de la intolerancia y, por consiguiente, a favor de la tolerancia. Ahora bien, Ryan no parece estar demasiado satisfecho con este tipo de argumentación pragmática. Considero que algunas

de sus insatisfacciones obedecen a ciertos prejuicios, a los que quisiera referirme brevemente.

Ryan compara los argumentos de Hobbes con los de autores liberales —Locke, Kant, Mill— y juzga los argumentos de Hobbes con parámetros propios del liberalismo. Claramente, prefiere los argumentos de los autores liberales. Ahora bien, si se compara un argumento con otro de la misma manera en que pueden compararse diversas demostraciones de un mismo teorema, muy probablemente la preferencia de Ryan esté justificada. Pero los argumentos de los filósofos políticos son respuestas a problemas políticos, fuertemente relacionados a circunstancias históricas. Del mismo modo, nuestras circunstancias históricas pueden estar guiando nuestras preferencias por determinados argumentos que consideramos más persuasivos. Dice Ryan: "Hoy en día en países liberales los argumentos de Hobbes no resultan demasiado atractivos. [...] Hoy en día preferimos argumentos que apelen a los derechos humanos, dentro de los cuales se incluye el derecho a la libertad de expresión y a la libertad de conciencia" (pp. 41-2). Uno de los aspectos atractivos de la argumentación de Hobbes —considero yo— es el hecho de que no está dirigida a un soberano liberal ni supone la existencia de una república liberal. Los argumentos de Hobbes complementan los de Locke y Mill: intentan persuadir a un soberano absoluto acerca de las ventajas de la tolerancia y la libertad de expresión a condición, precisamente, de que se trate de una soberanía absoluta.

Este punto de observación privilegiado (i.e. la seguridad de que se encuentra reflexionando en una sociedad que le garantiza plena libertad de conciencia y de expresión) desde el cual Ryan compara las argumentaciones lo lleva también a tener cierto desprecio por lo que denomina "argumentos pragmáticos". Un argumento es pragmático cuando se basa en la consideración de las consecuencias. Hobbes, según Ryan, dice que el soberano deberá ponderar las consecuencias de censurar o no censurar determinadas expresiones. A veces optará por coartar la libertad de expresión, otras veces, en cambio, la autorizará. Ryan se siente incómodo con este argumento, pues supone que Hobbes es indiferente al problema de la censura considerado en sí mismo. Hobbes, según Ryan, es pragmático pues no considera que la intolerancia sea en sí misma mala, y la tolerancia en sí misma buena. Estoy

de acuerdo con Ryan en que el argumento de Hobbes es consecuencialista. Pero no por ello Hobbes es indiferente al problema. El argumento consecuencialista o pragmático de Hobbes consiste en demostrar que siempre es conveniente la tolerancia y que siempre es perjudicial la intolerancia. Además, es un argumento "trascendental" en la medida en que intenta mostrar cuáles son las condiciones para que la tolerancia sea un fenómeno posible (i.e. que haya una soberanía absoluta). Nuevamente debo advertir que aun cuando hoy en día no se suele defender la libertad de expresión en estos términos (se prefiere, por ejemplo, partir de un principio considerado 'absoluto', como ser el principio de la dignidad de las personas, y luego mostrar que la libertad de conciencia es condición necesaria de ese principio) de todos modos considero que así la defendió Hobbes en el siglo XVII.

VIII

Los argumentos de Hobbes a favor de la libertad de expresión y de conciencia despiertan poca simpatía en lectores como Alan Ryan que sospechan de su pragmatismo o consecuencialismo. Quizás una manera de revalorizar la argumentación de Hobbes consista en compararla con otros argumentos de la época a favor de la libertad de conciencia que puedan adjetivarse, según creo, como *pragmatistas duros*. Frente a ellos Hobbes emergerá como un *pragmatista moderado*

En 1688 se publica en un diario londinense una carta fechada el 27 de abril en Amsterdam y firmada únicamente con las iniciales C. D. W.³ El autor C. D. W. responde en esta carta a una pregunta que le planteara un funcionario acerca de cuáles serían las ventajas para Inglaterra con respecto al comercio y a la felicidad civil de la nación si se estableciera en el reino la

³ *A Letter from Holland*, Newberry Library, case C 99.788, N° 15. El catálogo de la Newberry Library se le atribuye a Cornelius de Witt, hermano de Jan de Witt, gran pensionario de Holanda en época de Spinoza. Pero no hay seguridad respecto de su autoría.

libertad de conciencias. Además, el funcionario deseaba saber cómo dicha medida, a juicio de C. D. W., podría afectar a los vecinos de Inglaterra.

C. D. W. responde afirmando que el libre ejercicio de la religión fue la mejor protección con que contaron las Provincias Unidas desde su emancipación. Recuerda que en la Unión de Utrecht [1579], que fue la constitución original de estas provincias en nación independiente, se acordó que "todo hombre permanecerá libre en su religión, y nadie será examinado ni encarcelado por esa causa". El firme respeto de esta máxima ha servido a la unidad del país y es "uno de los principios fundamentales de nuestra política". A esto se debe que el país se encuentre densamente poblado y, por consiguiente, que gracias al abundante comercio se haya podido drenar riquezas de otras naciones hasta sentirse en pie de igualdad con los demás países. Las razones de este fenómeno son "no menos evidentes que universales" porque:

1. Mientras la persecución tiende a despoblar, la libertad de conciencia naturalmente tiende a convocar a los hombres.

2. La gente que permanece en su país y la que arriba del extranjero gracias al permiso de libertad de conciencia, no es ni holgazana ni dispendiosa, sino que por lo general es la gente más sobria e industriosa de cada país.

3. La mayor parte de los refugiados son comerciantes, artesanos o trabajadores con algún oficio quienes, como las abejas, allí donde se encuentren llevan miel a la colmena común.

4. Esta libertad religiosa garantiza a los hombres que no serán sometidos a persecuciones vejatorias ni a encarcelamiento. Esto les da ánimo a los habitantes de cualquier país para que sean más industriosos y para que corran mayores riesgos en el comercio.

Hasta aquí una paráfrasis de la primera parte de la carta del holandés C. D. W. Casi al finalizar la carta C. D. W. recuerda que la libertad de conciencia también es un noble principio cristiano.

Es obvio que el pragmatismo de Hobbes no es del mismo tipo que el de C. D. W. En el caso de Hobbes el soberano debe ponderar hasta qué punto la libertad de conciencia conduce a la paz pública o la pone en peligro, pues se supone que ése es el valor supremo que todos los hombres desean proteger. Hobbes, tal como espero haber mostrado, concluirá afirmando que dicha libertad siempre conduce a la paz. Es decir, el argumento pragmático siempre es favorable a la libertad de conciencia. El argumento de C. D. W. también considera las consecuencias y concluye que la libertad de conciencia es siempre conveniente. Pero es conveniente para el comercio y el tesoro de la nación. En un caso se intenta mostrar que dos valores muy preciados – la libertad y la paz– son compatibles; en el otro se están buscando nuevos medios para acrecentar el comercio y mejorar la balanza comercial con los demás países.

Segunda parte

SPINOZA Y LA LIBERTAD DE EXPRESION

Introducción

LOS DESPLAZAMIENTOS DE SPINOZA

A diferencia de Hobbes - cuyos pensamientos sobre la libertad de expresión están esparcidos a lo largo de su obra y a veces, a falta de una doctrina explícita, es necesario inferirlos a partir de su fundamentación de la soberanía - Spinoza escribió un voluminoso tratado cuyo principal propósito era fundamentar la libertad de expresión. El *Tratado teológico - político* se publicó en latín en 1670, sin que figure el nombre de su autor y con un pie de imprenta falso¹.

Con el correr de los años la bibliografía sobre el *TTP* se ha vuelto prácticamente inabarcable. Sin embargo, son escasos los trabajos sobre la fundamentación de la libertad de expresión en este tratado. ¿Por qué los comentaristas suelen pasar por alto el tema principal de la obra que comentaron? Este hecho - que cualquiera puede comprobar con solo hojear la bibliografía sobre Spinoza o sobre la libertad de expresión² - tiene varias explicaciones posibles. Yo creo que el examen de la libertad de expresión en el *TTP* sufrió diversos desplazamientos que pueden dar cuenta de esta notable postergación.

En general - y pese al entusiasmo de algunos exégetas que considero desmedido - la filosofía política de Spinoza tiende a ocupar un segundo

¹ La historia - aun incompleta - de las diversas ediciones pirata, plagiarias, con títulos falsos y procedencias exóticas del *TTP* destinadas a evitar persecuciones y burlar censores, ofrece abundante material como para escribir un capítulo de la historia de la libertad de expresión en Occidente. El contenido del *TTP* (es decir, la fundamentación de la libertad de expresión) quedó oculto detrás de la historia de las ediciones del *TTP* (la lucha concreta por la libertad de expresión y la tolerancia religiosa). El libro se convirtió en símbolo de transgresión. Se prestó más interés a los avatares de sus ediciones que a los argumentos que contiene.

² Véanse: A.S. Oko, *The Spinoza Bibliography*, Boston, 1964, incluye publicaciones hasta 1942. J. Wetlesen, *A Spinoza Bibliography 1940 - 1970*, Oslo, 1971, complementa la anterior; J. Préposiet, *Bibliographie Spinoziste*, Paris, 1973; Association des Amis de Spinoza, "Bulletin de Bibliographie Spinoziste" (1978 sgg.) *Archives de Philosophie*, 42, 1979, 4 (desde esa fecha se publican anualmente). Entre los estudios generales sobre libertad de conciencia, véase el escaso lugar reservado para Spinoza en Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, 1987, trad. M.J. del Río del inglés *The Rise of Toleration*, London, 1967; John Plamenatz, *Man and Society*, London, 1963, especialmente el capítulo 2: "Liberty of conscience".

plano, eclipsada tras la de Hobbes. Cuando se trata de escribir una historia de la filosofía política considero que esta ponderación es, en líneas generales, acertada. Así como Spinoza parte de la metafísica cartesiana y la desarrolla hasta sus últimas consecuencias, también en filosofía política toma los fundamentos de Hobbes y deduce de ellos conclusiones extremas. Se puede comprender a Descartes y a Hobbes sin leer a Spinoza. No se puede comprender a Spinoza sin leer a Descartes y a Hobbes. Su destino de epígono parece inevitable. En las páginas siguientes espero mostrar un ejemplo de consecuencia extrema que Spinoza dedujo a partir de premisas hobbesianas.

Una segunda causa de postergación puede atribuirse a la *Carta sobre la tolerancia* [1689] de Locke. Quizás los argumentos de Locke en la *Carta* sean inferiores a los de Spinoza en el *TTP*. Pero es indudable que, debido a diversas circunstancias, la *Carta* fue mucho más leída que el *TTP*.

También hay razones para explicar el desplazamiento del tema de la libertad de expresión dentro mismo del *TTP*. La crítica de Spinoza a la religión, que ocupa tres cuartas partes de la obra (cap.I-XV) es hoy en día una lectura inevitable para quienes se interesan por la historia de la crítica bíblica. Spinoza es considerado como un pionero de la nueva crítica escrituraria y los primeros quince capítulos del *TTP* concitaron más interés que los últimos cinco, que se ocupan de filosofía política. Más aún, entre los cinco capítulos finales, el primero de ellos (cap.XVI) atrajo la atención de los comentaristas mucho más que los restantes, pues allí Spinoza presenta por primera vez su filosofía política hobbesiana [la segunda formulación aparecerá en el *Tratado político* publicado incompleto en 1677] con sus primeros argumentos que van más allá del hobbesianismo, como por ejemplo su defensa de la democracia (que queda trunca en el *TP*). Otros autores, otros textos y otros temas dentro del mismo texto fueron postergando el examen de los argumentos de Spinoza en favor de la libertad de expresión.

El problema de la libertad de expresión no puede ser visto únicamente como la reivindicación de un derecho o como un problema exclusivamente político. Es un fenómeno que se relaciona con la verdad, con el lenguaje y con la libertad de manera problemática. Hubo épocas en que la filosofía fue sinónimo de metafísica; otras, de teoría del conocimiento; otras, de historia de

la filosofía. Los actos de habla, la comunicación, el análisis de los discursos, las condiciones de su racionalidad, las reglas de la argumentación, son todos temas viejos de la filosofía que hoy en día vuelven a estudiarse con renovado interés. La 'episteme' (la filosofía) adopta una actitud un poco menos despreciativa hacia la 'doxa' (la mera opinión). Luego de buscar diferenciarse de la 'doxa' y quitarle legitimidad, ahora la estudia. Hobbes y Spinoza fueron los precursores de este interés en el siglo XVII.

Por lo general suele considerarse que la filosofía política de Spinoza es la deducción prolija de una serie de consecuencias a partir de la equivalencia entre derecho y poder³. A grandes rasgos, creo que esto es así. O, mejor dicho, creo que Spinoza intentó que fuera así. Sin embargo cabe advertir lo siguiente:

(a) Spinoza no se limita a estipular la equivalencia entre derecho y poder, sino que se propuso demostrarla.

(b) Hay otra fuente de conocimientos políticos o de fundamentación de normas: la *Biblia*. Aun cuando haya buenas razones para sospechar que Spinoza recurre a la *Biblia* únicamente debido a que le interesa polemizar con el clero calvinista - y no porque él mismo piense que la *Biblia* es fuente de conocimientos - de todas maneras siempre coteja sus conclusiones políticas con las enseñanzas de las *Escrituras*. Este examen o comparación entre las conclusiones derivadas a partir de la equivalencia entre derecho y poder y las enseñanzas bíblicas no puede ser, por lo tanto, soslayado.

(c) La experiencia también es fuente de conocimientos políticos. Cuando la cadena deductiva se corta - es decir, cuando las conclusiones derivadas a partir de la equivalencia entre derecho y poder no resultan suficientes para explicar algo - Spinoza recurre a observaciones empíricas.

³ Véase, por ejemplo, Douglas J. Den Uyl, *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, 1983, cap.1.

En los primeros quince capítulos del *TTP* Spinoza muestra que Dios permite a sus criaturas que expresen libremente sus opiniones y lo honren cada uno a su manera. En los cinco capítulos restantes argumenta que el soberano puede permitir que los súbditos expresen libremente sus opiniones y que haya libertad religiosa sin que con ello se ponga en peligro la paz pública. En su conjunto, la composición del libro sugiere la siguiente analogía: así como Dios permite que sus criaturas expresen libremente sus opiniones y lo honren cada una a su manera, así también el soberano puede conceder a los súbditos libertad de expresión y tolerancia religiosa.

Tomada como argumento a favor de la libertad de expresión esta analogía es un tanto vaga y no demasiado convincente. Su principal función es literaria: le da al libro cierta unidad a lo largo de sus veinte extensos capítulos y de las numerosas digresiones del autor. Sin embargo, y a pesar de su vaguedad, esta analogía es uno de los argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión. Es un argumento que se confunde con la estructura misma del texto y, por lo tanto, pasa inadvertido.

Comenzaré por el examen de la primera parte de la analogía [*TTP* cap.I-XV], esto es, de los fundamentos que Spinoza encuentra en la *Biblia* y que le permiten afirmar que Dios es tolerante en cuestiones de opinión y de culto. Examinaré luego la segunda parte de la analogía, es decir, los argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión que se fundamentan racionalmente y no a partir de los textos revelados. Para no interrumpir el desarrollo de la analogía con un prolongado excursus, agrego como apéndice el examen crítico de la demostración de la equivalencia entre derecho y poder⁴.

⁴ No me ocuparé del contexto histórico en el que Spinoza escribe el *TTP*. Dos obras ya clásicas sobre dicho contexto histórico son: K.O.Meinsma, *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, 1983, trad.: Roosenberg-Osier del holandés *Spinoza en zijn Kring. Historisch-kritische studien over hollandsche vrijgeesten*, Gravenhage, 1896; y Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia. La Conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, 1982, trad.: F.Pérez Gutiérrez del francés: *Chrétiens sans Eglise*, Paris, 1965. Varios comentaristas - Richard Popkin entre ellos - tienden a enfatizar la influencia de la teología marrana y de los colegiantes en esta obra de Spinoza. Yo creo que se la comprende mejor si se la considera formando parte del debate de su época en torno a la libertad de expresión. La enseñanza del cartesianismo en las universidades holandesas suscitó agudas controversias entre las autoridades civiles, el clero calvinista y los profesores entusiasmados por la nueva filosofía. En 1642 Descartes escribe una carta en defensa de su discípulo holandés R.P. Dinet. A pedido de Gisbert Voet, rector de la Academia de

Utrecht, Martin Schook publica un panfleto atacando el cartesianismo. Descartes responde en una carta a Voet y dirige a los magistrados de Utrecht una nota apologética. Estos textos, y la *Narración Histórica* redactada a pedido de los burgomaestres de Utrecht donde se consignan detalles de la controversia, permiten formarse una idea del trasfondo histórico que vivió Spinoza. Véase *La Querelle d'Utrecht*, Textes établis, traduits, annotés et introduits par Theo Verbeek, Préface de Jean-Luc Marion, Paris, 1988. El artículo antes citado de Paul Dibon, "Scepticisme et orthodoxie réformée dans la Hollande du Siècle d'Or", también ofrece abundantes materiales en torno a la *libertas philosophica*, *libertas philosophandi* y *libertas iudicii* en los Países Bajos desde el Sínodo de Dordrecht (1618-1619). Por su parte, en su ~~obra~~ voluminosa obra sobre el Gran Pensionario John de Witt, Herbert Rowen describe las presiones ejercidas por el clero calvinista y por los profesores cartesianos sobre las autoridades civiles para que estas tomen partido en las controversias. Véase de Herbert H. Rowen, *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672*, Princeton, 1978, especialmente los capítulos 20: "The unphilosophical cartesian" (donde se examinan las relaciones de de Witt con Chanut, Heidanus y los teólogos de la Universidad de Leiden) y el 21: "The churches and the State". Richard Tuck, en "Scepticism and toleration in the seventeenth century", en Susan Mendus (edit.), *Justifying Toleration*, edit. cit. se refiere a la controversia de 1589 entre Justus Lipsius, profesor de la Universidad de Leiden contrario a la tolerancia religiosa, y Dirck Coornhert, secretario de los Estados de la Provincia de Holanda, su defensor. Todos estos trabajos relativamente recientes, que exhuman documentos de la época, muestran que el problema de la libertad de cátedra, de expresión y de culto eran cuestiones debatidas y sirven para incluir el *TTP* de Spinoza en un conjunto de escritos que se ocuparon de estos temas.

Capítulo 1 LA DOCTRINA DE LA ADAPTACION COMO FUNDAMENTO DE LA TOLERANCIA

I

La lectura que Spinoza hace de la *Biblia* es, aparentemente, muy distinta de la de Hobbes. Aparentemente - puesto que ambos en última instancia persiguen idéntico objetivo, a saber, mostrar que el contenido de la religión se resume en un par de preceptos que también pueden fundarse racionalmente, tales como obedecer al soberano y no hacer a los demás lo que no queremos padecer nosotros. Es distinta, sin embargo, porque en el *TTP* Spinoza recurre a la *Biblia* con el propósito de encontrar en ella una base adicional para sus argumentos a favor de la libertad de expresión y de la tolerancia religiosa, mientras Hobbes buscaba apoyo para su teoría de la soberanía. Ambas lecturas persiguen la misma conclusión, pero para incorporar dicha conclusión a distintos argumentos.

Según mi lectura del *TTP*, el propósito que persigue Spinoza en la primera parte de la obra (cap.I-XV) consiste en mostrar el problema de la tolerancia desde diversas perspectivas, y sólo secundariamente se propone un novedoso método de crítica bíblica (aun cuando el interés de los intérpretes se haya centrado en la originalidad de este método mucho más que en el propósito original del libro). Hice referencia ya a la analogía básica que articula la totalidad del texto: así como Dios concede libertad de culto a sus criaturas, también el soberano deberá tolerar idéntica libertad. Los primeros quince capítulos del libro están destinados a probar la primera parte de la analogía, a saber, que Dios concede libertad a sus criaturas para expresar libremente sus opiniones y honrarlo como mejor les parece. Es la parte teológica del *Tratado* puesto que sus argumentos se basan en la interpretación de la *Biblia*. El propósito de Spinoza es mostrar la distinción entre teología y filosofía. Si la teología nada tiene que ver con la filosofía, los teólogos nada tendrán que exigir ni reprochar a los filósofos. La libertad de filosofar - cuestionada reiteradamente en época de Spinoza - queda así fundamentada y protegida frente a sus principales censores: los teólogos que en nombre de la *Biblia* rechazaban el cartesianismo y la nueva ciencia.

Hobbes había sentenciado que es la autoridad, y no la verdad, la que establece las leyes. Spinoza explicita esta distinción. El tema principal de la teología es la obediencia; el de la filosofía, en cambio, es la verdad. Al ser distintas, una puede concebirse sin la otra. Ninguna subordina, ni queda subordinada, a la otra. Dios y la *Biblia* - señala la lectura bíblica de Spinoza - no se expiden sobre la verdad o la falsedad. Los profetas no son filósofos. La analogía fundamental del texto puede replantearse de la siguiente manera: así como los profetas no son filósofos, tampoco deberá serlo el soberano. Spinoza, al igual que Hobbes, dirige sus dardos contra el rey filósofo de Platón.

Ahora bien, el *Tratado* de Spinoza es un tratado teológico-político y hasta ahora hemos dicho que su primer interés consiste en distinguir entre teología y filosofía. ¿Introduce Spinoza más adelante un tercer término en esta distinción? ¿Distingue la política de la teología y de la filosofía? La distinción entre teología y filosofía lleva, según la reinterpretación de la analogía, a distinguir entre filosofía y política: ni los profetas, ni los soberanos, son filósofos. Es cierto que la filosofía política, como disciplina, pretende decir qué es verdadero y qué es falso en política. Ejemplo de una verdad en filosofía política es el dictum hobbesiano: "auctoritas non veritas facit legem". Una verdad política es que los políticos (i.e. los soberanos) no se ocupan de la verdad ni basan su autoridad en la verdad. Spinoza mostrará en estos primeros quince capítulos teológicos que Dios no se ocupa de revelar verdades sino de asegurar obediencia. Otra formulación de la analogía es esta: así como Dios se limita a exigir obediencia, también el soberano debe limitarse a exigir obediencia. Tanto Dios como el rey - hubiera podido decir Spinoza - proclaman al unísono: "¡Razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!". Por último, la distinción entre teología y política - si es que tal distinción existe - será problemática: ambas reconocen una misma autoridad (i.e. el soberano civil) y ambas procuran obediencia.

Las tres formulaciones de la analogía se relacionan entre sí. Dios permite expresar libremente nuestras opiniones porque nunca se ocupó de la verdad de nuestras opiniones sino de la obediencia de nuestras conductas. La distinción básica que Spinoza busca en la *Biblia* es la distinción entre fe y sabiduría:

"Por consiguiente, quienes se empeñan en descubrir en los libros proféticos la sabiduría y el conocimiento de las cosas naturales y espirituales, se equivocan totalmente de camino. Esto es lo que, respondiendo a las exigencias de la época, de la filosofía y del asunto mismo, he decidido demostrar aquí ampliamente..." [cap.II, 29-30].

II

La mejor prueba que tenemos de la tolerancia de Dios consiste en mostrar cómo adaptó su mensaje a las creencias, opiniones y costumbres de aquellos a quienes se dirigió. En efecto, otro aspecto de la interpretación bíblica de Spinoza que me parece fundamental - y en el cual tampoco encuentro que los comentaristas suelen detenerse - es lo que denominaré 'la teoría de la adaptación'. Spinoza - según yo entiendo - intenta mostrar que existe un único y sencillo mensaje que se adapta de infinitas maneras diferentes. El autor del mensaje es Dios; los destinatarios son los hombres que viven en sociedad. Dios busca obtener determinadas respuestas prácticas por parte de los hombres. A fin de movilizar efectivamente a los hombres, Dios adapta su mensaje a las diversas creencias y pasiones. Dios escenifica sus apariciones según considere que será más conmovedor para sus espectadores. Spinoza, a diferencia de Hobbes, no es un escritor de libros barrocos. Es quizás el primero en advertir que la *Biblia* es un texto cuya clave de lectura hay que buscarla en la estética del siglo XVII, es decir, en el barroco. Frente a conceptos unívocamente definidos y argumentos demostrativos destinados a convencer a unos pocos filósofos - tal como el propio Spinoza los ejercitó en el *more geometrico* de su *Ética* - está la "solicitud práctica" de los relatos bíblicos¹. Los relatos bíblicos pretenden quedar grabados en la imaginación de los oyentes y poner en movimiento el ánimo; con ese fin se adaptan a la imaginación de cada profeta y a las creencias populares. Dice Spinoza:

¹ Para una caracterización de la cultura barroca como cultura dirigida, véase José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Barcelona, 4ed, 1986; en especial el capítulo 2 de la segunda parte: "Una cultura dirigida" y el Apéndice: "Objetivos sociopolíticos del empleo de medios visuales".

"... no incumbe a la Escritura enseñar las cosas por sus causas naturales, sino relatar únicamente aquellas que predominan en la imaginación, y hacerlo con el método y estilo más apropiados para suscitar la máxima admiración, y para imprimir, por tanto, la devoción en el ánimo del vulgo (ad devotionem in animis vulgi imprimendum)" (VI, 90).

Según esta interpretación de Spinoza, nos encontramos con que la *Biblia* ya cumplía con la consigna que en el siglo XVII Jean de la Taille pregonaba para todo el arte de su tiempo: se ha de proceder "à émouvoir et à poindre merveilleusement les affections d'un chacun"². En su pormenorizado examen de las *Escrituras* Spinoza muestra cómo el mensaje se adapta a los afectos de cada oyente o grupo de oyentes a fin de lograr una mayor eficacia en sus respuestas. Contamos ya con algunos estudios de la relación entre Spinoza y el barroco del siglo XVII³. Por lo general, enfatizan la relación entre Spinoza y Rembrandt e intentan mostrar que también existió un barroco protestante además del barroco de la contrarreforma católica. El interés de Spinoza por el estudio de las pasiones y la necesidad de tomar en cuenta las pasiones a la hora de reflexionar sobre la política llevaron a considerarlo barroco. Por mi parte creo que la relación más interesante de Spinoza con el barroco se da en su interpretación de la *Biblia* como obra barroca, y de menor interés resulta determinar en qué medida él mismo y sus obras pueden ser consideradas barrocas. El término 'espectáculo' (*spectaculum*) adquiere para Spinoza una dimensión teológica. La alianza del Sinaí es vista por Spinoza como espectáculo montado por Dios para conmover al pueblo:

"Aunque la voz que los israelitas oyeron, no podía haber dado a aquellos hombres ninguna certeza filosófica o matemática acerca de la existencia de Dios, bastaba para despertar en ellos la admiración por Dios, tal como antes lo conocían, y empujarlos a la obediencia, que era el fin de aquel espectáculo" (XIV, 179).

² *De l'art de la tragédie*, edición de West, Manchester, 1939, p.24; citado por J.A.Maravall, op.cit. p.153-154.

³ Véase de Filippo Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza* Napoli, 1981. En el Apéndice: "Interpretazioni novecentesche dell'estetica spinoziana", Mignini ofrece una bibliografía completa de los trabajos sobre la estética de Spinoza y, además, considera las principales tesis acerca de Spinoza, Rembrandt y el barroco holandés, tales como la de Schlerath, Gebhardt, Dunin Borkowski, Balet, etc.

Al oír hablar a Dios en medio del fuego el pueblo queda asustado y aterrado y todos ceden gustosos sus derechos a Moisés (XVII, 206-207). Igualmente Spinoza observa que los templos han degenerado en teatros donde los eclesiásticos buscan atraer la admiración de los fieles (Prefacio, 8); y que si alguien no enmienda su vida tras haber escuchado narraciones bíblicas, estas tienen el mismo valor que cualquier otra creación poética escenificable (Poetarum fabulas Scenicas) (V, 79). El 'stylo' con que adornan sus oráculos los profetas tienden a suscitar en las masas el sentimiento de veneración a Dios, aun cuando sólo enseñen cosas sumamente simples (Prefacio, 10). Las categorías con las cuales Spinoza examina la *Biblia* son las que luego se considerarán como las categorías esenciales del barroco.

La interpretación barroca de la *Biblia* le permite a Spinoza enfatizar que lo único que importa es verificar cuáles son las conductas que provoca su lectura. Según Spinoza, no interesa demasiado examinar la verdad o falsedad de sus relatos, ni las manifiestas contradicciones entre diversos textos. Mucho menos interesa extraer una ortodoxia. La *Biblia* es uno de los tantos medios de los cuales pueden valerse los hombres para ayudarse a vivir bien. Spinoza tiene una concepción de la fe básicamente pragmática. La fe

"...consiste simplemente en pensar de Dios tales cosas que, si se las ignora, se destruye la obediencia a Dios, y que, cuando esta obediencia existe, se las presupone necesariamente" (XIV, 175).

Cualquier creencia es, en principio, aceptable si sus resultados prácticos equivalen a amar a nuestro prójimo; y a la inversa, quien ama a su prójimo está dando muestras de fe. La lectura barroca de la *Biblia* le permite mostrar que sólo hay que atender las conductas de los hombres, y no sus creencias - "sólo podemos conocer a un hombre por sus obras" (V, 80) -, y también le permite mostrar la primera parte de la analogía, a saber, que Dios concede libertad de creencias y culto a sus criaturas.

'Adaptar' - *accomodare* - es el concepto clave de esta interpretación. Pese a que Spinoza lo reitera en diversos contextos en muchas oportunidades en el

TTP, no se ha prestado debida atención a su importancia⁴. En torno a este concepto centraré mi exposición de la interpretación bíblica de Spinoza.

III

Spinoza se refiere a su doctrina de la adaptación en el cap.V del *TTP* (76 y ss.). Cuando alguien quiere persuadir o disuadir a otra persona acerca de algo que no es evidente por sí mismo, la manera más efectiva de hacerlo consiste en partir de algo que esa persona concede. Luego se abren dos caminos: el de la razón y el de la experiencia. Se usará uno u otro según la persona a quien se intenta persuadir. El camino de la experiencia se basa en comprobaciones que los hombres realizan por los sentidos acerca de cosas que creen que suceden realmente. El camino de la razón se basa en axiomas del intelecto evidentes por sí mismos. La mayoría de los hombres prefiere - o únicamente se encuentra en condiciones para - informarse por la experiencia, más que deducir todas sus percepciones de unos pocos axiomas y encadenar unos con otros. El primer camino es mucho más sencillo que el segundo, aún cuando también sea mucho menos riguroso. Concluye Spinoza:

"En consecuencia, si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adaptar máximamente sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar, a la capacidad de la plebe (*ad captum plebis maxime accommodare*), que constituye la mayor parte del género humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación. De lo contrario, solo escribirá para los doctos, es decir, que

⁴ No figura en el casi exhaustivo *Lexicon Spinozanum* (La Haya, 1970, 2 vols.) de E.Giancotti Boscherini. A.Dominguez, en su traducción del *TTP*, llama la atención en las notas 136 y 299 acerca del uso frecuente de este término. Para una interpretación general del periodo véase: Sergio Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco*, Barcelona, 1984 (trad. Marco-Aurelio Galmarini de *Ribelli, libertini e ortodossi nelle storiografia barocca*, Firenze, 1973), en especial el cap.XII: La 'Grande arche des fugitifs'. Bertelli reconoce que el *Tractatus* fue el escándalo del siglo (p.220), que Spinoza predicó la tolerancia y que con él comienza el tipo de crítica histórico-filológica. Pero, si no malinterpreto su tesis general, sostiene que el barroco católico y protestante fue básicamente intolerante y que contra esa intolerancia se rebelaron los ateos y libertinos. Por mi parte creo que Spinoza utilizó las herramientas del barroco en su lucha por la tolerancia.

sólo podrá ser comprendido por muy pocos hombres, en relación al conjunto. Dado pues que toda la *Escritura* fue revelada para utilidad de toda la nación, primero, y de todo el género humano, finalmente, fue necesario que las cosas en ella contenidas estuvieran muy bien adaptadas a la capacidad del pueblo (*rationes captui plebis accommodare*) y que se confirmaran por la simple experiencia" (V, 76 y ss.).

La verdadera idea de Dios hay que leerla en la *Ética*. Las imágenes de Dios se encuentran en la *Biblia*. ¿Qué se busca en la *Biblia*? O, mejor dicho, ¿qué se pretende conseguir con la *Biblia*? Si Dios hubiese deseado dar a conocer una doctrina verdadera, habría revelado el contenido de la *Ética* 'more *geométrico*. Pero la *Biblia* se dirige a un pueblo determinado, y no a los doctores de la filosofía universal, "para imprimir en sus ánimos la obediencia y la devoción" (*ad obedientiam, & devotionem eorum animis imprimendum*) (76-77). La *Biblia* sigue el camino de la experiencia y se basa en la percepción de imágenes y sonidos. No da ninguna definición de las cosas que relata, sino que "adapta todas las palabras y argumentos a la capacidad de la plebe" (*loc.cit.*). La *Biblia* quiere enseñar un par de cosas muy sencillas: que existe Dios, es decir, un ser que hizo todas las cosas y las dirige y sustenta con una sabiduría suprema; que Dios cuida a los hombres que viven piadosa y honestamente y castiga a los demás. Pero incluso esta mínima enseñanza es innecesaria para quien opte por el camino de la razón y decida ignorar el camino de la experiencia marcado en las *Escrituras*. Dice Spinoza:

"...el conocimiento de las historias de la Sagrada escritura y la fe en ellas es indispensable al vulgo, cuyo talento es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas. Consta además que quien las niega porque no cree que Dios exista ni que tenga providencia de las cosas y de los hombres, es un impío. En cambio, quien las ignora, pero ha conocido por la luz natural que Dios existe y lo demás que acabamos de decir y observa una forma de vida recta, es totalmente feliz; e incluso más feliz que el vulgo, porque, aparte de las opiniones exactas, tiene un concepto claro y distinto"(V, 78).

El conjunto de historias que componen lo que se conoce como *Biblia* no es, por lo tanto, de lectura obligatoria. Si alguien las lee y esa lectura no ejerce en el lector una acción transformadora, entonces "es lo mismo que si hubiera leído el Corán o creaciones poéticas escenificables o las crónicas ordinarias" (V, 79). Aun cuando Spinoza no lo dice explícitamente, podemos sugerir el

razonamiento inverso: si alguien lee el *Corán* o asiste a una representación teatral y se imprime en él una tendencia hacia la obediencia y la devoción, entonces es tan bueno haber asistido al teatro o haber leído el *Corán* como haber leído la *Biblia*. De todos modos, Spinoza llega a decir, que "la fe en las historias, cualesquiera que ellas sean, no pertenece a la ley divina ni hace, por sí sola, felices a los hombres" (loc.cit.) y agrega que "las narraciones contenidas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento son más importantes que las demás historias profanas... según la proporción de opiniones salvíficas que de ellas se siguen" (idem) (praestantiores sunt, pro ratione salutarium opinionum). Quien las ignora completamente y, no obstante, tiene opiniones saludables y lleva una vida honesta "es totalmente feliz y posee realmente el espíritu de Cristo" (idem).

No sólo las narraciones son adaptaciones; también lo son las ceremonias y, en general, todas las normas y formas de culto. Las ceremonias se adaptaron a las necesidades del Estado hebreo ("Hebraeis tantum institutae, & eorum imperio ita accommodatae fuerint") y sólo tuvieron utilidad - y, por lo tanto, vigencia - mientras duró ese Estado (V, 69).

En el capítulo I Spinoza muestra que la profecía sólo depende de la imaginación de los profetas y no de su entendimiento⁵. Lo muestra mediante el examen de los relatos que cada uno de los profetas hace acerca del origen de su vocación profética y de las diversas circunstancias en que creyeron oír la voz de Dios o ver imágenes reveladoras. La simple imaginación no implica certeza, tal como sí implica certeza una idea clara y distinta (II, 30). Por depender de la imaginación y no del entendimiento, el conocimiento profético requiere algún prodigio o signo exterior que lo acompañe y certifique su autenticidad, requisito este que es innecesario en el conocimiento natural. Desde el punto de vista del conocimiento la profecía es, por lo tanto, inferior al conocimiento natural. "La profecía nunca hizo más doctos a los profetas" (loc.cit.) concluye Spinoza.

⁵ En los últimos años se han publicado una serie de investigaciones tendientes a revalorizar el lugar que la imaginación ocupa en la filosofía de Spinoza. Entre ellos, Michèle Bertrand, en *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, 1983, afirma que lo político se constituye gracias a la mediación de lo "imaginario social" entre los preceptos de la razón y el movimiento de las pasiones (p.137). Las *Escrituras* deben considerarse como un producto de dicho imaginario social.

Dios adaptó o acomodó su mensaje al temperamento, a la imaginación y a las opiniones de cada profeta. Esto le permite concluir a Spinoza que la pluralidad y diversidad de opiniones es perfectamente compatible con la religión. Spinoza dice que los profetas mismos tuvieron opiniones muy distintas unos de otros, y sin embargo Dios se reveló tanto a unos como a otros. Es decir, Dios no se reveló exclusivamente a quienes sostenían una determinada teología. Luego de describir cómo variaban las profecías según el temperamento y la imaginación de cada profeta, Spinoza dice cómo varía según las opiniones de cada uno:

"La profecía variaba, finalmente, según las diversas opiniones de los profetas. Por eso, a los magos (ver Mateo, 2), que daban crédito a los juegos de la astrología, se les reveló el nacimiento de Cristo por la imaginación de una estrella surgida en Oriente; a los augures de Nabucodonosor se les reveló en las entrañas de las víctimas (ver Ezequiel, 21, 26) la destrucción de Jerusalén, que el mismo rey conoció por los oráculos y por la dirección de las saetas que él lanzó al aire; y a los profetas que creían que los hombres actúan por libre elección y por su propio poder, se les reveló Dios como indiferente y como si desconociera las acciones futuras" (II, 32).

Según esta interpretación, Dios puede revelársele por igual a un geocentrista o a un heliocentrista, a un escolástico o a un cartesiano, a un jusnaturalista o a un positivista, etc. Afirma Spinoza:

"Que las profecías o representaciones variaban según las opiniones adoptadas por los profetas, y que estos abrazaron opiniones distintas e incluso contrarias, así como prejuicios diversos (me refiero a las cosas puramente especulativas (circa res mere speculativas), ya que, en lo que concierne a la honradez y a las buenas costumbres, hay que pensar de modo muy distinto), lo probaré con más esmero y amplitud, puesto que pienso que es este un asunto de mayor importancia. De ahí, en efecto, sacaré finalmente la conclusión de que la profecía no hizo nunca más doctos a los profetas, sino que los dejó en sus opiniones previamente adoptadas, y que, por lo mismo, nosotros no estamos obligados a creerles acerca de las materias meramente especulativas" (II, 35)

Los ejemplos que ofrece son varios: Josué creía que el sol giraba en torno a la tierra y que un día se detuvo. Estaba equivocado en su creencia y no comprendió que pudo producirse una refracción mayor de lo habitual. Según

Spinoza, no hay por qué creer que un soldado es experto en astronomía. Algo similar ocurrió con Isaias (Isaias 38, 7-8). De la construcción del templo por Salomón (I Reyes, 7, 23) inferimos que el rey sabio ignoraba la relación entre la periferia y el diámetro del círculo. Noé creía que, fuera de Palestina, no había hombres; por lo tanto Dios le revela que todo el género humano será destruido (es decir, Dios adapta la revelación a las creencias de Noé, pese a que podía haber sustituido la creencia falsa de Noé por una creencia verdadera).

Los profetas no sólo no eran científicos, sino que tampoco fueron buenos teólogos. En realidad, no enseñaron nada particular sobre los atributos divinos, sino que tuvieron opiniones muy vulgares acerca de Dios. Ahora bien, sus revelaciones fueron acomodadas a esas opiniones, como muestra con numerosos testimonios de la *Escritura* de los cuales se desprende que los profetas fueron valorados no por su inteligencia y conocimientos sino por su piedad. Ejemplos de malos teólogos son: Adán, quien se escondió de Dios pues ignoraba que Dios era omnisciente y omnipresente (Dios sigue el juego de las creencias de Adán y hace como si no estuviera en todas partes ni supiera lo que sucedió); Moisés, quien no percibió con claridad que Dios es omnisciente y que dirige todas las acciones humanas con su solo decreto pues, aunque Dios le dijo que el pueblo le obedecerá, Moisés duda y pide signos para garantizar la obediencia. De donde comprendemos por qué Dios se le reveló a Moisés como indiferente y desconocedor de las acciones humanas futuras.

Concluye Spinoza:

"Por lo anterior consta, pues, más que de sobra, lo que nos proponíamos demostrar: que Dios adaptó las revelaciones a la capacidad y a las opiniones de los profetas (*Deum revelationes captui, & opinionibus Prophetarum accommodavisse*); que los profetas pudieron ignorar y de hecho ignoraron las cosas que sólo se refieren a la especulación y no a la caridad y a la vida práctica; y que tuvieron opiniones contrarias. Por consiguiente, no hay que buscar en ellos, ni mucho menos, el conocimiento de las cosas materiales y espirituales. Nuestra conclusión es, pues, la siguiente: fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, no estamos obligados a creer a los profetas; en lo demás, cada uno es libre para creer como le plazca" (II, 42).

Según esta lectura, los capítulos I y II conforman una unidad, pues es a partir de la distinción entre imaginación y entendimiento y de la adjudicación de la profecía a la imaginación que Spinoza puede señalar la diversidad de opiniones de cada profeta y, en consecuencia, argumentar que esta diversidad de opiniones teológicas y científicas pueden coexistir en una sociedad sin menoscabo de la verdadera religión.

Tanto filósofos como legisladores pueden enseñar una forma de vida, pero lo hacen de manera distinta. Moisés enseña una nueva forma de vida no como filósofo sino como legislador. No pretende que un pueblo, habituado ya a la esclavitud y sin ideas precisas acerca de Dios, viva guiado por la libertad interior, sino que busca los medios para que ese pueblo se sienta coaccionado por la ley a vivir bien. No confía en que la razón de cada hebreo habrá de persuadirlo a obedecer los preceptos; organiza un sistema de premios y castigos para forzarlos a la obediencia (II, 40).

IV

En el capítulo III Spinoza considera el problema de la tolerancia desde otra perspectiva. Busca ejemplos de profetas judíos que profetizaron para todos los hombres y, además, de profetas no-judíos que profetizaron para los judíos. Esta universalidad de la revelación no sólo puede ser interpretada como una crítica al concepto teológico de pueblo elegido, sino también al de iglesia interpretada como continuadora de dicho pueblo elegido. La palabra de Dios no sólo vale para todos por igual, sino que cualquiera puede ser su portador. Así como hubo profetas no judíos que profetizaron para los judíos, así también en época de Spinoza un musulmán podría profetizar para los cristianos, o un protestante para los católicos, o viceversa. Así como tras la aparición de múltiples y contradictorios sistemas jurídicos positivos Grocio y Hobbes descubrieron una ciencia del derecho natural compuesta por unos pocos principios universalmente válidos, tras la aparición de una multiplicidad de cultos religiosos Spinoza sentará las bases de una religión natural, compuesta también por unos pocos artículos universalmente válidos. Esta religión 'católica' comienza criticando a quienes se atribuyen ser los únicos candidatos posibles de una revelación, llámense pueblo elegido o

iglesia. La revelación no se circunscribe a una institución determinada. Las conclusiones de los primeros dos capítulos se aplican al tercero: si Dios mismo habla de elección y de pueblo elegido, se debe exclusivamente a que adapta su mensaje a la idiosincracia de ese pueblo. Job y Balam son algunos ejemplos de profetas bíblicos no judíos.

Spinoza se demora explicando en qué sentido hay que interpretar algunos términos teológicos tales como gobierno de Dios, auxilio divino externo e interno, elección divina, etc. La interpretación secularizada de estos conceptos es similar a la de Hobbes. Interesa subrayar un párrafo que Spinoza introduce aquí y que preanuncia los lineamientos generales de su filosofía política. Dice así:

"Todo cuanto [nosotros, los hombres] deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetivos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo y que pueden ser considerados como sus causas próximas y eficientes, residen en la misma naturaleza humana; su adquisición depende, pues, principalmente de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana. Por este motivo hay que afirmar categóricamente que estos dones no son peculiares de ninguna nación, sino que han sido siempre patrimonio de todo el género humano, a menos que queramos soñar que la naturaleza ha engendrado desde antiguo diversos géneros de hombres. En cambio, los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas; precisamente por eso, se llaman bienes de fortuna: porque dependen, sobre todo, del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconocemos; y en este sentido, el necio es casi tan feliz o infeliz como el sabio" (III, 46).

La búsqueda de sabiduría y de virtud son emprendimientos individuales. Los logros dependen de la naturaleza de cada hombre. La búsqueda de seguridad es un emprendimiento colectivo. Ocupa tanto al sabio como al necio. Vivir en paz y seguridad son, obviamente, condiciones indispensables para proseguir con la tarea del conocimiento y para poder ejercer la virtud. Pero ni el conocimiento ni la virtud se deben a la sociedad o al Estado, sino que son búsquedas y logros individuales. La razón de ser del Estado por la cual se

justifica la coacción es la paz pública y la seguridad. Lo único que distingue una nación de otra es la forma de su sociedad y las leyes bajo las cuales los hombres viven y son gobernados. Por ello concluye Spinoza que la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años. No sólo no hay reyes filósofos, sino que tampoco hay naciones filósofas o sabias, es decir, naciones que sean portadoras de una verdad ante la cual las otras sociedades deban postrarse. ¿Pensará Spinoza en belgas y holandeses, en católicos y calvinistas?

De su peculiar lectura de la *Biblia* Spinoza extrae una conclusión aparentemente paradójica:

"Por consiguiente, como es verdad que Dios es igualmente benigno, misericordioso, etc. con todos y que el oficio de profeta no consistía tanto en enseñar las leyes peculiares de la patria, cuanto la verdadera virtud y en invitar a los hombres a practicarla, no cabe duda de que todas las naciones tuvieron profetas y de que el don profético no fue peculiar a los hebreos" (III, 50).

No se puede disimular el alcance de esta conclusión: la *Biblia* según Spinoza, nos permite suponer que hubo muchos profetas en muchas naciones. Por lo tanto, no se puede descartar que haya muchas revelaciones o, si se quiere, múltiples versiones de una misma revelación. La *Biblia* no nos autoriza a desautorizar el *Corán*

Podemos resumir la que he denominado 'doctrina de la adaptación' de Spinoza de la siguiente manera: partiendo de la distinción entre entendimiento e imaginación, se distinguen luego dos vías de acceso a la vida feliz. Quienes están capacitados para transitar el árduo camino del entendimiento pueden consultar la *Ética*. Pero la mayor parte de los hombres no goza de ese privilegio. Más aún, ningún hombre puede limitarse exclusivamente a su entendimiento. En algún momento u otro necesitará el auxilio de la imaginación. La *Biblia* - como el *Corán* o el teatro - cubre las necesidades de la imaginación. La imaginación, a diferencia del

entendimiento, no es una facultad de comprensión 'sub specie aeternitatis', esto es, universal y necesaria, sino particular y contingente. Varía en cada hombre, en cada momento, en cada cultura y en cada grupo de hombres. La *Biblia* es una muestra de esta variedad: cada profeta recibió su mensaje según sus propias creencias y su propio temperamento. Las ceremonias se adaptaron a las necesidades e idiosincracia del pueblo hebreo. Salvo un núcleo mínimo muy sencillo, común a toda la *Biblia*, el resto son variaciones sobre un mismo tema. Y ese núcleo sencillo de creencias ya es una adaptación de los teoremas de la *Ética* a las limitaciones de la imaginación.

Esta doctrina de las adaptaciones confiere a la interpretación bíblica una flexibilidad casi infinita y, en consecuencia, una adecuada articulación con la tolerancia religiosa y la libertad de expresión⁶. Así como Dios adaptó su revelación a las opiniones y temperamento de cada profeta, cada hombre podrá también adaptar su vida religiosa a su propio temperamento y opiniones. Dios adapta su mensaje porque no busca enseñar una determinada doctrina sino mover a los hombres a la piedad y a la obediencia. Sólo interesa el resultado práctico. Sólo hay que atender las obras. Las creencias son irrelevantes. No es necesario censurarlas; no es necesario procurar su uniformidad.

⁶ Guy Cheymol, en "La Bible et la tolérance", en Yvon Belaval et Dominique Bourel (edit.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, 1986, pp.657-676. reconoce que en la controversia entre partidarios y opositores de la tolerancia religiosa a menudo se recurrió al apoyo de las *Escrituras*. Sin embargo, considera que la discusión giró en torno a (i) la interpretación de parábolas ambiguas; (ii) el análisis histórico y filológico de los textos, en oposición a la argumentación fundada en la tradición o autoridad de alguna iglesia, y (iii) la utilización del espíritu evangélico en apoyo de una filosofía y de una moral de la tolerancia.

Capítulo 2 PROFETAS, FILOSOFOS, LEGISLADORES

I

El común sesgo antiplatónico de las filosofías políticas de Hobbes y Spinoza consiste en que para ambos pensadores el derecho a decidir no se fundamenta en el conocimiento acerca de cuales son las decisiones correctas. Consideré que este sesgo antiplatónico se ponía en evidencia en la obra de Hobbes si se tomaba en cuenta que una de las formas bajo las cuales se concebía al soberano era la figura jurídica del árbitro. En el caso de Spinoza el antiplatonismo político ya queda suficientemente marcado en los primeros quince capítulos del *TTP* gracias a la distinción que establece entre un profeta, un filósofo y un legislador. El argumento básico de Spinoza puede formularse con la siguiente analogía: así como los profetas no son filósofos, tampoco deberán serlo los soberanos; o acaso de esta otra manera: así como Dios, entendido como legislador supremo, se despreocupó de la verdad o falsedad de las creencias y opiniones de los hombres y únicamente atendió a sus acciones, de la misma manera deberá proceder el soberano.

Spinoza advierte que se equivocan totalmente de camino quienes se empeñan en descubrir en los libros proféticos la sabiduría y el conocimiento de las cosas naturales (II, 29). Hemos visto que la profecía se basa en la imaginación y en la percepción sensible de voces e imágenes. En este ámbito no hay claridad y distinción de ideas; no hay, por lo tanto, conocimiento propiamente dicho. Los filósofos aspiran a tener una idea adecuada de Dios; los profetas tienen múltiples imágenes de Dios. Por muchas revelaciones que reciba, un profeta no se vuelve más sabio (II, 30).

¿Qué sucede en el caso de los legisladores? ¿Quiénes fueron paradigmas de legisladores en la *Biblia* según Spinoza, y cuál fue su relación con la sabiduría? Moisés es uno de los grandes legisladores del *Antiguo Testamento*. Sin embargo, observa Spinoza, distaba mucho de ser un buen filósofo. Aun cuando Dios le dice a Moisés que el pueblo le obedecerá, Moisés duda y le pide signos que le permitan garantizar la obediencia. Ocurre que Moisés no logra percibir con claridad que Dios es omnisciente y que dirige todas las acciones humanas. Dios se adapta a las creencias vulgares de Moisés y se le revela como indiferente y desconocedor de las acciones humanas futuras (II,

38; Spinoza se refiere a *Exodo* 4; el cayado de pastor, y los prodigios que con ese cayado realiza, le permitirán ganar la credibilidad del pueblo). Moisés tampoco demuestra gran sabiduría al creer que Dios tiene su morada en los cielos (*Deuteronomio* 33, 27), opinión muy frecuente entre los paganos. Pese a ser un mal filósofo Moisés, sin embargo, es un gran legislador (II, 40-41). Establece una serie de leyes para que el pueblo viva bien. Por ser legislador, junto con las leyes establece también los castigos que corresponderán a quienes transgredan los preceptos así como promesas de bienes futuros para quienes obedezcan. Si Moisés hubiera sido filósofo, no hubiese recurrido a la amenaza de coacción para garantizar el imperio de la ley, sino que hubiese enseñado cuál era la mejor forma de vida dejando que cada uno se guíe "por la libertad interior" (loc.cit.), tal como hará Cristo. Ni por sus propios conocimientos de teología ni por el método empleado para guiar al pueblo, el legislador Moisés (que también fue profeta, pues Dios se le reveló en múltiples oportunidades) puede considerarse filósofo.

En Salomón, en cambio, parecían coincidir sabiduría y soberanía. Es quizás el caso más próximo al del rey filósofo que nos ofrece el *Antiguo Testamento* Spinoza, sin embargo, tiene sus reservas. No hay nadie en el *Antiguo Testamento* que haya hablado de Dios de modo más acorde con la razón que Salomón, quien superó a todos los de su tiempo por su natural inteligencia. Salomón incluso llegó a considerarse por encima de la ley, pues supuso que esta sólo fue dada a aquellos que carecen de razón y de las enseñanzas del entendimiento natural. Pero cometió un grave error y se dió a los placeres, conducta indigna de un filósofo (III, 41).

La diferencia entre un profeta y un legislador es clara. El oficio de profeta no consistía en enseñar las leyes particulares de una nación sino la verdadera virtud e invitar a los hombres a practicarla (III, 50). Si a veces Spinoza escribe que los profetas enseñaron leyes, aclara que esas leyes sólo se referían a la verdadera virtud y nada tenían que ver con las leyes que se establecen en la constitución de un Estado concreto y que se adaptan a la idiosincracia de una nación (III, 54). En el capítulo anterior nos referimos a la distinción entre profetas y filósofos, es decir, entre quienes se manejan preferentemente con la imaginación y quienes lo hacen con el entendimiento. Se trata ahora de discernir la función propia del legislador. Las leyes pueden

depender de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano (*ad hominum placito*; IV, 57). Estas son las leyes propias del legislador y tienen por fin asegurar el Estado y la vida de los hombres (IV, 59). En sentido estricto, la ley equivale a la forma de vida que los hombres se prescriben a sí mismos o a otros hombres en vistas a algún fin. Es un mandato que los hombres pueden cumplir o no cumplir, pues la ley constriñe el poder humano dentro de ciertos límites que el hombre supera (IV, 58), esto es, que puede o no cumplir. No tiene sentido una ley que nos obligue a respirar - pues no podemos dejar de hacerlo - ni que nos obligue a correr a 100 kilómetros por hora - pues no podemos hacerlo.

Una manera de resumir la posición de Spinoza en los capítulos I al XV del *TTP* es la siguiente: si todos los hombres fueran virtuosos como los profetas, no hubiesen sido necesarios los legisladores; y si todos los hombres se guiaran por el entendimiento como los filósofos, no hubiesen sido necesarios los profetas. Como no todos son filósofos, son necesarios los profetas y como no todos son profetas, son necesarios los legisladores. La autonomía es propia de los filósofos y profetas; la heteronomía es propia de los legisladores. Dice Spinoza:

"Ahora bien, como el verdadero fin de las leyes sólo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar, en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno. De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida (*ratio vivendi*) que es impuesta a los hombres por mandato de otros; y, en consecuencia, los que obedecen las leyes viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos. La verdad es que quien da a cada cual lo suyo porque teme el patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo; en cambio, quien da a cada uno lo suyo porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo con razón" (IV, 58-59).

Según Spinoza, Dios no es un legislador o un monarca que prescribe leyes a los hombres. Esta imagen de Dios resulta únicamente de la falta de comprensión adecuada por parte de los profetas y del vulgo. En Dios voluntad equivale a entendimiento. Todo lo que hace lo hace necesariamente. Describirlo como legislador o monarca y considerarlo justo y misericordioso demuestra falta de comprensión (IV, 65 y ss.). Incluso un legislador y profeta tan distinguido como Moisés careció de esta comprensión propia del filósofo. La *Biblia* narra que Moisés cree que Dios es un rey misericordioso y un legislador justo y le atribuye la autoría de las leyes que transmite a su pueblo. Estos son, sin embargo, atributos de la naturaleza humana que hay que excluir totalmente de la naturaleza divina. En ningún momento se le ocurre pensar a Moisés que esas mismas leyes podían haber sido comprendidas como verdades eternas.

El legislador comparte una nota con el profeta: ambos se guían por la imaginación. Esto los distingue del filósofo, que se guía por el entendimiento. El legislador se diferencia del profeta pues recurre a la coacción. No enseña de modo tal que cada uno libremente pueda seguir sus enseñanzas, sino que obliga mediante el uso de la fuerza y de un sistema de premios y castigos. Pero tienen en común ese dominio de lo imaginario, cuyo símbolo bíblico es el cayado de Moisés y su capacidad para transformarse en serpiente o para golpear una piedra y hacerle manar agua. El legislador no tiene sabiduría ni comprensión, pero ejerce efectivamente un dominio sobre los otros hombres. La actividad legislativa de Moisés no puede confundirse con la de un filósofo:

"Moisés no enseña a los judíos a que no maten ni roben en calidad de doctor o de profeta, sino que lo impone como legislador y como príncipe; y la prueba es que no demuestra su doctrina por la razón, sino que a sus preceptos añade una pena, que puede y debe variar según la idiosincracia de cada nación. Igualmente, el precepto de no cometer adulterio solo se refiere a la utilidad de la nación y del Estado; puesto que, si hubiera querido ofrecer una enseñanza moral, que no atendiera exclusivamente a la utilidad de la nación, sino a la tranquilidad interior y a la verdadera felicidad individual, no condenaría únicamente la acción externa, sino también el consentimiento interno" (V, 70).

A diferencia de Moisés, Cristo no se preocupa por conservar el Estado y dictar leyes, sino que enseña la ley moral universal. Cristo, que es paradigma

de sabio, puso su máximo empeño en enseñar doctrinas morales y distinguirlas de las leyes del Estado (loc.cit.). Precisamente porque Moisés fue un legislador y no un sabio, nadie está obligado a obedecer las leyes mosaicas luego de la destrucción del Estado hebreo. Todas las ceremonias del culto y las múltiples leyes que regían la vida de los hebreos (desde la alimentación hasta el entierro, desde la rotación de cultivos hasta delitos menores) carecen ya de vigencia (V, 72), así como, por ejemplo, carecen de vigencia las leyes que regulaban la vida en la ciudad de Bratislava (actualmente en Checoslovaquia) cuando ésta formaba parte del Imperio Austro-húngaro. No ocurre lo mismo con las enseñanzas universales (catholicas) de Cristo que, por no tratarse de leyes particulares referidas a la seguridad de un Estado determinado, continúan y siempre continuarán vigentes pues equivalen a la ley divina natural (loc.cit.). Cristo no establecía leyes como un legislador sino que enseñaba doctrinas como un doctor, pues no quiso corregir las acciones externas de los hombres sino su disposición de ánimo (VII, 103). También los apóstoles predicaron como doctores y no como profetas (XI, 154). Esta religión universal que predicó Cristo no puede ser confundida con un sistema jurídico:

"Las leyes de Moisés constituían el derecho público de la patria y por eso necesitaban, para su conservación, cierta autoridad pública; puesto que, si cualquiera fuera libre para interpretar a su arbitrio (ex suo arbitrio) los derechos públicos, no podría mantenerse ningún Estado sino que se disolvería al instante y el derecho público (jus publicum) se convertiría en privado (jus privatum). Pero la razón de ser de la religión es muy otra. Como no consiste tanto en las acciones internas, cuanto en la sencillez y en la sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por autoridad pública; y absolutamente nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena educación y, ante todo, el juicio propio y libre. Puesto que cada uno tiene por sí mismo el derecho supremo de pensar libremente (summum jus libere sentiendi), incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada uno tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por tanto, para darse a sí mismo una explicación y una interpretación de ella. El único motivo, en efecto, de que la autoridad suprema para interpretar las leyes y el juicio definitivo sobre los asuntos públicos residan en un magistrado, consiste en que son de derecho público; y por eso mismo, la autoridad suprema para explicar la religión y emitir un

juicio sobre ella, residirá en cada uno, justamente porque es de la incumbencia de cada cual" (VII, 116-7).

A partir de la distinción entre las tareas que cumplieron Moisés y Cristo, i.e. el legislador y el maestro, Spinoza concluye que no debe legislarse en materia religiosa. A los primeros hebreos se les entregó la religión por escrito, como si se tratase de una ley, porque eran considerados como si fuesen aún niños. Pero Moisés (en *Deuteronomio* 30, 6) y Jeremías (31, 33) anuncian que en el futuro Dios escribirá su ley en los corazones (XII, 159) con lo cual se convertirá en un fenómeno puramente privado. La tarea legislativa de Moisés está acotada en el espacio y en el tiempo a un Estado en particular y a un momento determinado de su historia. Sus leyes ya han caducado. La tarea docente de Cristo, en cambio, es universal. Haciendo a un lado todo lo perecedero de la *Biblia*, es decir, todas aquellas leyes relacionadas al Estado hebreo, el resto sustancial de la *Escritura* es unívoco, claro y simple. Su contenido no es misterioso, y por lo tanto no necesita la interpretación de teólogos ni justifica la obligatoriedad de ritos y cultos; tampoco se basa en argumentos racionales complejos, y por lo tanto no necesita la elucidación de los filósofos. Es un contenido accesible a cualquiera en forma directa y se resume en el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo (XII, 165). Esta doctrina constituye el fundamento de toda religión.

Tal como ocurría en el caso de Hobbes, nuevamente toda la *Biblia* queda reducida a una máxima elemental. El resto son leyes destinadas a un pueblo en particular y adaptaciones a la fluctuante y variada imaginación de los hombres. Este contenido mínimo de la religión es universal, pues vale para todos los hombres en todas las épocas, y se distingue claramente de las leyes positivas que sancionan los legisladores pues nada más absurdo que pretender imponer el amor al prójimo bajo amenaza de coacción. Cristo enseña esta máxima universal. Es sabio. El pueblo en forma colegiada se da las leyes que considera necesarias para asegurar su supervivencia. Es soberano. El sabio no pretende que su máxima sea ley positiva; el soberano no pretende que sus leyes sean sabias, tal como lo es la religión.

Ahora bien, si la *Biblia* no enseña ciencia alguna mal pueden condenarse en nombre de la Biblia determinados errores científicos. Pongamos por ejemplo: si la *Biblia* no enseña astronomía (tal como lo mostró Spinoza al referirse a las creencias erradas de Josué con respecto al movimiento del sol), no se puede condenar a Galileo basándose en el testimonio de las *Escrituras*. La *Biblia* se adapta a las opiniones y creencias, no busca reemplazarlas. Dice Spinoza:

"... sabemos que la intención de la Escritura no fue enseñar las ciencias; ... de ahí podemos concluir fácilmente que no exige de los hombres más que obediencia y condena tan sólo la contumacia, pero no la ignorancia. Como, por otra parte, la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo... se sigue que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para poder obedecer a Dios conforme a ese precepto y cuya ignorancia hace a los hombres inevitablemente contumaces o, al menos, incapaces de obedecer. Las demás especulaciones, que no tienden directamente a esto, ya se refieran al conocimiento de Dios, ya al de las cosas naturales, no atañen a la Escritura..." (XIII, 168).

El único conocimiento necesario es el de la justicia y caridad divinas, que llevan a los hombres a la obediencia. Más adelante Spinoza parece extremar su posición y afirma que, para obedecer a Dios, es decir, para amar al prójimo, no es necesario conocimiento alguno. Hombres, mujeres, niños y todos en general pueden obedecer con igual facilidad en virtud de un mandato, sin necesidad de ser sabios (XIII, 169). La religión no implica ningún conocimiento. Por lo tanto, ninguna opinión o creencia puede considerarse ortodoxa en contraposición con opiniones y creencias heterodoxas. Es más, aún cuando el filósofo pueda determinar la verdadera naturaleza de Dios (tal como Spinoza mismo hizo en la *Ética*), los errores acerca de la naturaleza divina no pueden considerarse crímenes:

"De todo lo cual concluimos que el conocimiento intelectual de Dios, que contempla su naturaleza tal como es en sí misma (naturaleza que los hombres no pueden imitar con alguna forma de vida ni tomar como modelo para establecer una norma verdadera de vida), no pertenece, en modo alguno, a la fe y a la religión revelada, y que, por consiguiente, los hombres pueden, sin incurrir en crímenes, equivocarse completamente respecto a ella" (XIII, 171).

Nuevamente Spinoza muestra que la *Biblia* se propuso hacer a los hombres obedientes, pero no doctos. Por lo tanto, interesa juzgar qué es lo que un hombre hace y cómo lo hace, y no qué es lo que piensa acerca de problemas de teología:

"Por consiguiente, no hay que creer de ninguna manera que las opiniones, por sí mismas, sin relación a las obras, contengan piedad o impiedad alguna. Hay que afirmar, más bien, que el hombre sólo cree algo piadosa o impiamente, en la medida en que sus opiniones lo mueven a la obediencia, o en que se cree autorizado por ellas para pecar y rebelarse. De ahí se sigue que, si alguno, creyendo lo que es verdad, se hace contumaz, tiene realmente una fe impía; y si, por el contrario, creyendo lo que es falso, es obediente, tiene una fe piadosa. Nosotros hemos mostrado, en efecto, que el verdadero conocimiento de Dios no es un mandato, sino un don divino, y que Dios no pidió a los hombres otro conocimiento que el de la justicia y la caridad divinas; ahora bien, este conocimiento no es necesario para las ciencias, sino tan sólo para la obediencia" (XIII, 172-3).

II

Otra manera de comprender el sesgo antiplatónico de Spinoza consiste en atender un argumento político que anticipa en esta sección teológica del *TTP*. El argumento puede plantearse de la siguiente manera: El pueblo no es filósofo. Por lo tanto, son necesarios los legisladores. Ahora bien, conviene que el pueblo se de sus propias leyes. En consecuencia, el pueblo no es filósofo y el pueblo se dará sus propias leyes; es decir, el soberano no será filósofo. Spinoza desarrolla este argumento en V, 73 y ss.:

"Si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, no porque lo dicte la sana razón sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. De donde resulta que ninguna sociedad puede

subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados."

Como nada soportan menos los hombres que ser gobernados por sus iguales (loc.cit.), Spinoza concluye que toda la sociedad debe tener el poder en forma colegiada a fin de que todos estén obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual (V, 74). Platón considera que los hombres, por naturaleza, no son iguales. Spinoza y Hobbes responden que esa desigualdad es políticamente irrelevante pues ningún hombre acepta ser tratado como si no fuera igual a los otros hombres. Según Spinoza, si un sólo hombre o un grupo de hombres detenta el poder, les será necesario - a fin de lograr que se les obedezca y mantenerse en el poder - convencer al vulgo de que son superiores, cosa que, obviamente, es mentira. Por lo general este tipo de engaño se organiza gracias al hábil manejo que hacen los gobernantes de las tendencias de los hombres a la superstición. La superstición se organiza en formas complejas de culto religioso y honores hacia los gobernantes. Spinoza ejemplifica con los déspotas orientales. En la *República* Platón también aconseja revestir algunos actos de gobierno de ceremonias tales que logren atraer al vulgo.

El sesgo antiplatónico de la filosofía política de Spinoza se superpone así con su concepción de la *Biblia* como texto barroco, al que hice referencia en el capítulo anterior. Puede entenderse la cultura barroca como una ideología manipuladora que actúa sobre una opinión pública condicionada previamente mediante una diversidad de medios que van desde el teatro hasta los festivales religiosos. Maravall afirma que todo lo que pertenece al barroco emerge de la necesidad de manipular opiniones y sentimientos en una escala pública amplia. El sistema monárquico y absolutista del siglo XVII es quien impulsa o genera esta cultura, dirigida a afianzar su autoridad mediante el esfuerzo consciente por persuadir a la opinión pública acerca de su legitimidad¹. Según Spinoza, la misma intención había tenido Moisés al instituir las ceremonias religiosas (V, 76).

¹ José Antonio Maravall, *op.cit.* Véase, además, el artículo "Concerto Barocco" de J.H.Eliott, aparecido en *The New York Review of Books*, vol.xxxiv, No.6, abril 9, 1987. El artículo de Eliott es una discusión de la obra de Maravall, cuya traducción al inglés acababa de publicarse.

Capítulo 3

LOS CRITERIOS PARA FIJAR LIMITES A LA LIBERTAD DE EXPRESION SEGUN LA BIBLIA

Había señalado que mi propósito era incorporar los quince primeros capítulos del *TTP* a la argumentación de Spinoza a favor de la tolerancia y de la libertad de expresión, en vez de examinar estos problemas únicamente a la luz del capítulo XX - como suele hacerse - o a la luz de los últimos cinco capítulos (i.e. la sección propiamente política del *Tratado* que comprende los capítulos XVI-XX). Con tal propósito había dicho que la construcción total del *TTP* puede comprenderse como un razonamiento por analogía. En las secciones anteriores examiné, primero, la teoría de las adaptaciones y, segundo, la distinción entre un profeta, un filósofo y un legislador. Espero que haya quedado suficientemente claro por qué Spinoza concluye de su lectura de la *Biblia* que Dios respeta las creencias y opiniones de los profetas y por qué afirma que la tarea del legislador nada tiene que ver con la del filósofo. Antes de abordar los capítulos propiamente políticos restan examinar los capítulos XIV y XV, es decir, los dos últimos correspondientes a la exégesis bíblica de Spinoza. Llevan por título, respectivamente: "Qué es la fe y qué son los fieles; se determinan los fundamentos de la fe y se la separa, finalmente, de la filosofía"; y "Se demuestra que ni la teología es esclava de la razón ni la razón de la teología, y por qué motivo estamos persuadidos de la autoridad de la Sagrada Escritura". Estos títulos reflejan, en gran medida, los temas que Spinoza aborda. Sin embargo, la mera enunciación de estos temas no permite comprender su relación con el argumento a favor de la tolerancia. Sugiero la siguiente interpretación: en los primeros trece capítulos Spinoza intentó fundamentar la tolerancia religiosa y científica en una determinada interpretación de la *Biblia*, en estos dos últimos capítulos de su exégesis bíblica aprovechará su interpretación de las *Escrituras* para reflexionar en torno al problema de los límites de la libertad de expresión. Más adelante veremos que Spinoza en los capítulos políticos del *Tratado* también considera ambos problemas: el de los fundamentos de la libertad de expresión y el de sus límites. La búsqueda por parte de Spinoza de un criterio basado en la *Biblia* según el cual puedan fijarse límites a la tolerancia lo llevará, tal como hizo Hobbes, a reducir todas las enseñanzas de las *Escrituras* a algunas proposiciones básicas. En cambio, el criterio político que propondrá en el

capítulo XX será un aporte original del cual no encontramos vestigios en Hobbes. Veamos, entonces, cuál es el criterio que, según Spinoza, nos ofrece la *Biblia* para fijar límites a la tolerancia religiosa y a la libertad de expresión.

I

El primer argumento de Spinoza consiste en negar a otros hombres el derecho a coartar la libertad religiosa de sus semejantes. Este argumento parece envolverlo a Spinoza en una paradoja. Según la doctrina de las adaptaciones, tal como en otro tiempo la fe fue revelada y escrita según la capacidad y las opiniones de los profetas y del vulgo de aquella época, también ahora cada lector puede adaptarla a sus opiniones y creencias personales. Es decir, la adaptación es doble: se adapta al escribir y al leer. El problema para la libertad de expresión surge en esta segunda adaptación. Según Spinoza, es perfectamente lícito que los sectarios - como todos los hombres - adapten las palabras de la *Escritura* a sus opiniones, pero no es lícito que nieguen a otros hombres esa misma libertad de interpretación. Dice Spinoza:

"No queremos, sin embargo, acusar de impiedad a esos sectarios porque adapten las palabras de la Escritura a sus opiniones; pues así como antaño fue adaptada a la capacidad del vulgo, también es lícito que cualquiera la adapte a sus opiniones, si ve que de ese modo puede obedecer a Dios con ánimo más sincero y pleno en lo que se refiere a la justicia y la caridad. Pero si los acusamos, porque no quieren conceder a otros esa misma libertad, sino que a todos aquellos que no piensan como ellos, aunque sean muy honrados y practiquen la verdadera virtud, los persiguen como a enemigos de Dios..." (XIV, 173).

Quienes lean la interpretación bíblica de Spinoza quizás compartan con él la tesis básica según la cual la escritura de la *Biblia* es una escritura adaptada. Pero un lector 'ingenuo' de la *Biblia* o un lector sectario, ¿pueden relativizar su lectura y reconocer, mientras leen, que ellos mismos están adaptando el sentido del texto según sus propias opiniones y creencias? ¿Se

puede leer la *Biblia* adaptando sus palabras a nuestras creencias y simultáneamente ser conscientes de que se está adaptando su mensaje?

En un capítulo anterior, al proponer que la doctrina de las adaptaciones de Spinoza era una lectura barroca de la *Biblia* indirectamente se implicaba que la teoría de la adaptación es, ella misma, una adaptación. Spinoza pretendía que su clave de lectura fuera verdadera y definitiva. Sin embargo, es posible mostrar - o al menos insinuar - que Spinoza está interpretando la *Biblia* según los cánones estéticos conforme a los cuales el barroco del siglo XVII producía sus propias obras. Pero así como Spinoza no caía en la cuenta de que su interpretación de la *Biblia* estaba fuertemente influida por determinadas creencias de la época acerca de lo que era una obra de arte, tampoco el lector ingenuo que lee la *Biblia* puede caer en la cuenta de que su lectura es adaptación. La paradoja es doble: ni Spinoza ni el lector ingenuo realizan una crítica de sus lecturas; el segundo cree ingenuamente en su lectura; el primero cree en su crítica. Spinoza pudo haber adoptado un punto de vista crítico con respecto a su propia crítica. Si hubiera reflexionado sobre su lectura, quizás hubiera advertido que si toda lectura es lectura adaptada, su interpretación de la *Biblia* es, según este principio, también una adaptación (tal como yo puedo advertir que mi lectura de la interpretación de Spinoza es una adaptación y que también será una adaptación la lectura que se haga de mi interpretación...).

Esta situación no es lo que comúnmente se denomina 'círculo hermenéutico'. El 'círculo hermenéutico' en el caso de Spinoza se da en otro contexto, a saber: la interpretación de las *Escrituras* se basa en el conocimiento previo de ciertos datos; los datos se comprenden gracias a la interpretación. Spinoza advierte acerca de la necesidad de buscar información sobre la vida de los profetas y las circunstancias históricas en que vivieron y sobre la lengua hebrea y sus modificaciones según la región en que vivía cada profeta o la época en que fue escrito cada libro (VII, 99 y ss.). Esta información es indispensable para comprender el sentido de las *Escrituras*. Por su parte, estos datos de la realidad se comprenderán mejor cuando hayamos dilucidado el sentido de las *Escrituras*. No se trata de un círculo vicioso que invalida la tarea de comprensión, sino de un método

reservado a las disciplinas que no buscan explicar fenómenos naturales sino comprender productos culturales.

Podría argumentarse que Spinoza no es un crítico ingenuo pues reflexiona críticamente acerca del punto de vista desde donde efectúa su crítica. La distinción entre dos facultades - imaginación y entendimiento - y la comprensión que el entendimiento tiene acerca de Dios - tal como se plantea en el libro primero de la *Ética* - pueden interpretarse como la preparación previa de una verdadera teología con respecto a la cual se confrontarán los relatos de la imaginación (i.e. de la *Biblia*). Sin embargo, quienes sostienen que la palabra de Dios es palabra revelada pueden invertir la jerarquía de facultades y argumentar diciendo que la *Ética* es una adaptación del monoteísmo bíblico al lenguaje racionalista del siglo XVII. Nos encontraríamos así enfrentados a dos fuentes de verdad - razón y revelación - que exigen ser autónomas (es decir, una no necesita de la otra para fundamentarse) y que pueden, o no, coincidir en sus resultados finales (pero la coincidencia no les agrega veracidad, así como la refutación de una por la otra tampoco les quita veracidad). De todas maneras, la crítica de Spinoza sigue siendo ingenua en un sentido bien específico que es el que aquí nos interesa, a saber, la descripción de la *Biblia* como obra de arte barroca, teatral, destinada a movilizar las pasiones de los espectadores (auditores, lectores) con el propósito de obtener por parte de ellos determinadas conductas... todo esto excede la distinción entre imaginación y entendimiento y de ninguna manera se comprende a partir de los teoremas demostrados en la *Ética*. Semejante descripción de la *Biblia* - que abarca no sólo detalles acerca de su composición, sino observaciones acerca del fin práctico que se propusieron sus autores - se explica a partir de las creencias propias de una época y de su forma de producir y comprender obras de arte.

Spinoza, lector crítico de la *Biblia* es tolerante porque cree que, si los relatos de la *Biblia* fueron adaptados a las opiniones de cada profeta, cada lector puede también adaptarlos a sus opiniones. Cree, además, que lo que importa es el resultado práctico de la lectura y no una determinada ortodoxia doctrinal. Ahora bien, ¿puede ser tolerante el lector ingenuo que lee la *Biblia* sin tomar conciencia de que al leerla la adapta y modifica? Para ser tolerante ¿es necesario compartir la interpretación de Spinoza? ¿No es contradictoria la

pretensión de Spinoza (en XIV, 172) dirigida al 'sectario' por la cual (i) se le reconoce el derecho a adaptar las *Escrituras* a sus opiniones, y (ii) se le pide que conceda a los demás hombres ese mismo derecho? Si el sectario reconoce que su lectura es adaptada, no es sectario (sino que es tan lúcido como Spinoza). Si no reconoce que su lectura es adaptada (y, por lo tanto, es un sectario), ¿por qué va a reconocer que otros tienen derecho a adaptar las *Escrituras*? En definitiva, si Spinoza mismo no es crítico con respecto a su interpretación de la *Biblia* ¿no es pedirle demasiado al sectario que sea crítico con respecto a su propia lectura? La premisa de la cual se partía era que cada lector adaptaba la *Biblia* a sus propias creencias y opiniones. La conclusión a la que arribamos es que, para ser tolerantes, todos deben leer la *Biblia* tal como la lee Spinoza. Es decir, cada uno debe renunciar a su propia lectura - que en un caso podía ser mística, y en otro cabalística, o acaso racional, o incluso literal - y comprender que la *Biblia* es lo que Spinoza dice que es, a saber, un juego de adaptaciones. Pero... ¿no es esto una verdadera paradoja?

II

Si se logra determinar qué es la fe y cuáles son sus fundamentos - razona Spinoza - se aclarará hasta donde llega, según la *Biblia*, la libertad que cada uno tiene de pensar lo que quiera¹. Además, se sabrá a quiénes hay que considerar como fieles a pesar de las diversas opiniones sobre diversos temas. Si, por último, se logra distinguir entre fe y filosofía, quedará garantizado un campo de investigación (i.e. el de la filosofía) inmune a las limitaciones que la fe impone a la libertad de pensar, cualesquiera sean esas limitaciones. Según Spinoza, nadie puede discutir que la intención final de toda la *Escritura* era enseñar la obediencia ("obedientiam docere", XIV, 174). En esto hay plena coincidencia con Hobbes. Ambos testamentos son "doctrinas de obediencia" ("obedientiam disciplinam"). Spinoza distingue

¹ "... uniuscujusque libertas sentiendi" (XIV, 174) dice Spinoza. Quizás en este contexto no sea desacertado referirse a la libertad de pensar, más bien que a la libertad de expresar lo que se piensa. Sin embargo, y a pesar de que Spinoza distingue claramente entre ambos problemas, a veces se refiere a la libertad de pensar cuando en realidad el problema que discute es el de la expresión de los pensamientos, pues estos últimos son inaccesibles a la acción del legislador (por ejemplo, en XX, 242).

claramente entre convencer (convincere) y obligar (obligare). Moisés, por ejemplo, no intentó convencer al pueblo por medio de la razón acerca de la bondad de Dios, sino obligarlos a obedecer ciertas leyes por medio de la alianza y de juramentos que iban acompañados de un complejo sistema de premios y castigos. Todos estos medios (alianzas, juramentos, castigos, beneficios, etc.) - dice Spinoza - no se destinan a las ciencias sino a la obediencia. Moisés legisla, pero no enseña.

Spinoza, entonces, igual que Hobbes reduce toda la *Escritura* a un simple precepto de obediencia. Pero ¿qué es lo que se obedece? O ¿a quién se obedece? Aclara Spinoza:

"... La misma Escritura enseña clarísimamente en muchos pasajes qué debe hacer cualquiera para obedecer a Dios, a saber, que toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo" (loc.cit).

Obedece a Dios quien ama al prójimo. Quien no ama al prójimo no obedece a Dios. Las ceremonias, los cultos, los dogmas, las liturgias no son necesarios. Ni siquiera es necesaria la creencia en un Dios personal y trascendente. Más aún, no es necesaria ninguna creencia. Basta con observar una conducta o estar dispuesto de determinada manera hacia nuestros semejantes, actitud que se define como de "amor al prójimo". La *Biblia* agrega Spinoza, no fue escrita y divulgada para un grupo de expertos. Es un texto escrito para un público amplio, compuesto por hombres y mujeres de diversas edades, épocas y culturas. A partir de esta intención universal de la *Biblia* Spinoza infiere la siguiente consecuencia:

"Esto basta para demostrar con toda evidencia que nosotros no estamos obligados, por mandato de la Escritura, a creer nada más que aquello que es absolutamente necesario para cumplir este precepto del amor" (loc.cit.)

El punto de vista de Spinoza con respecto a las creencias religiosas es puramente pragmático. Se trata, ante todo, de predisponernos de determinada manera, es decir, de amar al prójimo. Nuestras creencias particulares se evaluarán conforme a la eficacia que muestren para predisponernos de esa manera. No hay creencias verdaderas y creencias falsas, consideradas en forma aislada. Hay creencias que predisponen a

algunas personas a amar al prójimo, y hay creencias que no las predisponen. Más aún, una misma creencia puede predisponer a una persona a amar al prójimo y no predisponer a otra persona. Es aceptable, en ese caso, que una persona crea y la otra no. La fe (i.e. aquello en lo que creemos) pertenece al ámbito de la práctica, y no de la teoría. Recordemos la definición de fe de Spinoza:

"... se debe definir [la fe] diciendo que consiste simplemente en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente" (XIV, 175).

La obediencia, es decir, el amor al prójimo, es el único criterio o regla de fe. Fieles, por lo tanto, son quienes aman a sus prójimos, y no quienes sostienen un culto determinado. Sólo las obras permiten reconocer a los fieles. Quienes persiguen a los hombres de bien y a los amantes de la justicia simplemente porque disienten de ellos y no defienden los mismos dogmas de fe, son llamados Anticristos por Spinoza pues persiguen a los fieles.

Spinoza, sin embargo, es un filósofo y no un legislador, y no renuncia al punto de vista del filósofo. Spinoza cree conocer cuáles son las afirmaciones verdaderas acerca de la naturaleza de Dios y cuáles son falsas, al margen de la utilidad práctica de estas proposiciones. La posición de Spinoza no consiste en afirmar que, como nada sabemos acerca de Dios, cualquier creencia es igualmente probable o improbable. Según Spinoza, podemos saber muchas cosas acerca de Dios (que es substancia, que tiene infinitos atributos dos de los cuales son pensamiento y extensión, que es causa sui, etc.). Pero esta sabiduría, propia de filósofos, nada tiene que ver con la fe. La fe exige piedad, pero no verdad. La verdad es, en cierta medida, irrelevante. Se trata de "mover el ánimo a la obediencia" (XIV, 176). Existen creencias falsas. Pero como quienes las creen ignoran que son falsas, de todos modos cumplen la misma función de solicitud práctica que las creencias verdaderas. Como la fe no exige dogmas verdaderos sino piadosos, la *Escritura* no condena la ignorancia sino únicamente la impiedad.

Spinoza retoma un lugar común que también había sido utilizado por Hobbes: las opiniones gobiernan a los hombres. Pero lo amplía afirmando que las opiniones gobiernan de diversa manera a los hombres, puesto que

algunas opiniones suscitan devoción en algunos hombres mientras que en otros despiertan risa o desprecio. ¿Cuáles son las creencias universales, es decir, aquellas creencias que la obediencia a Dios presupone sin excepción? ¿Cuáles son las creencias que están implícitas en todos los hombres que aman al prójimo y sin las cuales ese amor al prójimo no se motiva? Ante todo, pueden descartarse todas las creencias que han dado lugar a controversias entre hombres honrados. Si los dogmas controvertidos pueden ser piadosos para algunos e impíos para otros, entonces no son creencias que se presupongan sin excepción. Según Spinoza, los dogmas de lo que denomina fe universal o católica (*fidei universalis dogmata; fidem catholicam*; XIV, 177) "deben tender" (*tendere debent*) a establecer que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo (*loc. cit.*). Quizás Spinoza escriba que los dogmas "deben tender a..." - en vez de decir, por ejemplo: "los dogmas establecen que" o "afirman que" - debido a que no pretende definir una teología mínima sino asegurar obediencia. Obsérvese que nada se dice acerca de la creación o de la inmortalidad, temas controvertibles y, por consiguiente, excluidos de la fe universal. Se trata, más bien, de una religión civil, es decir, de un sustituto de la sociabilidad natural. Previo a la elaboración de su filosofía política (que comenzará en el capítulo XVI) Spinoza describe la fe católica desde un punto de vista claramente político. Veamos cómo Spinoza especifica estos dogmas en siete puntos y cómo es posible interpretarlos como un anticipo de su filosofía política.

(I) Ante todo, es necesario creer que existe un ser supremo, de lo contrario no se reconoce que hay un juez (es decir, hay que renunciar a ser juez en causa propia). (II) Dios es único (alguien debe ejercer como árbitro inapelable). (III) Dios está presente en todas partes (no se puede dudar de la equidad de su justicia). (IV) Dios es libre: todos están obligados a obedecerle, pero él a nadie (la misma situación que se plantea con el soberano hobbesiano). (V) El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo (la liturgia civil consiste en obedecer las leyes). (VI) Sólo se salvan quienes viven según el punto anterior. Spinoza aclara que si los hombres no creyeran firmemente en esto, no habría razón para que decidieran obedecer a Dios antes que a los placeres.

(Es necesario, por lo tanto, que las leyes esten respaldadas por un sistema de premios y castigos). (VII) Finalmente, Dios perdona los pecados a quienes se arrepienten. (Recuérdese que, según Hobbes, la creencia en Cristo únicamente era necesaria para el perdón de nuestros pecados - i.e. desobediencias - pasadas) (XIV, 177). Si se suprime alguna de estas creencias, dice Spinoza, se suprime la obediencia. Y efectivamente es así. Pues basta con traducir estos dogmas católicos a un lenguaje político para caer en la cuenta de que se trata del esquema hobbesiano. No hay estado de derecho que pueda subsistir si cada uno es juez en causa propia y si no hay un legislador soberano con poder de coacción. La teología se distingue de la filosofía pero se asimila a la política. Nuevamente la *Biblia* se ha reducido a un manual de instrucción cívica.

La consecuencia de esta concepción pragmática de la fe y de la laicización o politización de los dogmas mínimos y comunes es que resultan irrelevantes todos los restantes dogmas sobre los cuales hay controversias. No importa saber qué es Dios ni de qué manera es un modelo de vida. La concepción pragmática de la fe no requiere determinar si Dios es fuego, espíritu, luz o palabra, con tal de que nuestra creencia nos mueva a amar al prójimo. Tampoco interesa determinar si Dios dirige todas las cosas por su libertad o por necesidad de su naturaleza, si prescribe las leyes como un príncipe o si las enseña como verdades eternas. Sólo importa que de cualquiera de estas creencias u opiniones no se extraigan conclusiones tales que nos lleven a desobedecer. Spinoza argumenta en favor de la tolerancia religiosa mostrando la irrelevancia de la verdad o falsedad de los dogmas. De esta manera obtiene un nuevo criterio para fijar límites a la tolerancia religiosa: se censuran acciones, es decir, actos de desobediencia, pero no creencias u opiniones. Se distinguen así fe o teología y filosofía. El fin de la filosofía es la verdad; el de la teología es la obediencia y la piedad². El fundamento de la

² La teología y la política persiguen idéntico fin: la obediencia. Ambas se diferencian de la filosofía que busca la verdad. En el capítulo XV, p.185, Spinoza advierte que si se pudiera demostrar por la razón que el fundamento de la teología es verdadero, esto es, que los hombres se salvan por la sola obediencia, entonces la teología perdería independencia con respecto a la filosofía y se convertiría en parte de la filosofía. Por eso, concluye Spinoza, la revelación fue sumamente necesaria. Ahora bien, cabe preguntar si la política, cuyo objeto es el mismo que el de la teología, corre la misma suerte. Creo que sí. Considero que Spinoza intenta mantener separadas la filosofía y la política. La política es teología secularizada. El lugar fundacional que Spinoza le asigna

filosofía son las nociones comunes que se extraen de la naturaleza; en cambio los fundamentos de la fe son las historias y la lengua de la *Escritura* "De ahí que la fe - concluye Spinoza - concede a cada uno la máxima libertad de filosofar (*libertatem ad philosophandum*³; XIV, 179-80)".

El escéptico afirma que la razón es esclava de la teología. El dogmático, que la teología es esclava de la razón. Ambos, según Spinoza, cometen el mismo error: pretenden encontrar enseñanzas filosóficas en las *Escrituras*, es decir, no distinguen entre filosofía y teología, entre un dominio de la verdad y otro de la obediencia (XV, 182). Imponer obediencia nada tiene que ver con la determinación de la verdad o falsedad de una creencia. La primera tarea es propia del soberano; la segunda, del sabio. El examen de la *Biblia* le permite a Spinoza mostrar no sólo quién fija límites a la libertad religiosa sino, además, dónde deben fijarse dichos límites. Fijar límites a la libertad de expresión y a la tolerancia religiosa es propia del soberano, pues dichos límites no se trazan en el dominio de las creencias sino en el de las conductas, dado que no tienen por objeto censurar creencias sino desobediencias.

a la revelación en la teología, en la política lo desempeña el temor. Si se trata del temor a Dios o a la espada pública, es una cuestión difícil de resolver. Me inclino a pensar que se trata de un temor también laicizado, es decir, al soberano civil. Para una interpretación contraria en el caso de Hobbes, véanse los trabajos de Jorge E. Dotli citados anteriormente.

³ "Libertad para filosofar" es la expresión que utiliza en el subtítulo del *Tratado* y en diversos lugares de la obra. En este contexto y en el subtítulo implica libertad de expresar lo que se piensa.

Capítulo 4

LOS ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA LIBERTAD DE EXPRESION BASADOS EN LA ECUACION ENTRE DERECHO Y PODER

Durante los primeros quince capítulos del *TTP* Spinoza procuró distinguir entre filosofía y teología y mostrar que la teología (i.e. la *Biblia*) concedía a cada individuo libertad de filosofar. A partir del capítulo XVI comienza la última sección del tratado, que es la sección propiamente política. Spinoza la presenta como una investigación que pretende determinar hasta dónde se extiende, en el mejor Estado (in optima Republica), esta libertad de pensar y decir lo que uno piensa (XVI, 189). Es decir, si nos guiamos por las propias palabras de Spinoza al comienzo del capítulo XVI, podríamos concluir que en el resto de la obra no se ofrecerán nuevos argumentos tendientes a fundamentar la libertad de expresión, sino tan sólo se buscarán criterios para fijar sus límites. De ser así, la analogía básica que estructura el libro sería el único argumento propiamente dicho en favor de la libertad de filosofar. Intentaré mostrar que este no es el caso, pues en la sección propiamente política del *TTP* (capítulos XVI - XX) Spinoza ofrece varios argumentos filosóficamente fundamentados (i.e. que no se basan en las *Escrituras*).

En la segunda parte del *TTP* pueden reconocerse básicamente dos conjuntos de argumentos en favor de la libertad de expresión. El primero de ellos tiene como punto de partida la equivalencia entre derecho y poder. El segundo, la distinción entre obediencia (i.e. permitido/prohibido) y verdad. El primer argumento comienza a desarrollarse a partir del capítulo XVI; el segundo se anticipa en los capítulos XVIII y XIX mediante ejemplos tomados principalmente de la *Biblia* y, en menor medida, de la antigua Roma; ambos se retoman en el capítulo XX.

El capítulo XVI comienza con un examen de los fundamentos del derecho natural de cada individuo y luego procede a examinar los fundamentos del Estado. Los comentaristas coinciden en que la filosofía política de Spinoza recibe una influencia directa de Hobbes. También hay coincidencia en señalar que la filosofía política de Spinoza puede interpretarse como el intento sistemático de deducir todas las consecuencias posibles a partir de la equivalencia entre derecho y poder. Estoy de acuerdo con ambas interpretaciones. Más aún, considero que Spinoza no se limitó tan sólo a

estipular la equivalencia fundamental entre derecho y poder sino que intentó demostrarla. El análisis de esta demostración y los múltiples problemas que implica nos alejarían del problema de la libertad de expresión. Sin embargo, por considerar que se trata de un paso decisivo en la filosofía política de Spinoza incluyo su examen a modo de Apéndice I al final de la tesis.

Un aspecto de la doctrina del derecho natural de Spinoza merece destacarse aquí. A diferencia de una tradición que podríamos remontar hasta el propio Aristóteles, Spinoza no define la ley y el derecho natural conforme a la razón. Según otra tradición que podríamos remontar hasta el Calicles del *Gorgias* de Platón, es la fuerza o el poder de cada individuo lo que determina su derecho natural. Si la ley y el derecho (naturales) no se basan en la razón sino en la fuerza, el rey filósofo se ha quedado sin argumentos. Dice Spinoza:

"Así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito... El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder... [La mayor parte de los hombres] no están, pues, obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo que está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león" (XVI, 190).

Ahora bien, a la cadena deductiva que se origina en la equivalencia entre derecho y poder hay que complementarla con otra serie de argumentos que presenta Spinoza basándose en lo que les resulta útil a los hombres. Estas dos maneras de fundamentar argumentos continuarán presentándose durante los restantes cinco capítulos del tratado. Es útil a los hombres abandonar el estado de naturaleza. Pero abandonar el estado de naturaleza no significa necesariamente abandonar los apetitos y regirse por la razón. Abandonar el estado de naturaleza significa:

"...que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez" (XVI, 191).

El acuerdo es, por así decirlo, horizontal: de la fuerza de cada uno se pasa a la fuerza del conjunto¹. Una vez lograda esta fuerza suprema, capaz de dominar y doblegar cualquier otra fuerza, se decidirá qué lugar ocupa la razón. Es la fuerza de la mayoría la que decide si la razón tendrá algún lugar en el sistema político y cuál eventualmente será ese lugar. Bajo ningún aspecto es la razón - y sus autodenominados representantes, los filósofos - quien determina qué papel habrá de jugar la fuerza de la mayoría en la vida política. Es cierto que Spinoza daba por seguro que cuanto mayor era el número de hombres que debían ponerse de acuerdo para tomar una decisión, mayor sería el grado de racionalidad de esa decisión, pues las pasiones dividen a los hombres mientras que la razón los une (XVI, 194). De todas maneras, la legitimidad de la decisión no queda supeditada a su racionalidad sino a la fuerza común que la respalda. Spinoza observa, además, que el pueblo (su observación se refiere a las narraciones bíblicas acerca del pueblo hebreo, pero pretende generalizarlo a todas las naciones) oscila fácilmente entre la valentía y la cobardía; sin embargo, un gran número de hombres corrige fácilmente sus desvarios y rápidamente restituye el equilibrio perdido. Los reyes, en cambio, suelen ser altivos y aferrados a sus vicios y frecuentemente llevan la ciudad a su destrucción (XVIII, 225). La premisa es la misma: cuanto mayor es el número de personas que deben llegar a un acuerdo, habrá mayor probabilidad de lograr una decisión racional. Recuérdese que en la ciudad de Amsterdam en 1611 había sido creada, en base a idéntica premisa, la primera bolsa de valores del mundo.

I

Considero que una de las maneras filosóficamente más relevantes de comprender el planteo y resolución del primer argumento de Spinoza en favor del derecho a expresar libremente nuestras creencias consiste en examinarlo como si fuera una respuesta a la paradoja de la libertad de expresión. Esta paradoja puede plantearse de varias maneras. Walter Bagehot la presenta así:

¹ El propio Spinoza oscurece a menudo este paso fundamental de su filosofía política expresándose como si el acuerdo entre los hombres no fuera primariamente una colectivización de la fuerza sino un compromiso a vivir solamente según los dictados de la razón. Véase, por ejemplo, el capítulo XIX, 230.

"Mientras en el mundo existan hombres que honestamente crean en algo, siempre querrán castigar opiniones opuestas, aun cuando juzguen que no es prudente hacerlo y su conciencia les diga que está mal hacerlo"².

El juez Oliver Wendell Holmes amplió la afirmación de Bagehot y mostró que quienes defienden el derecho a la libertad de expresión bien podrían ser acusados de irracionales o de incurrir en una inconsecuencia práctica. Holmes razona así:

"Me parece que es perfectamente lógico perseguir a alguien por haber expresado ciertas opiniones. Si una persona no duda de sus premisas ni de su poder y desea de todo corazón lograr cierto resultado, esa persona naturalmente querrá expresar sus deseos en leyes y eliminar cualquier oposición. Permitir que haya oposición por medio de palabras parece indicar que uno piensa que las palabras son impotentes, como cuando un hombre dice que ha logrado la cuadratura del círculo, o que no le interesa de todo corazón la obtención del resultado, o que tiene dudas ya sea de su poder o de sus premisas. Y sin embargo..."³.

Más recientemente Thomas Scanlon presentó la paradoja dándole un sesgo jurídico. Su formulación puede parafrasearse de la siguiente manera:

La doctrina de la libertad de expresión se refiere a una clase de actos protegidos. Estos actos protegidos - afirma la doctrina - son inmunes a las restricciones a que están sujetos otros actos. Hay casos en que se sostiene que los actos protegidos son inmunes a restricciones, a pesar del hecho de que las consecuencias de esos actos son daños que normalmente serían suficientes para justificar la imposición de sanciones legales⁴.

Es decir, la paradoja o inconsecuencia, según Scanlon, surge de las tres afirmaciones siguientes:

1. La acción X causa el daño A.

² Walter Bagehot, "The Metaphysical Basis of Toleration" en *Literary Studies*, edit. R.H. Hutton, London, 1884. Citado por Frederick Schauer en *Free Speech: A Philosophical Enquiry*, New York, 1982, p.vi.

³ Oliver Wendell Holmes, "Dissenting in *Abrams vs. United States*, 250 U.S. 616 (1919). Citado por Thomas Scanlon, "A Theory of Freedom of Expression", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, No 2, Winter 1972, p.204.

⁴ Thomas Scanlon, *op. cit.*

2. La expresión Y también causa el daño A.
3. Sin embargo, es legítimo restringir X pero no es legítimo restringir Y.

Estas formulaciones de la paradoja proveen un marco conceptual que permite un examen actualizado del *JTP*, que fue uno de los primeros alegatos modernos a favor de la libertad de expresión.

II

No es relevante para la doctrina de la libertad de expresión detallar toda la argumentación del capítulo XVI. Considero necesario presentar tan sólo un esquema sumario y luego transcribir dos de sus conclusiones.

El derecho natural de cada hombre está determinado por su poder. Ahora bien, cada hombre tiene suficiente poder - en el estado de naturaleza - como para dañar e incluso matar a cualquiera de sus semejantes. Por tal razón, mientras cada uno vive conforme a su derecho natural, nadie vive seguro. Los hombres, sin embargo, desean vivir en seguridad. Por lo tanto han debido acordar que este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza para vivir y obrar a su antojo de allí en más lo poseyesen en común, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos.

La primera conclusión que se sigue del pacto es la siguiente. Si el derecho natural se determina únicamente por el poder de cada individuo, entonces, en tanto un hombre cede este poder - ya sea por la fuerza o voluntariamente - cede necesariamente también su derecho. Si los individuos hubiesen querido reservar para sí algún derecho, debieron haber tomado precauciones con las cuales pudiesen defender estos derechos frente al poder soberano. Pero no es posible reservarse esta capacidad de defenderse ante el poder soberano sin que esto signifique la división de dicho poder soberano y por consiguiente una amenaza para su integridad. La transferencia del derecho del individuo debe ser, por lo tanto, total, pues total deberá ser su incapacidad para enfrentarse al poder soberano.

La segunda conclusión que se sigue del pacto es el reverso de la primera conclusión. Si el individuo transfiere todos sus derechos - pues transfiere todo su poder - el soberano goza de poder y derecho absolutos. Quienquiera

que tenga el poder soberano, sea uno sólo, sean pocos o sean todos, tiene ciertamente el derecho de mandar cuanto quiera, pues si cada hombre ha transferido su capacidad de defenderse, ha renunciado del todo a su derecho natural y se ha sometido, en consecuencia, a obedecer al soberano absolutamente en todo. Mientras la suma potestad no está obligada por ninguna ley, el súbito no conoce otro derecho que aquel que declara por tal el poder soberano. Por consiguiente, cada hombre está obligado a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aún aquellos más absurdos.

Spinoza advierte que las conclusiones a las que llegó en el capítulo XVI acerca de la soberanía ilimitada del Estado son válidas cualquiera sea la forma de gobierno de ese Estado: monarquía, aristocracia o democracia. Considero, sin embargo, que al proponer la democracia como forma de gobierno más natural y mejor, Spinoza ahonda aun más la paradoja sobre la libertad de expresión. Es posible referir la paradoja a una democracia siguiendo la pauta de la argumentación de Holmes:

Si la gran mayoría de la población tiene poder, y si esa mayoría desea de todo corazón lograr determinado propósito y no duda de cierta doctrina o premisas que se relacionan con el logro de dicho propósito, y si considera que las opiniones adversas pueden malograrse ese propósito, esa gran mayoría, entonces, naturalmente querrá expresar sus deseos en leyes y eliminar cualquier oposición. Más aún, esa mayoría pecaría de inconsecuencia práctica si en tales circunstancias no hiciera todo lo que está a su alcance para eliminar cualquier oposición y así asegurar su propósito.

Ahora bien, los argumentos en favor de la libertad de expresión suelen concluir con afirmaciones tales como:

- (A) Todo individuo tiene derecho a expresarse libremente, o
- (B) El Estado no debe restringir la libertad de expresión de los súbditos.

Dos paradojas surgen, entonces, cuando se afirman a la vez estas conclusiones sobre la libertad de expresión y las conclusiones del capítulo XVI del *TTP* con respecto a los poderes y derechos del Estado y del individuo. Estas son:

- (A) El súbdito tiene derecho a expresarse libremente y el súbdito transfirió todos sus derechos a favor del Estado.
- (B) El Estado no puede ni debe restringir la libertad de expresión de los súbditos y el poder y el derecho del Estado son ilimitados.

III

En los últimos cinco capítulos del *TTP* Spinoza ofrece elementos con los cuales es posible ensayar una respuesta a la paradoja de la libertad de expresión. Encuentro en el texto cuatro problemas diferentes que propongo ordenar de la siguiente manera:

1. El problema de la libertad de pensamiento.
2. El problema de la libertad de expresión de los pensamientos.
3. El problema del criterio para fijar límites a la libertad de expresión.
4. El problema de si el gobierno tiene derecho a considerar enemigo a todo aquel que se haya expresado en disidencia.

Esto en cuanto a los problemas que aborda el autor. Antes de examinar las respuestas conviene realizar algunas distinciones que nos permitirán comprender el alcance de la solución que ofrece Spinoza y poner en claro sus limitaciones.

Spinoza aborda los problemas desde dos perspectivas distintas. A veces pondera las consecuencias políticas de un problema; por ejemplo, si las consecuencias de permitir que los individuos se expresen libremente son más beneficiosas para el soberano que las consecuencias de no permitir o de restringir esta libertad (siendo beneficioso para el soberano todo aquello que contribuya a su estabilidad). Otras veces, en cambio, trata de demostrar la existencia de un derecho, sin atender a sus posibles consecuencias, limitándose a corroborar si existe el poder o capacidad para ejercer ese derecho. Por ejemplo: el soberano tendrá derecho a considerar enemigo al disidente (i) si le conviene hacerlo o (ii) si cuenta con el poder suficiente como para hacerlo.

Otra distinción que conviene tener en cuenta es la diferencia entre fundamentar un derecho y protegerlo. A veces Spinoza las confunde, y en la serie de argumentos con los cuales intenta fundamentar un derecho incluye proyectos de organización política tendientes a proteger ese derecho y asegurar su pleno ejercicio.

También son tareas diferentes explicar una conducta y justificar una decisión o una conducta. Y en este punto un lector desprevenido que hoy en

día se acerque a los textos de Spinoza pueda sentirse un tanto perplejo. No olvidemos que estamos examinando textos de un filósofo iusnaturalista del siglo XVII, expositor de Descartes y lector de Hobbes, enamorado de la geometría y de la física galileana. Para Spinoza todo esto quiere decir, entre otras cosas, que la pregunta:

¿Tiene derecho el soberano a censurar las opiniones de los súbditos?

equivale sin más a esta otra pregunta:

¿Cuenta el soberano con suficiente poder como para censurar las opiniones de los súbditos?

Spinoza no intenta construir una deontología, sino una mecánica de la sociedad. No busca deberes como contrapartida de derechos; busca fuerzas, poder, capacidad para hacer o ejercer algo. 'Derecho' y 'poder' son términos intercambiables; todo lo que un individuo puede hacer tiene derecho a hacerlo. Si logramos conocer todo lo que los individuos pueden hacer obtenemos una mecánica de las relaciones humanas - una ciencia del derecho natural - que nos permitirá, una vez conocidas sus leyes generales, derivar técnicas con las cuales se podrá construir un Estado estable que sea capaz de garantizar la paz.

Hemos reconocido cuatro problemas y dos maneras de abordarlos; además distinguimos entre las tareas de fundamentar un derecho y protegerlo, y justificar una acción y explicarla. Este es un indicio de que el pensamiento de Spinoza en estos capítulos del *TTP* no se agota en la resolución de la paradoja de la libertad de expresión. Sin embargo, ese es el problema que nos hemos planteado y creo conveniente presentar primero una visión de conjunto de las respuestas. Spinoza responde que un individuo tiene derecho a pensar libremente, porque puede hacerlo. Con respecto al derecho a expresar libremente lo que se piensa, la respuesta también es afirmativa debido, primero, a que un individuo puede pensar libremente y, segundo, a que existe una tendencia natural por parte de todo individuo a expresar lo que piensa. La tercera pregunta - el criterio para fijar límites a la libertad de expresión - dará lugar a una respuesta original basada en el uso ejecutivo del lenguaje. Por último, Spinoza dirá que el soberano tiene derecho a considerar enemigo al disidente porque puede hacerlo, aun cuando al hacerlo contribuirá a su propia desestabilización. Examinemos estas respuestas en detalle.

1. ¿Tiene el individuo derecho a la libertad de pensamiento?

En el capítulo XVI Spinoza argumentó a favor de la soberanía absoluta del Estado. Siguiendo en líneas generales a Hobbes, mostró que el miedo a la muerte impulsa a los individuos a renunciar a su derecho natural e instituir un soberano que tiene poder suficiente como para garantizar la paz pública. En el capítulo XVII Spinoza advierte que las conclusiones a las que ha arribado en el capítulo anterior son, en muchos aspectos, puramente teóricas. Ningún hombre puede transferir todo su derecho y poder a las potestades supremas, al punto tal de dejar de ser hombre. Tampoco existe un poder soberano que pueda hacer cualquier cosa a su antojo. No es posible, por ejemplo, mandar sobre las almas como sobre las lenguas (XVII, 202), aún cuando el soberano pueda inducir a ciertos hombres a que crean, amen y odien lo que él (i.e. el soberano) desea. A partir del capítulo XVII Spinoza centra su atención en el individuo, y no en el Estado; en el súbdito, y no en el soberano. Argumenta a favor de la soberanía absoluta del individuo sobre sus pensamientos. En este argumento reconocemos a Descartes. Spinoza razona así:

Mostrar que el individuo A tiene derecho a X equivale a mostrar que el individuo A puede hacer X o que nadie tiene suficiente poder como para impedir que A tenga acceso a X o ejerza dominio sobre X. Ahora bien, si atendemos únicamente al individuo y a sus pensamientos - al ego y a sus cogitaciones - observamos que el yo ejerce dominio absoluto sobre los contenidos de sus pensamientos. Nadie puede obligar a un individuo a comprender lo que no comprende, ni a amar a quien no ama, ni a desear lo que no desea ni a creer en aquello en que no cree. Más aún, ni siquiera yo puedo forzarme a creer en lo que quiero creer.

Aun cuando no lo exprese con estas mismas palabras, podríamos afirmar que el individuo, según Spinoza, también es soberano. La soberanía del individuo fija un límite natural infranqueable al poder y al derecho, es decir, a la soberanía del Estado. Spinoza intentará superar esta fisura que surge en la teoría absolutista del Estado abogando en favor de la democracia pues considera que se trata de una forma de gobierno que permite conciliar al individuo con la totalidad (XVI, 195).

2. ¿Tiene el individuo derecho a expresar libremente lo que piensa?

Hemos dado un primer paso en la solución de la paradoja. El soberano - se trate de un solo individuo, de varios o de una multitud - no puede impedir que cada súbdito piense por su propia cuenta. Se muestra así la existencia de un derecho natural inalienable. Pero la paradoja se refiere a la libertad de expresión y no de pensamiento. Si bien el soberano no puede impedir que cada súbdito piense libremente, esto no implica que no pueda impedir que los súbditos expresen libremente lo que piensan. La argumentación de Spinoza es mucho menos firme en este punto que en el anterior. Por de pronto, ensaya más de un argumento y esto ya parece indicar cierta inseguridad con respecto a su eficacia.

La respuesta básica de Spinoza apela a la naturaleza del hombre. Spinoza observa que los hombres, por naturaleza, tienden a expresar sus opiniones a los demás hombres. Ni los más sabios saben callar (XX, 240). Esta tendencia generalizada a expresar lo que se piensa, si se la considera como prueba de un argumento, resulta poco contundente. Comparada con la prueba anterior - aunque el soberano quiera, aunque yo mismo quiera, no puedo dejar de pensar libremente - es débil y muy discutible. Observar que los individuos generalmente tienden a intercambiar opiniones no equivale a mostrar que el soberano no pueda impedir que los súbditos se expresen libremente ni, mucho menos, que cada individuo, ya sea por temor, patriotismo o simple conveniencia, no pueda guardar en secreto sus opiniones.

A partir de esta tendencia natural Spinoza elabora un argumento consecuencialista: como la tendencia natural de los hombres es expresar lo que piensan, si el soberano intenta impedirlo provocará múltiples conflictos con sus súbditos. Estos conflictos serán más perjudiciales para la estabilidad del soberano que aquellos otros conflictos que pueden surgir si se permite a los súbditos la libre expresión de sus ideas. Por lo tanto, conviene al soberano conceder la libertad de expresión (loc.cit.).

Creo que Spinoza no alcanza a demostrar, en sentido estricto, la existencia de un derecho a la libertad de expresión porque no encuentra, como contrapartida de ese derecho, un poder o capacidad de cada individuo para

expresarse libremente sin que el soberano pueda impedirselo. Necesita entonces recurrir a un argumento consecuencialista que escapa a las explicaciones mecanicistas y naturalistas que el propio Spinoza se había propuesto ofrecer.

3. ¿Cuál es el criterio para fijar límites a la libertad de expresión?

Spinoza se había propuesto en el *TTP* "investigar hasta dónde puede y debe concederse a cada uno la libertad de filosofar, sin daño para la paz del Estado ni para el derecho de los poderes soberanos" (XX, 240; véase también XVI, 189). Es decir, el problema consiste en encontrar un criterio adecuado conforme al cual tanto los súbditos como el soberano puedan reconocer las opiniones que pueden expresar libremente y aquellas otras que no pueden expresar libremente. Spinoza propone un criterio en el siguiente texto⁵ :

"Vuelvo a mi propósito. Partiendo de los fundamentos del Estado hemos visto de qué modo cada uno puede hacer uso de su libertad de juicio sin afectar el derecho de los poderes soberanos. También partiendo de los fundamentos del Estado podemos determinar fácilmente qué opiniones son sediciosas en un Estado: aquellas que, en el momento de ser expuestas, rompen el pacto por el cual cada uno cedió su derecho a obrar según su propio arbitrio. Por ejemplo, si alguno piensa que el soberano no actúa por derecho propio, o que nadie está obligado a lo prometido, o que conviene que cada uno viva según

⁵ Conviene tener a la vista el texto en latín: "Sed ad meum propositum revertor: qua ratione unusquisque Judicii libertate, salvo summarum potestatum jure, uti potest, ex fundamentis reipublicae vidimus. At ex iis non minus facile determinare possumus, quatenam opiniones in Republica seditiosae sint; eae nimirum, quae simul ac ponuntur, pactum, quo unusquisque jure agendi ex proprio suo arbitrio cessit, tollitur. Ex.gr. si quis sentiat, summam potestatem sui juris non esse, vel neminem promissis stare debere, vel oportere unumquemque ex suo arbitrio vivere & alia hujusmodi, quae praedicto pacto directe repugnant, is seditiosus est, non tam quidem propter judicium, & opinionem, quam propter factum, quod talia judicia involvunt, videlicet, quia eo ipso, quod tale quid sentit, fidem summae potestati tacite, vel expresse datam solvit; ac proinde caeterae opiniones, quae actum non involvunt, nempe ruptionem pacti, vindictam, iram & c., seditiosae non sunt, nisi forte in Republica aliqua ratione corrupta, ubi scilicet superstitiosi, & ambitiosi, qui ingenuos ferre nequeunt, ad tantam nominis famam pervenerunt, ut apud plebem plus valeat eorum, quam summarum potestatum autoritas;..." (G III, cap XX, p.242-3). Spinoza se refiere aquí a la libertad de pensar cuando debió ser más preciso y referirse a la libertad de expresar lo que se piensa. Dos páginas antes había manifestado que se proponía examinar el problema de los límites de la libertad de expresión (véase el texto citado más adelante en la nota no.8). Por otra parte, proponer límites a la libertad de pensar hubiera sido una tarea imposible, debido a las conclusiones arribadas en el capítulo XVII en el cual se mostraba la imposibilidad de limitar ese derecho natural.

su propio arbitrio, y otras cosas semejantes que contradicen directamente el pacto antedicho, será sedicioso no tanto por ese juicio y opinión, sino por los hechos que tales juicios envuelven; es decir, porque por el hecho mismo de pensar así se rompe tácita o expresamente la fe dada al soberano. Respecto a las demás opiniones que no envuelven acto alguno, ni ruptura del pacto, ni venganza, ni ira, etc. no son sediciosas, a no ser en un Estado corrupto, donde hombres supersticiosos y ambiciosos que no toleran a los espíritus libres llegan a adquirir tanta fama que para la plebe valen más ellos que la autoridad del soberano;..." (XX, 242-3).

La búsqueda de un criterio adecuado que permita distinguir las opiniones que pueden expresarse libremente de aquellas otras que no pueden expresarse libremente comienza con las preguntas: ¿qué es lo que se busca proteger? ¿qué es lo que se quiere evitar? Según los principios de su filosofía política Spinoza busca proteger la soberanía del Estado. Desea evitar, por lo tanto, la sedición, es decir, el desconocimiento de la autoridad del soberano. El soberano se instituyó mediante un pacto por el cual los súbditos consintieron obedecerle. Sedicioso es aquel que rompe el pacto.

Ahora bien, para explicar cómo puede romperse un pacto Spinoza llama la atención sobre cierto uso peculiar del lenguaje. La filosofía del lenguaje hoy en día distingue diversas funciones; por ejemplo, la función informativa ("José corre"); expresiva ("¡Qué pena!"); directiva ("Cierre la puerta"). Pero además se reconoce una función ejecutiva o performativa o perlocucionaria, cuyo ejemplo clásico ocurre cuando el juez o sacerdote concluye una ceremonia expresando: "Os declaro marido y mujer". Al pronunciar estas palabras está realizando un acto por el cual se instituye una nueva sociedad matrimonial. La expresión ejecutiva o performativa se define como aquella que en las circunstancias adecuadas realiza la acción sobre la que parece informar. Las expresiones ejecutivas o performativas se construyen con verbos ejecutivos que denotan una acción que, en circunstancias apropiadas, se realiza al usar ese verbo en primera persona. Los ejemplos más comunes de verbos ejecutivos son: "yo acepto"; "yo le pido disculpas"; "prometo que...", etc.⁶.

⁶ El renovado interés por la función performativa del lenguaje se debe a la obra de John Austin, *How to Do Things With Words*, Londres, 1962.

En este uso ejecutivo del lenguaje encuentra Spinoza el criterio para fijar límites a la libertad de expresión. Hay expresiones que al ser pronunciadas implican que quien las pronuncia rompe con el pacto de soberanía. No son meras palabras que informan acerca de la opinión que, a juicio del hablante, merece el soberano; ni tampoco informan acerca del sentimiento que el hablante tiene hacia el soberano; tampoco son directivas que se imparten con el propósito de que otras personas eventualmente ejecuten determinada acción. Se trata de expresiones que en sí mismas equivalen a actos y, específicamente, a un tipo de acto: el rompimiento del pacto de soberanía. Una vez reconocido este uso ejecutivo del lenguaje Spinoza puede justificar su anterior afirmación en el sentido de que nunca deben ser castigados los hombres por las opiniones que expresan, sino únicamente por los actos que cometen⁷, a pesar de haber reconocido anteriormente que un Estado puede verse tan perjudicado por palabras como por hechos⁸.

El recurso de Spinoza a la función ejecutiva del lenguaje en circunstancias relevantes como criterio para fijar límites a la libertad de expresión puede aplicarse a la versión de la paradoja formulada por Scanlon. La paradoja o inconsecuencia - habíamos visto - surge de las tres afirmaciones siguientes:

1. La acción X causa el daño A.
2. La expresión Y también causa el daño A.
3. Sin embargo, es legítimo restringir X pero no es legítimo restringir Y.

Supongamos que el daño A sea el provocado por el delito de sedición, es decir, por el rompimiento del pacto de soberanía. Si:

1. Levantarse en armas equivale a romper el pacto de soberanía. Y:
2. Manifestar: "A partir de este momento desconozco la autoridad del Presidente" también equivale a romper el pacto de soberanía;

entonces Spinoza muestra que la expresión manifestada en (2) es un acto que

⁷ Prefacio, p.7. Spinoza cita a Tácito, *Anales* I, 72: "facta arguerentur, & dicta impune essent".

⁸ "No podemos, no obstante, negar que también la majestad puede ser lesionada, tanto con las palabras como con los hechos. De ahí que, si es imposible quitar totalmente esta libertad a los súbditos, sería, en cambio, perniciosísimo concedérsela sin límite alguno" (XX, 240).

equivale - aunque sea parcialmente - a la acción descrita en (1). Por lo tanto, no es correcto concluir, tal como lo hace la proposición (3), que es legítimo restringir la acción X pero no la expresión Y. Según Spinoza, es legítimo restringir tanto una como la otra, fundamentalmente porque ambas son acciones.

No fue Spinoza el primero en concederle un lugar en teoría política a la función ejecutiva del lenguaje. Ya Hobbes⁹ la había vislumbrado en la fórmula lingüística por la cual cada individuo cede su derecho natural así como también, y principalmente, al examinar los mandatos del soberano. Los comentaristas de Hobbes que se demoran en este tema suelen atender únicamente el uso ejecutivo del lenguaje por parte del soberano¹⁰. Y con razón, pues los ejemplos que da Hobbes de lenguaje performativo por parte de los súbditos no son buenos. Hobbes advierte que no es posible fiarse de palabras. Por lo tanto, una fórmula lingüística, aunque pretenda ser performativa, no es suficiente para garantizar que un individuo cedió efectivamente su derecho natural. La fórmula tiene que estar acompañada por la entrega de las armas, es decir, por sí sola no alcanza a ser realmente ejecutiva. La novedad de Spinoza reside, primero, en un reconocimiento más explícito de esta función del lenguaje. Segundo, Spinoza utiliza esta herramienta conceptual al examinar la conducta opuesta a la que examina Hobbes, a saber, el momento en que el pacto se rompe. Spinoza advierte que no sólo es posible hacer cosas con palabras, sino que también es posible deshacerlas. Y para deshacer cosas con palabras es suficiente la expresión lingüística ejecutiva de contenido sedicioso con la que manifiesta desconocer la autoridad del soberano.

4. ¿Tiene derecho el soberano a considerar enemigo al disidente, esto es, a quien expresa una opinión contraria a la del soberano?

Spinoza da dos respuestas a esta pregunta: una a partir de la ecuación entre derecho y poder; otra, hobbesiana, donde se muestra que si el soberano

⁹ *De cive*, XII, 1; *Leviathan*, caps. 14 y 17.

¹⁰ David R. Bell, "What Hobbes does with Words", *Philosophical Quarterly* 19, 1969; Gershom Weiler, "Hobbes and Performatives", *Philosophy*, XLV, 1970 y especialmente Martin Bertman, "Hobbes and Performatives", *Critica*, vol X, No. 30, diciembre 1978, donde discute los artículos antes citados.

no opina - o mejor dicho, si sus opiniones no son leyes - el problema no se plantea. Examinaré aquí la primera respuesta, dejando la segunda para el capítulo siguiente.

El soberano tiene poder suficiente como para considerar enemigo al disidente; tener derecho a algo equivale a poder hacer algo; por lo tanto, el soberano tiene derecho a considerar enemigo al disidente (XX,240). Pero tal como ocurrió al tratar el problema de la libertad de expresión, también aquí se apresura Spinoza a añadir un argumento consecuencialista. Considerar al disidente como enemigo traería graves consecuencias para el soberano pues comprometería la paz pública y la estabilidad del gobernante. Por lo tanto, en cierto sentido del término 'puede', el soberano no puede considerar enemigo al disidente pues si lo hace tarde o temprano dejará de ser soberano (loc.cit.).

Creo que en este argumento hay, fundamentalmente, un mero juego de palabras. Quizás detrás de este juego de palabras subyacen las siguientes premisas:

1. Todo individuo se esfuerza por perseverar en su ser (XVI, 189).
2. Todo individuo elige, entre dos bienes, aquel que considera que es el mayor, y entre dos males, evita aquel que considera que es el mayor (XVI, 191).
3. El Estado es un individuo¹¹.

El argumento de Spinoza puede reconstruirse de la siguiente manera:

Puesto que el Estado es un individuo y los individuos actúan buscando lo que cada uno considera que es su máximo beneficio, y puesto que es más beneficioso para el Estado no considerar enemigo al disidente, entonces el Estado no va a considerar enemigo al disidente.

Cabría concluir, además, que si hasta ahora los Estados han considerado enemigos a los disidentes se debe a que ignoraban lo que verdaderamente

¹¹ No hay un texto decisivo que permita concluir que Spinoza efectivamente consideraba que el Estado era un individuo que tuviera las mismas características que los restantes individuos, como ser: conatus. Tampoco podemos concluir que la persona artificial hobbesiana está dotada de conatus. Sin embargo, en el párrafo que examino Spinoza parece estar considerando que el Estado se comporta como un individuo.

les resultaba más beneficioso. Así como Hobbes considera que la verdadera causa de la guerra civil es la ignorancia que tienen los hombres acerca de las verdaderas causas de la guerra y de la paz¹², así también supone Spinoza que bastará con que el soberano conozca lo que le es realmente útil para que cese de considerar enemigo al disidente.

Hay otra manera, sin embargo, de examinar este último problema.

¹² *De corpore* 1, 1, #7.

Capítulo 5 LA SEGUNDA RESPUESTA

I

Pocas paginas antes de finalizar el *TTP*, Spinoza parece advertir que la tarea de deducir derechos a partir de poderes lo ha llevado a un callejón sin salida. Una lectura atenta de estos últimos párrafos sugiere que Spinoza ha caído en la cuenta de que su argumentación deductiva no es suficiente para fundamentar el derecho a la libertad de expresión. En efecto, Spinoza arribó a dos conclusiones difícilmente conciliables. Por un lado, el soberano tendrá suficiente poder como para considerar que los disidentes son enemigos e intentar silenciarlos. Por otro lado, el soberano no contará con suficiente poder como para forzar a los súbditos a que piensen y sientan lo que el soberano desea, y la naturaleza humana es tal que los hombres tenderán a expresar sus disidencias. Spinoza se había propuesto garantizar la paz pública y encuentra al finalizar la cadena deductiva de derechos a partir de poderes que ha planteado un conflicto aparentemente insoluble: los súbditos tienen derecho a expresarse libremente y el soberano tiene derecho a censurar, pues tanto unos como el otro pueden hacerlo. Difícil resultará preservar la paz en esta condición de permanente tensión.

Ahora bien, creo que el propio Spinoza reconoce este problema que, sin embargo, pasó inadvertido a los comentaristas que he consultado. Dice así:

"Aunque se admita, por tanto, que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos. No cabe duda alguna que ellas pueden, con derecho, tener por enemigos a todos aquellos que no piensan absolutamente en todo como ellas. Pero no discutimos aquí sobre su derecho, sino sobre lo que es útil (*sed nos de ipsarum jure non disputamus, sed de eo, quod utile est;...*)" (XX, 240).

Que el soberano tiene derecho a todo, se ha demostrado en el capítulo XVI. Que el soberano no puede impedir que cada uno piense como quiera, se ha demostrado en el capítulo XVII. Esta es la tensión básica del planteo de

Spinoza. Que el soberano tiene derecho a considerar enemigo al disidente, se muestra en el capítulo XX. Cabe preguntar, ahora, ¿en qué momento Spinoza ha dejado de discutir sobre el derecho y comienza a considerar lo que es útil? ¿Qué valor tiene este 'jam' para Spinoza? No creo que se refiera a todo el *TTP*, pues resulta bastante evidente que - al menos en los capítulos XVI y XVII - Spinoza discutió acerca de los derechos del soberano y de los súbditos, y no "sobre lo que es útil". Tampoco en los primeros quince capítulos se consideró lo que es útil, sino más bien qué exige Dios, según la *Biblia*, a cada una de sus criaturas. ¿En qué parte del *TTP* se discute, entonces, "sobre lo que es útil"? Las consideraciones de utilidad aparecen fundamentalmente en estas últimas páginas del último capítulo, en el Prefacio (cuya redacción - y esto no sería de extrañar - quizás Spinoza reservó para el final) y, parcialmente, en el capítulo XVIII.

Se reconocen así tres estrategias para plantear argumentos en favor de la libertad de expresión: (i) la que recurre al examen de los textos bíblicos; (ii) la que se basa en la equivalencia entre derecho y poder; (iii) la que toma en cuenta lo que es útil para el Estado. He señalado el valor analógico del primer argumento: así como Dios dejó en libertad a su pueblo... así también el soberano... La relación entre el segundo y el tercero es más compleja. A primera vista es posible pensar que la consideración sobre lo que es útil viene después de reconocido el fracaso del argumento deductivo. El párrafo antes citado parece reconocer que no es posible demostrar el derecho a la libertad de expresión y, peor aún, que el camino deductivo conduce a demostrar que el soberano tiene derecho a ser intolerante:

"Pues yo concedo que las supremas potestades tienen el derecho de reinar con toda violencia o de llevar a la muerte a los ciudadanos por las causas más baladíes" (XX, 240).

Esta conclusión no resulta ser demasiado promisoria cuando se busca fundamentar la tolerancia religiosa y la libertad de expresión. Podríamos interpretar, entonces, que ante este fracaso Spinoza intentará otra vía.

Sin embargo hay otra manera de comprender la relación entre ambos argumentos que no implica necesariamente el fracaso y consiguiente abandono del camino deductivo, sino que incorpora este fracaso a la argumentación convirtiéndolo en su punto de partida. Ya habíamos visto que

en el capítulo XVII Spinoza, tras demostrar en forma deductiva la libertad de pensamiento, recurría luego a la tendencia empírica que observaba en los hombres a expresar lo que pensaban. Spinoza complementaba así un argumento deductivo con una observación empírica; pero esta observación no implicaba echar por la borda el argumento anterior. Mas bien todo lo contrario. La observación empírica sólo tenía sentido a partir del argumento anterior: puesto que los hombres no pueden renunciar a pensar libremente, aunque sí puedan renunciar a expresarse libremente, la tendencia natural los lleva a expresar lo que piensan. En el capítulo XX Spinoza argumentará de la siguiente manera: puesto que la anarquía de opiniones de los súbditos entre sí, y entre los súbditos y el soberano, es inevitable, conviene que haya libertad de expresión.

Cuando en el capítulo XX el argumento deductivo llega al límite de sus posibilidades, podemos observar sus logros y sus fracasos. La ecuación entre derecho y poder ha logrado demostrar que cada hombre es libre para pensar como quiera, pues el soberano no puede controlar los pensamientos de los súbditos. El argumento deductivo le sirve a Spinoza para demostrar que de hecho existe y existirá siempre un remanente de ese estado de naturaleza originalmente concebido como herramienta teórica. Quizás nunca existió un estado de naturaleza en el cual cada hombre tenía derecho a todo. Pero existe, y es imposible impedir que exista, una total anarquía de opiniones personales, pues es imposible evitar que cada hombre piense como quiera. Este estado de naturaleza es insuperable. Ahora bien, el argumento deductivo es incapaz de dar un paso más y demostrar que también existe un derecho a expresar libremente lo que se piensa. La ecuación entre derecho y poder, aplicada al ámbito de la libertad de expresión, genera conclusiones contradictorias. El soberano puede y no puede silenciar a los súbditos; los súbditos pueden y no pueden expresar sus pensamientos. El soberano tiene y no tiene derecho a censurar; los súbditos tienen y no tienen derecho a expresarse libremente.

La argumentación de Spinoza da aquí un vuelco espectacular y el fracaso del argumento deductivo se convierte en la pieza clave de la defensa de la libertad de expresión. Precisamente porque mediante la ecuación entre derecho y poder no es posible fundamentar ni la libertad de expresión ni el derecho de censura, Spinoza aboga en favor de la libertad de expresión. Si no se puede demostrar que los súbditos tienen derecho a expresarse libremente,

queda abierto el camino para que el soberano ejerza la censura. Y si no se puede concluir que el soberano tiene derecho a censurar (porque de hecho no puede hacerlo eficazmente), queda también abierto el camino para que los súbditos expresen sus opiniones. El resultado es el caos: una autoridad pública dispuesta a censurar e impotente para censurar; individuos privados que de hecho expresan sus opiniones y a los que continuamente se persigue por haberlas expresado. Ante esta situación (de la que abundan ejemplos históricos), concluye Spinoza, conviene que la autoridad suprema no intente censurar.

Una lectura atenta de estas últimas páginas del *TTP* muestra que el discurso de Spinoza - ya próximo a su conclusión - adquiere una suerte de urgencia e intensidad que atentan contra la claridad de la argumentación. De manera poco precisa se observan dos transformaciones; primero, el argumento en favor de la libertad de expresión pasa a ser un argumento consecuencialista; segundo, se mezclan consideraciones acerca de las consecuencias de permitir que se expresen libremente las opiniones con consideraciones acerca de la manera más conveniente de garantizar esta libertad. Es decir, Spinoza no distingue con suficiente claridad los argumentos destinados a fundamentar el derecho a la libertad de expresión y las estrategias más convenientes para garantizar ese derecho. Esta confusión no es casual. Obedece al doble propósito del *TTP* enunciado ya en el subtítulo:

"Tratado teológico-político. Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad"

Un argumento diseñado para mostrar que la libertad de filosofar no es incompatible con la paz pública y la piedad intentará sugerir una manera de organizar la sociedad de modo tal que en ella coexistan la libertad y la paz. Pero un argumento destinado a mostrar que no se puede suprimir la libertad de filosofar sin suprimir con ella la paz del Estado y la piedad intentará demostrar que las consecuencias de la censura son la guerra y la impiedad. El primer argumento muestra que la paz y la libertad son compatibles; el segundo muestra que la libertad es condición necesaria para la paz. A fin de

mostrar cómo pueden ser compatibles paz y libertad, se sugerirán determinadas pautas de gobierno o reglas que deberán seguir las autoridades. A fin de mostrar que no se puede suprimir la libertad sin suprimir la paz, se enumerarán las consecuencias de suprimir la libertad de expresión. El primer problema implica determinar cómo se garantizan simultáneamente la libertad de expresión y la paz; el segundo problema consiste en justificar por qué esa libertad es deseable o conveniente. En el subtítulo del libro los términos "non tantum... sed eandem..." pueden inducir a confusión y sugerir que el segundo argumento es un refuerzo del primero. En cierto sentido lo es. Pero no desde un punto de vista lógico, sino más bien expositivo. El subtítulo indica que la libertad de expresión es defendible desde un punto de vista teórico y, además, que es posible asegurarla en la práctica

Cuando Spinoza considera cómo es posible garantizar en la práctica la libertad de expresión recurre a algunos argumentos que hemos encontrado en Hobbes. Según Hobbes, es necesario que el soberano oficie de árbitro entre las partes para evitar que una controversia degenera en guerra civil o sedición y se constituya en una amenaza para la paz pública. Según Spinoza la neutralidad del soberano hará innecesario el arbitraje. La neutralidad del soberano según Hobbes estaba vinculada a su función de árbitro. Pero Hobbes no tematizaba explícitamente esta neutralidad. La neutralidad del soberano, en cambio, es el punto de partida de este último argumento de Spinoza. Si el soberano es neutral, si el poder político no está comprometido con ninguna ideología, las controversias nunca se transformarán en sedición. Por lo tanto, ni siquiera será necesario arbitrar en las controversias.

II

La segunda respuesta se anticipa en los capítulos XVIII y XIX mediante ejemplos tomados principalmente de la *Biblia* y, en menor medida, de la antigua Roma, y se retoma en el capítulo XX. Se basa en la distinción entre, por un lado, los conceptos de permitido y prohibido, y por otro lado los conceptos de verdadero y falso. Mediante esta distinción Spinoza pretende crear un espacio amplio para la tolerancia religiosa y la libertad de expresión abogando en favor de la neutralidad del soberano.

El capítulo XVIII lleva por título: "Se extraen ciertas enseñanzas políticas del Estado y de la historia de los hebreos". ¿Cuáles son esas enseñanzas? La

primera y principal es que durante el período en el cual no hubo sectas religiosas tampoco se registraron conflictos religiosos que culminaran en sediciones políticas. Otra enseñanza, que complementa la anterior, es que no se formaron sectas religiosas durante todo el período en que el clero no tuvo derecho a legislar. Mientras la autoridad civil fue la única que tenía derecho a establecer por ley qué quedaba prohibido hacer y qué estaba permitido, Spinoza comprueba que dichas autoridades no mostraron interés en introducir novedades en materia de religión, limitándose a administrar y defender lo aceptado por el uso. La religión degeneró en superstición y comenzó la disolución del Estado cuando los pontífices obtuvieron el derecho a establecer por ley sus creencias particulares (XVIII, 222),

"Porque cuando los hombres, atizados por la superstición, comienzan a disputar y ambos bandos cuentan con el apoyo de magistrados, es imposible que se apaciguen y es inevitable que se dividan en sectas" (XVIII, 223).

La seguridad del Estado se ve amenazada no sólo cuando se le otorga al clero el derecho a legislar; también se atenta contra su seguridad cuando se dictan leyes que pretenden afectar opiniones acerca de asuntos puramente especulativos que suelen ser temas de disputa entre los súbditos:

"Porque el reinado más violento se da allí donde se tiene por crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar" (XVIII, 225).

La mejor manera de evitar estos males, según Spinoza, consiste en aceptar que la piedad y el culto religioso sólo se midan por las obras, esto es, por la práctica de la caridad y de la justicia, dejando las opiniones y creencias al libre juicio de cada uno. Spinoza advierte que sobre este tema hablará más adelante (lo hará en el capítulo XX). Las dos enseñanzas más importantes del capítulo XVIII, por lo tanto, son: (i) no es el clero sino el soberano civil quien decide que es lícito y qué es ilícito; y (ii) los magistrados civiles provocan sediciones cuando se muestran dispuestos a legislar en materia religiosa.

El capítulo XIX resulta engañoso y fácilmente puede ser malinterpretado. Spinoza desea demostrar que el derecho sobre las cosas sagradas (*jus circa sacra*) pertenece exclusivamente al soberano civil - y no al sumo filósofo (*summus Philosophus*; XIX, 237) - y que el culto religioso externo debe

adaptarse a la paz del Estado. Spinoza plantea - creo yo - una estrategia argumentativa similar a la de Hobbes. Su argumento tiene sentido únicamente si se lo interpreta de manera negativa, esto es como el intento de quitarle al clero todo derecho a legislar en materia religiosa. Si se lo interpreta en sentido positivo, es decir, como una auténtica defensa de la institución de una religión de Estado custodiada por el soberano civil, caemos en la cuenta de que contradice las principales conclusiones a las que había arribado anteriormente. En efecto, es posible legislar sobre el culto externo aun cuando no sea posible hacerlo sobre las creencias religiosas íntimas. Sin embargo, Spinoza redujo el culto externo a obras de justicia. Por lo tanto, legislar el culto religioso externo equivale a legislar las conductas de los hombres o a determinar cuáles acciones son justas y cuáles son injustas, qué es lícito y qué es ilícito. No hay diferencia entre las conductas cívicas o sociales de un hombre hacia sus semejantes y el culto externo que practica ese hombre. Su culto religioso externo es su conducta diaria.

Es cierto que Spinoza, igual que Hobbes, no reconoce la separación entre Iglesia y Estado y subordina la primera al segundo; pero no es menos cierto que tanto en Spinoza como en Hobbes la religión queda reducida a mera obediencia civil. Si la práctica de la justicia y la caridad reciben fuerza jurídica únicamente del derecho del Estado (capítulo XVI), y si el culto religioso externo no es más que práctica de justicia y caridad (capítulos I - XV), entonces el culto religioso externo recibe fuerza jurídica únicamente del Estado (XIX, 229).

A fin de mostrar la necesidad de subordinar la práctica de la piedad a las disposiciones de la autoridad civil, Spinoza recurre nuevamente a su doctrina de las adaptaciones:

"Nadie puede obedecer adecuadamente a Dios si no adapta la práctica de la piedad, a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, todas las decisiones de la potestad suprema" (XIX, 232).

El culto externo es práctica de piedad. No hay piedad mayor que la salvación del pueblo (*salutem populi summam esse legem*; XIX, 232); compete al soberano - y no a un particular - determinar que es útil para el pueblo. Por lo tanto, compete al soberano regular la piedad, es decir, regular el culto

externo. Y esto significa adaptar la religión a la utilidad del Estado. Spinoza ofrece ejemplos bíblicos y concluye afirmando que:

"Todo lo cual muestra con la máxima evidencia que la religión siempre se adaptó a la utilidad del Estado (*religionem reipublicam utilitati accommodatam semper fuisse*)" (XIX, 233).

IV

En el capítulo XX - "Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense" (*Ostenditur, in Libera Republica unicuique & sentire, quae velit. & quae sentiat, dicere licere*) - la intención inicial de Spinoza es proseguir con la deducción de consecuencias a partir de la equivalencia entre derecho y poder. Sin embargo, hemos visto que este camino no permite resolver satisfactoriamente la paradoja de la libertad de expresión pues no se encontraban razones para afirmar que el soberano no tiene derecho a considerar enemigo a los disidentes.

El léxico de Spinoza se torna inseguro en este capítulo final. Por ejemplo, en el capítulo XVI había definido el término *injuria* de la siguiente manera:

"La *injuria* se produce cuando un ciudadano o súbdito se ve forzado por otro a sufrir un daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la *injuria* sólo puede concebirse en el estado civil: ahora bien, las potestades supremas, por estarles permitido todo por derecho, no pueden inferir *injuria* alguna a los súbditos. Luego, sólo puede tener lugar entre los ciudadanos (*in privatis*), que están obligados por el derecho a no perjudicarse mutuamente" (XVI, 196).

En el capítulo final, sin embargo, dice:

"...la suprema majestad parece *injuriar* a los súbditos y usurpar sus derechos cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios" (*ut summa majestas injuriam subditis facere, eorumque jus usurpare videatur... XX, 239*).

Cuando el soberano pretende decidir qué es verdadero y qué es falso (y no únicamente qué está permitido y qué está prohibido) parece cometer *injuria* contra los súbditos. Según la argumentación que se basa en la equivalencia

entre derecho y poder, el soberano claramente no comete injuria. Según esta segunda argumentación, en cambio, el resultado de semejante intromisión es similar a una injuria. Durante el resto del capítulo Spinoza se debate entre las conclusiones a las que arribó a partir de la equivalencia entre derecho y poder y argumentos consecuencialistas acerca de lo que es útil al Estado. Recordemos que Spinoza tiene presente la lógica implacable de su primera argumentación:

"Pues yo concedo que las supremas potestades tienen derecho a reinar con toda violencia o de llevar a la muerte a los ciudadanos por las causas más baladies' (levissimis de causis; XX, 240).

Pretende, sin embargo, mitigarla con consideraciones de otro tipo:

"Pero no discutimos aquí sobre su [i.e. de las supremas potestades] derecho, sino sobre lo que es útil" (loc.cit).

Se refuerza así una conclusión a la que ya me había referido anteriormente: Spinoza logra demostrar el derecho de cada hombre a pensar libremente, pero no llega a demostrar el derecho de cada súbdito a expresar libremente lo que piensa. Ha iniciado su argumentación en el capítulo XVI a partir de requisitos demasiado estrictos que ahora no logra satisfacer. Su último intento por restablecer la cadena deductiva consiste en afirmar que los hombres, de hecho, no callan sus opiniones:

"...ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar (tacere sciunt). Es este un vicio común a los hombres: confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto" (XX, 240).

Observe, sin embargo, que no afirma que los hombres no pueden callar sus opiniones. Recurre a una fórmula más vaga: no saben callar sus opiniones. Si los hombres no pudieran callar sus opiniones así como no pueden dejar de respirar, tendrían derecho a expresarlas. Pero el temor al último suplicio puede enseñarles a guardar silencio, así como les enseñó a obedecer al soberano en todo lo que éste ordena.

No habiendo podido demostrar el derecho a la libertad de expresión, Spinoza intenta mostrar que no le resultará útil al soberano dictar lo que puede y no puede decirse y considerar enemigo a quien exprese opiniones

contrarias. Las primeras referencias a lo que es útil al Estado se encontraban en los ejemplos históricos del capítulo XVIII. Cuando retoma esta línea de argumentación en el capítulo XX Spinoza comienza recordando los principios básicos de su filosofía política. Al hacerlo, sin embargo, introduce algunos cambios significativos. Spinoza recuerda que en el capítulo XVI mostró que el fin último del Estado no era subordinar a los hombres por el miedo sino, por el contrario, liberarlos de ese miedo con el cual vivían en el estado de naturaleza (XX, 240-1) para que, en el estado civil, vivan sintiéndose seguros y protegidos:

"El fin del Estado no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad" (XX, 241).

Quizás esta manera de resumir el contenido del capítulo XVI le resulte conveniente para el propósito que persigue hacia el final del tratado. Sin embargo, no parece ser una paráfrasis adecuada de su filosofía política. Es cierto que el fin que persigue el Estado no es precisamente el de convertir a seres racionales en bestias, pero también es cierto que a los efectos de instituir un Estado no se puede partir de la presunción - que los hechos pronto se encargan de desmentir - de que los hombres son racionales. Spinoza había constatado que en la naturaleza hay gatos y leones, hombres que se guían por sus apetitos y hombres que se guían por su razón, y nadie está obligado a vivir según la naturaleza del otro (XVI, 190). Por otra parte, es verdad que el fin del Estado es liberar a los hombres del miedo con el que viven en el estado de naturaleza. Este es el temor que un hombre siente hacia los demás hombres. En el estado civil se reemplaza este temor de todos a todos por el temor de todos al soberano. El soberano concentra la fuerza pública y, por lo tanto, el temor. El soberano es legislador y no hay derecho sin posibilidad de coacción. La descripción del estado de naturaleza, que en el capítulo XVI seguía en líneas generales a Hobbes, se centra ahora básicamente en el conflicto de opiniones:

"Hemos visto, además, que, para constituir un Estado, éste fue el único requisito, a saber, que todo poder de decisión estuviera en manos de todos, o

de algunos, o de uno. Pues, dado que el libre juicio de los hombres es sumamente variado y que cada uno cree saberlo todo por sí solo; y como no puede suceder que todos piensen exactamente lo mismo y que hablen al unísono, no podrían vivir en paz, si cada uno no renunciara a su derecho a actuar por exclusiva decisión de su alma" (XX, 241).

Esta descripción del estado de naturaleza y del motivo que conduce al pacto es considerablemente distinta de la presentada en el capítulo XVI. Allí el deseo y el poder - y no la sana razón - determinan el derecho natural; un hombre tiene derecho a apoderarse de cualquier cosa por cualquier medio, incluido el engaño y la fuerza, y considera enemigo a cualquiera que obstaculice sus acciones. La inseguridad de vivir en una situación semejante, el constante peligro de muerte y el miedo que, por consiguiente, tienen los hombres los lleva a pactar (XVI, 190 y ss). El esquema general es común a ambas descripciones pues en ambos casos se trata de constituir la esfera de lo público a partir de los individuos privados. Pero mientras en el capítulo XVI Spinoza se refería a deseos, a objetos de deseo y a la satisfacción de deseos, en la reformulación del estado de naturaleza en el capítulo XX - pese a que comienza con un engañoso "Hemos visto que..." que sugiere que se trata de una mera reiteración de la descripción anterior - Spinoza se refiere al libre juicio de los hombres, a la imposibilidad de que todos piensen lo mismo o que hablen al unísono. El énfasis es claramente distinto.

En el hobbesiano capítulo XVI el estado de naturaleza era una situación que había que superar. El poder de coacción sólo se justificaba precisamente porque venía a poner término a esa desventajosa situación. En el capítulo XX, en cambio, el estado de naturaleza entendido como irremediable diferencia de opiniones entre los hombres, es una situación que a Spinoza le interesa preservar. El segundo argumento a favor de la libertad de expresión bien puede interpretarse como un argumento a favor de la preservación del estado de naturaleza, comprendido como 'guerra' de opiniones y creencias.

El primer paso de este nuevo argumento consiste, entonces, en redefinir el estado de naturaleza como libertad de pensamiento e inextricable diversidad de opiniones. El paso siguiente consiste en distinguir entre expresiones y acciones... e implícitamente en confundir expresiones y pensamientos. Agrega Spinoza al párrafo antes citado:

"Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar (*ratiocinandi, & judicandi*). Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus decretos; pero sí puede pensar, juzgar y por consiguiente también hablar (*& consequenter etiam dicere*), a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar (*dicat vel doceat*) y que sólo defienda algo con la simple razón, y no con engaños iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado" (XX, 241).

Nuevamente observamos aquí cómo Spinoza se desliza de la libertad de pensar a la libertad de expresar lo que se piensa. Hemos visto que la segunda no es una consecuencia de la primera o, al menos, no es una consecuencia lógica que se deduce de la primera, sino tan sólo una tendencia general que observó Spinoza. Oraciones tales como "*et consequenter etiam dicere*" parecen destinadas a disimular esta fisura en la cadena deductiva¹. De todos modos, aun cuando la distinción entre pensar y expresarse no quede clara, la distinción entre, por un lado, actuar y, por otro lado, pensar o expresarse se establece con referencia al pacto. A los efectos del pacto, sólo es necesario renunciar a actuar según el criterio de cada uno, pero no es necesario renunciar a pensar o a expresarse según la opinión personal. El ejemplo que da Spinoza está íntimamente relacionado con el funcionamiento de la democracia. Supongamos que se sanciona una ley y que un ciudadano piensa que esa ley es injusta e irracional y que es menester abrogarla. Si ese hombre expresa su opinión acerca de dicha ley en nada lesiona el poder soberano, siempre y cuando obedezca la ley mientras esté en vigencia y no intente abrogarla él por su propia cuenta. Quienes tienen competencia para dictar y abrogar leyes escucharán su opinión y podrán modificar o no dicha ley. Pero bajo ningún concepto la obediencia a la ley queda supeditada al juicio que dicha ley merece a cada uno de los súbditos. La lógica de la obediencia se fundamenta en el consentimiento, esto es, en el pacto (que dio origen y fundamento al poder soberano), y no en la sabiduría. Claramente para Spinoza, igual que para Hobbes y también para diversos defensores de

¹ Atilano Domínguez traduce: "pero si puede pensar, juzgar e incluso hablar". A mi juicio esto es lo que debió escribir Spinoza para no afirmar en la conclusión más de lo que le permitían hacerle las premisas. Pero no es lo que, de hecho, escribió.

la democracia, tener derecho a decidir no equivale a conocer cuáles son las decisiones correctas. Concluye Spinoza:

"Vemos, pues, de que forma puede cada uno, dejando a salvo el derecho y la autoridad de las supremas potestades, es decir, la paz del Estado, decir y enseñar (*dicere & docere*) lo que piensa: con tal que les deje a ellas decidir sobre las cosas que hay que hacer y no haga nada en contra de tal decisión, aunque muchas veces tenga que obrar en contra de lo que considera bueno y de lo que piensa abiertamente" (XX, 241).

Esta conclusión recoge el punto de vista del súbdito. Desde el punto de vista del soberano cabe concluir que cumple adecuadamente con su fin propio si se limita a determinar qué es lo que hay que hacer y no hacer, y no interfiere con las opiniones que estas órdenes merecen a sus súbditos. Spinoza aclara que en realidad se ha limitado a exponer la lógica de las asambleas. Rara vez una asamblea llega a una decisión por unanimidad. Sin embargo, la decisión de la asamblea obliga por igual a quienes votaron a favor como a quienes lo hicieron en contra (XX, 242). La lógica de las asambleas es la lógica del árbitro hobbesiano: sus decisiones obligan porque hemos consentido obedecerlas y no porque estemos de acuerdo con ellas. Spinoza busca mitigar el fundamento voluntarista de su filosofía política sugiriendo la posibilidad de perfeccionar continuamente las decisiones adoptadas:

"Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al Estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos, tan pronto descubrieran algo mejor" (XX, 245).

La base voluntarista de la filosofía política spinociana hace posible la continua modificación de decisiones adoptadas con anterioridad. Nada garantiza, sin embargo (pese a que Spinoza así lo sugiere), que las nuevas decisiones sean mejores que las anteriores. Tanto si son peores como si son mejores, de todas maneras son obligatorias porque antes de votar los assembleístas se comprometieron a acatar la decisión mayoritaria².

² El problema de la presunta ignorancia de las mayorías y, por lo tanto, de la adopción de decisiones equivocadas en una democracia es motivo de examen en el libro de

Hobbes mostraba la necesidad de que el soberano arbitre entre las partes de una controversia. En tanto juez, el soberano no era parte de la controversia. Las decisiones del soberano no valían por su supuesta verdad sino debido al consentimiento previo de las partes. Spinoza perfecciona esta argumentación. Si el soberano es neutral, el arbitraje es innecesario. Si el soberano es neutral y nunca legisla - ni aspira a hacerlo - sobre las opiniones y creencias de las personas, entonces las partes de una controversia no pretenderán comprometer el poder soberano con su propia causa. Esto equivale a afirmar que la controversia seguirá siendo una controversia, pero no degenerará en sedición. Los magistrados no deben dirimir con leyes las controversias de los doctores:

"Pues si los hombres no alimentaran la esperanza de traer a su favor las leyes y a los magistrados y de triunfar, con el general aplauso, sobre sus adversarios y de conquistar honores, nunca lucharían con ánimo tan inicuo ni herviría en sus mentes tanto furor" (XX, 244).

Recordemos que, según Hobbes, la experiencia nos muestra que los hombres no buscan únicamente libertad de conciencia y de acción, sino que, además, pretenden persuadir a los restantes hombres y, peor aún, desean que la autoridad soberana admita únicamente las opiniones que ellos tienen (*Elements of Law*, 2, 6, 13). Esta observación es similar a la de Spinoza y ambas equivalen a la paradoja de la libertad de expresión planteada en la sección anterior. La solución, según Spinoza, consiste en extirpar de raíz dicha pretensión y esto se logra si se garantiza la neutralidad del soberano, es decir, si el soberano no dicta leyes acerca de asuntos especulativos (así como Dios, según la *Biblia* tampoco se expedía sobre estos temas). En un Estado absoluto - i.e. hobbesiano o spinocista - las partes involucradas en una controversia saben que únicamente el soberano cuenta con fuerza suficiente para imponer una decisión, pues él concentra la fuerza pública. Las partes aspiran a que el soberano arbitre a su favor. Ahora bien, como muestran los ejemplos del capítulo XVIII, las veces que el soberano civil terció en

M.I. Finley, *Democracy: Ancient and Modern*. New Jersey, 1973, capítulo 1. Finley compara decisiones tomadas en Atenas en el siglo V a.C. con otras adoptadas en nuestra época.

controversias sólo consiguió que se produzcan cismas y sediciones. La solución consiste, por lo tanto, en que el soberano no actúe de árbitro. La paz queda garantizada cuando hay un soberano absoluto que puede ejercer el poder de coacción y sin embargo no intercede en las controversias. Si el soberano no fuera absoluto, quedaría abierta la posibilidad de que una de las partes impusiera por la fuerza su opinión a la otra. Si las partes saben que no es posible imponer opiniones aprovechando en beneficio propio la capacidad de coacción del Estado, las controversias no se deteriorarán hasta convertirse en sediciones³. Spinoza considera que las leyes dictadas para restringir la libertad de expresión muestran a las claras las sucesivas conquistas del Estado (i.e. lo público) por parte de diversas sectas (i.e. grupos privados):

"Leyes semejantes, con las que se impone qué debe creer cada uno y se prohíbe decir o escribir algo contra tal o cual opinión, han sido con frecuencia dictadas para condescender o más bien ceder ante la ira de aquellos que no pueden soportar a los caracteres libres, y que, por una especie de torva autoridad, pueden cambiar fácilmente la devoción de la masa sediciosa en rabia e instigarla contra quienes ellos quieran" (XX, 240).

Estas leyes son los signos visibles de un soberano débil que debió ceder ante los embates de sectores privados. El consejo que Spinoza dirige al soberano absoluto es predecible:

"¿No sería mucho más útil reprimir la ira y el furor del vulgo, que dictar leyes inútiles?" (loc.cit.).

³ Quizás este fundamento que propone Spinoza equivale al que subyace a la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos. La enmienda dice así: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof, or abridging the freedom of speech or of the press...". Es decir, la enmienda determina un ámbito en el cual el gobierno no va a actuar. El artículo 14 de nuestra Constitución, en cambio, parece confiarle al gobierno el deber de velar por la libertad de culto y de expresión. La Constitución de los Estados Unidos supone que la mejor manera de garantizar un derecho es protegerlo de la acción de gobierno. Nuestra Constitución, en cambio, le encomienda al gobierno la tarea de protegerlo. Obsérvese, sin embargo, que el artículo 32 de nuestra Constitución tiene una redacción similar a la de la primera enmienda. Dice así: "El Congreso Federal no dictará leyes que restrinjan la libertad de imprenta o establezcan sobre ella la jurisdicción federal." Este artículo, debido al énfasis puesto en 'federal', permite suponer que se trata de delimitar una jurisdicción. Las "leyes que reglamenten [el] ejercicio" a la libertad de expresión, a las que alude el artículo 14, deben ser, según esta interpretación del art. 32, atributo de las

Tal como sucedía con el *Leviathan*, la libertad de expresión requiere un soberano absoluto en pleno ejercicio de su capacidad de coacción.

En la historia de la ciudad de Amsterdam Spinoza encuentra ejemplos que ilustran su doctrina. Cuando los políticos y los Estados provinciales de los Países Bajos comenzaron a tomar partido en la controversia sobre religión entre remonstrantes y contrarremonstrantes (arminianos y gomaristas), su intervención condujo, finalmente, al cisma [XX,246]. Ambas partes comprendieron que era posible ganar para su causa el poder de coacción y la controversia religiosa (entre hombres privados) degeneró en lucha por conquistar el poder público⁴. Según Spinoza, Amsterdam aprendió la lección y optó por una política de tolerancia gracias a la cual todos los hombres gozan de idéntica protección por parte del Estado⁵.

legislaturas provinciales. Los problemas aún no resueltos en torno al derecho a réplica y a su reglamentación indican que varían las interpretaciones de este artículo.

⁴ La controversia se originó en la Universidad de Leyden a raíz dos posiciones encontradas sobre la predestinación y la gracia. Sus máximos representantes fueron los teólogos Arminius y Gomarus. Los propios implicados en la controversia se denunciaron mutuamente ante diversas instancias, primero universitarias, luego gubernamentales. Progresivamente se alinearon dos facciones: los arminianos contaron con el apoyo del "Gran Pensionario" G. Oldenbarnevêldt; los gomaristas consiguieron la simpatía de su contrincante, el Stadtholder Mauricio de Orange. El Sinodo de Dordrecht condenó las ideas de los arminianos en 1617/8.

⁵ Amsterdam era, como es sabido, ejemplo de tolerancia religiosa en el siglo XVII. Los elogios de Spinoza, sin embargo, resultan exagerados. Recuérdese que debió publicar el *TTP* anonimamente y con un pie de imprenta falso.

Capítulo 6 LOS ARGUMENTOS DEBILES

Spinoza no presenta únicamente dos argumentos a favor de la libertad de expresión. Esboza, especialmente en el último capítulo del *TTP*, una serie de argumentos marginales que no desarrolla y que podríamos llamar 'débiles'. Vale la pena tenerlos en cuenta:

1. Lo que no puede ser prohibido es necesario permitirlo, aunque se siga de allí algún daño. La libertad de expresión no puede ser eficazmente prohibida (debido a la tendencia natural de los hombres a expresar sus pensamientos), por lo tanto conviene permitiría [XX, 243].

2. La libertad de expresión es una virtud, pues allí donde hay censura los hombres se ven forzados a hablar falsamente y a pensar algo distinto de lo que dicen. Se desvirtua la fidelidad y se fomenta la corrupción [XX, 243].

3. La libertad de expresión es primordial para promover las ciencias y las artes [XX, 243].

4. La libertad de expresión es indispensable para el funcionamiento de la democracia [XX, 242].

5. Al pactar cedimos únicamente el derecho a actuar según nuestro propio juicio, pero no cedimos el derecho a pensar ni a hablar según nuestro juicio. Por lo tanto, la libertad de expresión queda como un residuo del derecho natural original no cedido en el pacto [XX, 242-243].

6. La naturaleza de los hombres es tal que no soportan que se consideren criminales las opiniones que ellos creen que son verdaderas [XX, 244].

7. Los hombres son de tal naturaleza que no soportan que se consideren perniciosas las creencias que en ellos producen sentimientos de piedad hacia Dios y, en consecuencia, conductas virtuosas hacia los demás hombres. Los

hombres consideran que es muy digno rebelarse contra la autoridad en tales circunstancias [XX, 244].

8. Las leyes que se dictan acerca de las opiniones no se dirigen contra los malvados sino contra los honrados; no logran reprimir a los malintencionados sino únicamente irritar a los honrados [XX, 244].

9. La censura de expresiones es un privilegio que beneficia a quienes consideraban que las opiniones censuradas eran falsas [XX, 244].

El primer argumento es eminentemente político. Es el razonamiento de un legislador. Spinoza equipara, en este contexto, la libertad de expresión con la embriaguez, la lujuria o la avaricia: ninguna de estas conductas puede controlarse por ley. Si la ley es impotente, conviene no legislar; de otro modo todo el sistema jurídico cae en descrédito. No es relevante saber si la embriaguez es buena o es mala, ni tampoco considerar si se trata de una acción privada que no afecta a terceros, o si cada hombre tiene derecho a elegir su plan de vida y el Estado no tiene derecho a ejercer paternalismo jurídico alguno. La experiencia dirá a los legisladores si pueden o no legislarse eficazmente determinadas conductas.

El segundo argumento intenta compensar la amoralidad del primero. La libertad de expresión es una virtud; la censura, por el contrario, lleva a la corrupción. En este contexto no tiene mayor importancia determinar qué es una virtud en el marco hobbesiano de la filosofía política de Spinoza. Se supone que la honradez, la honestidad, la veracidad son virtuosas, y que sus contrarias (la falsedad, la mentira, etc.) son formas de corrupción.

El tercer argumento considera la libertad de expresión como un medio necesario para obtener un fin que se supone que es obviamente deseable. Si una sociedad quiere cultivar las ciencias y las artes, si se quiere avanzar en la búsqueda de la verdad y encontrar nuevas formas de expresión estética, entonces es indispensable que se permita la libre circulación de teorías y opiniones con sus correspondientes críticas. Este argumento, reiterado con frecuencia en nuestros días, tiene varios inconvenientes. Primero, supone que en el libre mercado de las ideas y la crítica terminará por imponerse la verdad y descartarse la falsedad. Sólo a partir de este supuesto puede comprenderse el argumento según el cual la libre circulación de ideas

promueve las ciencias. Ni bien se sospecha que en el mercado de creencias puede llegar a imponerse una creencia falsa, ya no tiene sentido afirmar que la libertad de expresión promueve el avance de la ciencia. Segundo, el fin que se persigue - el avance de las ciencias y las artes - puede no ser un fin prioritario para la mayoría de los miembros de la sociedad. Otros fines pueden tener prioridad, como por ejemplo el bienestar económico, la seguridad, o incluso el respeto por un determinado conjunto de creencias religiosas. Quizás para alcanzar alguno de estos fines resulte conveniente restringir la libertad de expresión. Este argumento de Spinoza convencerá a un círculo limitado de hombres (intelectuales, artistas), pero no necesariamente a la mayoría de los hombres.

El cuarto argumento es el que Spinoza había implicado con el ejemplo del hombre que cree que una ley es irracional. A partir de este ejemplo podemos inferir que, según Spinoza, la libertad de expresión es condición necesaria del funcionamiento de la democracia. Habiendo ya justificado la democracia como el mejor sistema de gobierno, se justifica entonces la libertad de expresión por considerarsela un medio necesario para la democracia. Los inconvenientes de este argumento son varios. Primero, solamente se justifica una muy restringida libertad de expresión, a saber, la libertad para expresar opiniones políticas o para criticar leyes en vigencia. Quedan excluidos de esta justificación otros ámbitos, tales como el de las artes, ciencias, creencias religiosas, etc. Segundo, la libertad de expresión sólo se justifica, según este argumento, si hay un régimen democrático. Si la mayoría de los ciudadanos opta por una monarquía o si se les impone por la fuerza un régimen autoritario, dado que la libertad de expresión no es condición necesaria para el correcto funcionamiento de una monarquía ni de una dictadura, entonces no se justificaría en tal situación reivindicar el derecho a expresarse libremente.

El quinto argumento queda invalidado, en cierto sentido, por las consideraciones anteriores de Spinoza. Aun cuando por medio del pacto no se ceda el derecho a expresarse libremente, el poder que concentra el soberano es tal que puede censurar o castigar a los súbditos que expresan opiniones desautorizadas por el soberano.

Thomas Scanlon¹ señala que una fundamentación adecuada de la libertad de expresión deberá ser capaz de responder la siguiente pregunta: ¿En qué medida la doctrina de la libertad de expresión descansa sobre principios morales naturales y en qué medida es una creación artificial de instituciones políticas particulares? El cuarto y el quinto argumento de Spinoza sugieren posibles respuestas a este problema. Según Scanlon, la doctrina es artificial si la clase de actos que quiere proteger se identifica sin más con los actos reconocidos como formas legítimas de actividad política bajo una determinada constitución, y como fundamento de ese privilegio se argumenta que dicha constitución es razonable, justa y obligatoria. Es decir, si se aboga en favor de la democracia, y si se reconoce que la libertad de expresión es requisito necesario de la democracia, entonces se justifica la libertad de expresión como creación artificial de una institución política en particular, a saber, el régimen democrático. El problema de una fundamentación semejante es el que expuse al examinar el cuarto argumento: quienes no viven en un régimen democrático parecen no tener derecho, según esta doctrina, a expresarse libremente. Mas aun, a quienes viven en un régimen democrático sólo se les reconoce el derecho a expresar opiniones políticas relevantes para el ejercicio de la democracia, quedando sin fundamentar el derecho a expresar opiniones sobre otros temas.

En el *TTP* Spinoza no sólo alega en favor de la libertad de expresión sino que también lo hace en favor de la democracia. Parecería ser, entonces, un texto predeterminado a que encontremos en él algún argumento que vincule democracia y libertad de expresión. En efecto, creo reconocer dos argumentos distintos. El primero dice así:

El hombre, por derecho natural, es libre para pensar como quiera y para expresar lo que piensa. El pacto de soberanía democrático sólo implica ceder el derecho natural a actuar según el propio arbitrio pero no implica el derecho a pensar y a expresarse libremente. Por lo tanto, en un régimen democrático el súbdito retiene su derecho natural a pensar y a actuar libremente.

Este razonamiento remite a la fundamentación de la democracia pero no comienza por ella. Su punto de partida es la previa fundamentación de la libertad de pensar y de expresarse como derechos naturales de cualquier individuo. Luego muestra Spinoza que el pacto democrático no pone ningún

¹ *op.cit* pp.205-6.

obstáculo en el ejercicio de ese derecho y concluye que no hay contradicción entre ambas fundamentaciones naturales: la de la democracia y la de la libertad de expresión.

La otra manera de vincular democracia y libertad de expresión requiere, ante todo, fundamentar la democracia como la mejor - i.e. más natural - forma de gobierno. Luego se muestra que la libertad de expresión es condición necesaria para el ejercicio de la democracia. No se trata aquí de un derecho natural - la libertad de expresión - que no se interrumpe al pasar al estado civil - democracia - sino más bien de una institución del derecho civil que surge necesariamente con el pacto de soberanía. Atendiendo la pregunta de Scanlon podemos responder que el cuarto argumento de Spinoza muestra a la libertad de expresión como una creación artificial de determinadas instituciones políticas, mientras que el quinto argumento pretende demostrar que dicha libertad descansa sobre principios morales naturales.

Los argumentos sexto y séptimo señalan que la censura puede resultar contraproducente para la paz pública. Si un hombre está convencido de la verdad de sus opiniones (sexto argumento) o de la virtud y buena intención de sus acciones (séptimo argumento), no tolerará pacientemente que la autoridad prohíba la expresión de sus opiniones por considerar que no sólo son falsas, sino que además conducen a acciones criminales. Estos hombres tenderán a rebelarse. Ambos argumentos apelan a la prudencia política del soberano.

Los argumentos octavo y noveno introducen una distinción entre diversas clases de hombres. Las leyes deben ser obedecidas por todos los hombres. Sin embargo, las leyes no afectan por igual a todos los hombres. Hay diversas clases de hombres en una sociedad y cada hombre o clase de hombres tiene su propia 'salvación' suprema (*summa salus*, XX, 244). Esta salvación propia de cada hombre puede comprenderse como el fin que cada uno de hecho persigue. Es esta la salvación que le interesa tener en cuenta al legislador, aun cuando el moralista y el filósofo quizás deban tener en cuenta un concepto más restringido y prescriptivo de salvación.² Entre los hombres hay avaros, aduladores, personas cuya máxima aspiración consiste en acumular dinero; también hay hombres integros, bien educados y virtuosos. Los hombres virtuosos no necesariamente son filósofos; existen hombres

² Vease, por ejemplo, *Ética*, libro 5.

simples, bien intencionados, que aman a Dios y a los otros hombres y son honrados. Ahora bien, ¿qué sentido tiene en la argumentación de Spinoza esta distinción aparentemente trivial entre clases de hombres? Creo que nuevamente nos encontramos ante una paradoja. En una democracia todos los hombres son iguales ante la ley y sin embargo la ley no afecta a todos los hombres por igual. Aun cuando la ley tenga alcance universal (es decir, no se legislen privilegios que alcanzan únicamente a quienes residen en una determinada región del país, o trabajan en la función pública, o han completado la educación secundaria, etc.) de todas maneras sólo en un sentido trivial puede decirse que todos los hombres se ven afectados de igual manera por una ley. En el caso de la libertad de expresión podría suponerse que Spinoza quería asegurar, ante todo, la libertad de cátedra y de publicación de nuevas ideas filosóficas. La mención de la "libertas philosophandi" en el subtítulo del libro así lo sugería. Ahora, sin embargo, se dirige a una audiencia más amplia. Reconoce que la libertad de expresión no es igualmente significativa para todos los hombres y pretende mostrar que existe una correlación entre ser un hombre bueno y honesto y requerir libertad de expresión. Si volvemos a considerar el argumento que mostraba que la libertad de expresión era un requisito necesario para el funcionamiento del sistema democrático de gobierno, podemos inferir que, en ese caso, la libertad de expresión afectaba a todos los hombres por igual pues presumimos que todos los hombres o grupos de hombres querrán competir por el poder. En otros casos - por ejemplo, en el caso de censura de creencias religiosas - no todos los hombres se ven afectados por igual.

Los argumentos séptimo, octavo y noveno señalan otro rasgo de la naturaleza humana y de la vida en sociedad, y considero que pueden ser interpretados de manera tal de comprender cuáles son los límites que Spinoza asigna a lo que hoy en día se llama positivismo jurídico. Es cierto que, tanto según Hobbes como según Spinoza, la ley se debe a la autoridad y no a la verdad. Una ley no obliga porque la consideremos verdadera sino porque emana de la autoridad competente. Pero también es cierto que en cualquier sociedad, y en cada uno de los hombres de esa sociedad, existe una cierta conciencia acerca de que es bueno y qué es malo, aún cuando no haya pleno consenso acerca de qué es bueno y qué es malo en todos los casos, o acerca de qué es mejor y qué es peor. Abusar de un menor y luego matarlo es un crimen únicamente debido a que la autoridad así lo establece.

Estrangular a una tía para quedarse con la herencia también es un crimen únicamente porque la autoridad así lo establece. También es la autoridad la que determina, mediante las diferentes penas, que el primer crimen es más grave que el segundo. Muchos hombres podrán no estar de acuerdo con la gravedad que la autoridad asigna a los diferentes crímenes, pero difícilmente no estarán de acuerdo - en estos casos extremos - en que se trata, efectivamente, de conductas malas. La ley prohíbe abusar de un menor y matarlo y también prohíbe que los automóviles se adelanten por la derecha. Es cierto que ambas leyes deben obedecerse porque emanan de la autoridad competente. No tiene sentido, sin embargo, agregar que ambas son igualmente convencionales: los hombres que deberán regir sus vidas conforme a esas leyes - y que deberán obedecer ambas por igual - no consideran que sean comparables respecto de su índole. Ahora bien, el ejemplo de Spinoza es también un caso extremo. Si un hombre siente que un determinado conjunto de creencias lo lleva a amar a Dios y a los hombres, no renunciará a esas creencias simplemente porque el soberano así se lo indique. Tampoco renunciará tan alegremente a honrar a Dios conforme a sus creencias cuando está persuadido de que dichas creencias lo acercan a Dios y a los demás hombres, así como pensamos que determinadas acciones son en sí mismas buenas o malas, al margen de que estén permitidas o prohibidas por la autoridad pública.

Capítulo 7 EL PREFACIO

En el Prefacio al *TTP* Spinoza no sólo presenta el plan general de la obra sino que también anticipa los resultados de su investigación. Además, la presentación de algunos argumentos muestra ciertas similitudes con el capítulo XX. Es muy probable, por lo tanto, que el Prefacio haya sido escrito una vez concluida la redacción del tratado.

En el subtítulo del *TTP* aparece la expresión "libertas philosophandi". Considero que Spinoza no le asigna a este término un sentido demasiado estricto. Se refiere, según el contexto, a la libertad de expresión y de culto en sentido amplio, y rara vez lo restringe para referirse a la libertad propia de la tarea de quienes se dedican a la investigación en ciencias o humanidades. El Prefacio ofrece una variada muestra del tipo de libertad que Spinoza se propone defender en el tratado. Por ejemplo:

"En cuanto a las sediciones, suscitadas so pretexto de religión, surgen exclusivamente porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas (de rebus speculativis) y porque las opiniones - al igual que los crímenes - son juzgadas y condenadas como un delito. La verdad es que sus defensores y simpatizantes no son inmolados a la salvación pública, sino tan sólo al odio y a la crueldad de sus adversarios. Pues si el Estado estableciera por ley que sólo *se persiguieran los actos y que las palabras fueran impunes*,¹ ni cabría disfrazar tales sediciones de ningún tipo de derecho, ni las controversias se transformarían en sediciones" (G III, Praefatio, 7).

Se trata de defender el derecho a expresar opiniones, y de evitar que se dicten leyes sobre cuestiones especulativas. La distinción más abarcadora que puede realizarse es entre actos y palabras. 'Libertas philosophandi' en su sentido más amplio, equivale a dejar las palabras impunes, es decir, fuera del alcance de la ley.

Obtenemos una noticia adicional acerca de lo que Spinoza entiende por 'libertas philosophandi' cuando, refiriéndose a la situación en Holanda dice:

¹ La cita es de Tácito, *Anales* I, 72: "facta arguerentur, & dicta impune essent".

"Viendo que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio... (ubi unicuique iudicandi libertas integra, & Deum ex suo ingenio colere conceditur...)" (loc.cit.).

La tolerancia religiosa es también parte de la 'libertas philosophandi'. A esta libertad se oponen actitudes como la de "reprender públicamente a los disidentes (dissentientes publice carpenti)" (p.8) o perseguir con animosidad a quienes no comparten opiniones ("nec tam hostili animo eos, qui cum ipsis non sentiunt, persequerentur"; loc.cit.).

El Prefacio retoma uno de los resultados finales del tratado: las sediciones se originan porque en las iglesias y en la corte se debaten con gran apasionamiento las controversias de los filósofos. Es decir, hay peligro de sedición cuando la autoridad política pretende dirimir cuestiones especulativas.

Quizas uno de los aspectos más interesantes del Prefacio es el resumen de los fundamentos del Estado que desarrollará en el capítulo XVI. La paráfrasis que anticipa Spinoza en el Prefacio es más parecida a la paráfrasis que reitera en el capítulo XX que al argumento propiamente dicho que presenta por primera vez en el capítulo XVI. A diferencia de la exposición del capítulo XVI, ambas paráfrasis asimilan el estado de naturaleza a la anarquía de opiniones y creencias que hay entre los hombres debido a la diversidad de mentalidades:

"Los hombres son de un natural (ingenium) sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquellas, y lo que a uno impulsa a la religión, a otro suscita la risa, luego a la conclusión, ya antes formulada: que hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio (iudicii libertatem & potestatem fundamenta fidei ex suo ingenio interpretandi relinquendam...), y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía" (p.11).

Es imposible erradicar esta diversidad o anarquía de creencias, pues no se puede transferir o renunciar al derecho a pensar por propia cuenta. Por lo

tanto, el remanente de derecho natural persiste en el estado civil. Spinoza dice que, como nadie puede privarse completamente de su derecho natural,

"los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza (sed subditos quaedam quasi naturae jure retinere) algunas cosas que no se les pueden quitar sin gran peligro para el Estado" (loc.cit).

Entre tales cosas se encuentra la libertad de pensamiento y de expresión. Obsérvese la imprecisión en el lenguaje al referirse a un "quasi naturae jure", imprecisión comparable a la que podía encontrarse en varios pasajes del capítulo final de la obra. Según esta terminología, la libertad de expresión sería un cuasi derecho natural más que un derecho civil otorgado por el soberano. Spinoza no aclara qué entiende por un 'cuasi derecho'.

La última página del Prefacio está dirigida al filósofo lector (Philosophe lector) (p.12). Spinoza presenta su obra como el intento de allanarle el camino al lector interesado en filosofía, indicándole cómo liberar su entendimiento de las ataduras y obstáculos interpuestos por los teólogos. Si pudiera mostrar a sus lectores que la razón no es sierva de la teología, estos filosofarían más libremente (liberius philosopharentur) (loc.cit.). Este es uno de los pocos contextos donde la expresión 'libertad de filosofar' tiene un sentido más estricto y parece estar dirigida a la actividad propia de quienes se dedican a la filosofía. ■

Capítulo 8
LAMBERT VAN VELTHUYSEN, MALTRATADO POR SPINOZA

I

Tras publicarse el *TTP* en 1670 comenzaron a arreciar críticas severas contra el contenido del libro y contra su anónimo autor. Considero que uno de estos comentarios sobresale por su lucidez pese a haber merecido una réplica muy dura del propio Spinoza. El comentario al que me refiero fue escrito por Lambert van Velthuysen, doctor en medicina, y enviado a Jacob Ostens, quien se lo dio a conocer a Spinoza (Ep. 42; G IV, 207 y ss. Utrecht, 24 de enero de 1671)¹. Esta carta tiene dos aspectos claramente diferenciados. Ante todo, ofrece una paráfrasis interpretativa de algunos de los principales argumentos del *TTP*, luego formula graves cargos contra su autor. Lamentablemente, tanto Spinoza como los posteriores intérpretes e historiadores del espinocismo se han concentrado en las acusaciones de Velthuysen y en las respuestas de Spinoza a dichas acusaciones. Se ha pasado por alto el examen de la interpretación que Velthuysen hace de algunos argumentos del *TTP*. Quisiera concentrarme en dicha interpretación pues considero que coincide en más de un aspecto con la que yo he presentado en esta tesis.

Según mi opinión, van Velthuysen acierta al afirmar que el autor del *TTP* "ha vaciado de contenido la religión" (*omnem... exuisse religionem*; también puede traducirse: despojó de todo a la religión) (207) pues, según dicho autor, "si se piensan bien las cosas (*res recte putantibus*), no queda lugar alguno para los preceptos y mandatos [de Dios]" (208). Las leyes de Dios son preceptos y mandatos sólo para la imaginación del vulgo; para el filósofo son causas inmanentes y efectos necesarios de la naturaleza naturante. Además "el autor ni siquiera menciona en su escrito el uso de la oración" (*loc.cit.*).

¹ Noticias sobre la vida y obra de Lambert van Velthuysen se encuentran en K.O.Meinsma, *Spinoza et son cercle, Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais* trad. S.Roosenburg et J.-P. Osier, Paris, 1983, pp.216-218.; y en: Heine J.Siebrand, *Dutch Cartesianism and Spinozism* Erasmus Universiteit Rotterdam, 1986, pp.10-11

Velthuysen comprende la importancia que el autor del *TTP* le asigna a la distinción entre, por un lado, verdad y falsedad, y por otro lado, lo permitido y lo prohibido. Observa que en el tratado se afirma que la verdad percibida por la mente no tiene importancia alguna para la piedad y que el fin y la misión del profeta eran promover el cultivo de la virtud entre los hombres y no la enseñanza de alguna verdad. "Ni cree [el autor del *TTP*] que importe nada... el que los profetas y doctores sagrados, y por tanto el mismo Dios, que habló por su boca, hayan usado argumentos que, si se examina su naturaleza, son por sí mismos falsos"(209) pues el autor anónimo confiesa y recalca abiertamente y sin reservas que la *Sagrada Escritura* no está destinada a enseñar la verdad sino a instruir a los hombres para la virtud.

Considero, sin embargo, que el aspecto más interesante de esta carta consiste en que, una vez señalada la importancia de la distinción entre verdadero y permitido, se observa que esta distinción juega un papel básico en los argumentos a favor de la libertad de expresión. Velthuysen nota que todo lo expuesto en los capítulos del tratado que se refieren al examen de las *Escrituras* le sirve al autor para abrirse camino hacia lo que dirá al final de su libro, en el que quiere probar que compete al magistrado el derecho de establecer el culto divino que debe revestir carácter público en el Estado y, además, que el magistrado puede permitir a los ciudadanos opinar y hablar sobre la religión (*permittere, ut de religione sentiant, & loquantur...*) (212) según les dicte su mente y su corazón. En lo que respecta a los actos de culto externo, el autor del *TTP* - según Velthuysen - sostiene que el magistrado debe conceder a los súbditos plena libertad, mientras se salvaguarden las virtudes morales o piedad. Según esta interpretación, el autor del *TTP* sostiene que la práctica de la virtud está regulada por el magistrado y que el culto externo y el conocimiento de determinadas verdades religiosas no implican virtud moral. Por lo tanto, se concluye que cualquier culto que elijan los hombres no puede desagradar a Dios, pues al ser moralmente indiferentes (*indifferentes*; 213) dichos cultos no contribuyen ni a la virtud ni al vicio, sino que los hombres los relacionan con la práctica de la piedad y los usan como ayuda para el cultivo de la virtud.

La paráfrasis de van Velthuysen se articula en base a una distinción que me parece acertada. En efecto, observa que en el *TTP* no se establece

relación alguna entre la verdad o falsedad de una creencia religiosa y su autorización o prohibición. Según el *TTP* sólo interesa salvaguardar la práctica de la virtud. Esta práctica se comprende como conducta social adecuada para la convivencia pacífica entre los hombres. Virtuoso es el hombre que obedece al soberano y guía su conducta en conformidad con los dictámenes del soberano. Las ceremonias y creencias relacionadas con el culto y con determinadas doctrinas religiosas son indiferentes: si no afectan la convivencia social (i.e. la virtud y el vicio) cada uno queda en libertad para practicarlas si de eso obtiene algún beneficio. Velthuysen observa que estas doctrinas son verdaderas 'paradojas' (213) e intenta explicarlas:

"Como el autor considera que es cosa admitida que el culto externo, en cuanto tal, no es grato a Dios, piensa que importa poco con qué ceremonias se realiza aquel culto, con tal que armonice con Dios de tal forma que despierte en el alma humana la reverencia a Dios y mueva a los hombres al amor a la virtud.

"Además, como piensa que la síntesis de toda religión se contiene en el cultivo de la virtud y que todo conocimiento de los misterios es superfluo, por no ser apto para promover la virtud y que es más importante y necesario aquel que ayuda más a instruir e inflamar a los hombres en la virtud, concluye que hay que aprobar o, al menos, no rechazar todas aquellas opiniones sobre Dios y su culto, y sobre todo aquello que concierne a la religión, cuando, según el parecer de aquellos hombres que las sostienen, son verdaderas y aptas para favorecer y dar vigor a la honradez" (214).

Velthuysen observa que según el autor del *TTP* el culto y las creencias religiosas cumplen una función pragmática. Sirven para que un individuo sea mejor ciudadano. Y a cada individuo le sirven creencias diferentes. Por lo tanto, el criterio para permitir o censurar una determinada práctica o creencia religiosa no consiste en determinar su verdad o falsedad, sino en observar sus consecuencias sociales. Señala, además, otros argumentos a favor de la tolerancia religiosa. A todos ellos, sin embargo, los plantea de la misma manera: el autor del *TTP* muestra que es irrelevante la verdad o falsedad de determinada creencia o práctica religiosa y que únicamente interesa su repercusión civil. Pablo - por ejemplo - enseñó que el hombre no se justifica con las obras; Santiago insistió en lo contrario. Dado que ambas proposiciones, tanto la de Pablo como la de Santiago, contribuían según las distintas circunstancias temporales y personales de cada uno a que los

hombres inclinaron su espíritu a la piedad, Velthuysen señala que el autor del tratado opina que fue prudente por parte de los apóstoles emplear ora la una ora la otra (214-215). La conclusión general a la que llega Lambert van Velthuysen es fundamentalmente correcta:

"Y dado que el mismo Cristo y los demás doctores, enviados por Dios, se adelantaron con su ejemplo y doctrina a mostrar que sólo con el amor a la virtud avanzan los hombres hacia la felicidad y que el resto nada vale, el autor quiere sacar de ahí que el magistrado debe cuidar únicamente de que la justicia y la honradez imperen en el Estado y que, en cambio, le incumbe muy poco el averiguar qué culto y qué doctrina están más acordes con la verdad (*in minima autem parte sui muneris ponere, expendere quis cultus, & quae doctrinae veritati potissimum congruant*); que debe, más bien, procurar que no se acepten aquellos que sirvan de obstáculo a la virtud, incluso según la opinión de los que los acepten, y que, por consiguiente, el magistrado puede, sin faltar a su deber, tolerar distintos cultos (*tolerare diversa sacra*) en su Estado" (215).

Al comienzo de esta tesis señalé que algunos de los problemas básicos que planteaban Hobbes y Spinoza podían rastrearse hasta los textos de Platón. Uno de estos problemas era la relación conflictiva entre los filósofos y la sociedad. Los filósofos buscan la verdad y aspiran a la 'episteme' mientras que los restantes miembros de la sociedad viven inmersos en un mundo de creencias no debidamente justificadas pero que, de todas maneras, cumplen ciertas funciones sociales. El problema consiste en determinar cómo se llevara a cabo la tarea crítica de los filósofos que pretenden sustituir creencias falsas por creencias verdaderas, atendiendo las consecuencias que esta sustitución de creencias puede producir en la sociedad. Según mi interpretación de Hobbes y Spinoza, ambos autores tuvieron muy en cuenta las consecuencias políticas de su tarea crítica. Y esto debido a una razón muy sencilla: si se es capaz de distinguir entre el conocimiento de determinadas verdades y el derecho a tomar decisiones políticas, no es de extrañar que se reconozca la importancia política de la 'doxa', aun cuando no se le reconozca valor de verdad. Van Velthuysen también considera que el autor del *TTP* plantea este problema cuando observa que no es oportuno proponer todas las verdades, ya pertenezcan a la religión, ya a la vida civil, en cualquier ocasión. Recurriendo a un símil que no está en el *TTP*, afirma que aquel que enseñe que no se deben echar las rosas a los cerdos si se teme que ellos se

lancen contra quienes se las ofrecen, juzgará igualmente que no es deber del hombre de bien ilustrar a la plebe sobre ciertos puntos de la religión si teme que, una vez difundidas entre la plebe, estas ideas perturben al Estado o a la iglesia hasta el punto que surja de ahí más daño que bien para los ciudadanos (216). A pesar de que la difusión de la crítica y de la verdad debe regirse conforme a la paz, Velthuysen reconoce que en el tratado no se confunde la acción de obedecer al soberano con la creencia en que lo que dice el soberano es verdadero:

"Así como un particular no tiene que acomodar al juicio del magistrado su juicio sobre la injuria hecha a la ciudad, sino que puede gozar de su parecer personal, aun cuando (si el asunto lo requiere) esté obligado a colaborar para que la sentencia del magistrado sea ejecutada, así también opina nuestro autor que los particulares tienen derecho en el Estado a juzgar la verdad o falsedad, y también la necesidad, de un dogma, y que, en cambio, un particular no puede ser obligado por las leyes civiles a que piense lo mismo sobre la religión, por más que depende del juicio del magistrado qué dogmas se deben exponer públicamente, y que sea deber de los particulares guardar en silencio sus opiniones sobre la religión que se apartan de la opinión del magistrado, y no hacer nada que desvirtúe las leyes sobre el culto dictadas por el magistrado.

"Pero puede suceder que el magistrado disienta en temas religiosos de muchos del pueblo y quiera que se enseñen públicamente algunas cosas que son contrarias al juicio de la plebe, porque considera que interesa al honor divino que tales dogmas se profesen públicamente en su Estado. Viendo, pues, nuestro autor que subsiste esta dificultad, a saber, que la diversidad de juicio entre el magistrado y la plebe podría causar un perjuicio enorme a los ciudadanos, añadió al razonamiento anterior otro que tranquilice igualmente al magistrado y a los ciudadanos y conserve incólume la libertad religiosa. El magistrado, dice, no debe temer la ira de Dios, aunque permita que en su Estado se practiquen cultos, a su juicio, nefastos, con tal que estos no se opongan a las virtudes morales y no las destruyan. [...] En efecto, sostiene el autor que a Dios no le importa ni le preocupa qué opiniones tengan, aprueben y defiendan los hombres en materia religiosa, ni qué cultos practiquen públicamente, ya que todas estas cosas hay que incluirlas entre aquellas que no tienen relación alguna con la virtud y el vicio, aunque es deber de cada cual organizar su vida de suerte que acepte aquellos dogmas y practique aquel culto con los que piensa que puede realizar el máximo progreso en el amor de la virtud" (217).

Algunas de las conclusiones finales de Velthuysen me parecen correctas. Por ejemplo, señala que de las tesis del *TTP* se sigue que el *Corán* es equiparable a la palabra de Dios (i.e. a la *Biblia*) y que al autor no le queda argumento alguno para probar que Mahoma no fue un verdadero profeta puesto que también los turcos cultivan las mismas virtudes morales que los cristianos. Según la doctrina del *TTP*, no es de extrañar que Dios guie con otras revelaciones a los pueblos mahometanos tanto como a los judíos y cristianos, hasta introducirlos en el ámbito de la razón y de la obediencia (218).

Lamentablemente, tras este lúcido análisis del *TTP* Lambert van Velthuysen extrae conclusiones que son excesivamente severas y que constituyen prácticamente acusaciones penales contra el autor de la obra. Afirma que la doctrina del *TTP* "elimina y destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios cuya divinidad no tiene por que suscitar reverencia a los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios. [...] Creo, pues, no alejarme mucho de la verdad ni ofender al autor, si lo denuncio de que, con argumentos encubiertos y disimulados, enseña el ateísmo puro" (merum Atheismum docere) (218).

II

Contamos con dos cartas de Spinoza a Lambert van Velthuysen. La primera de ellas es la respuesta inmediata al comentario sobre el *TTP* enviado a Jacob Ostens. Para preservar su anonimato, Spinoza también se la envía a Ostens en vez de hacerlo directamente a van Velthuysen (Carta 43: B. d. S. al muy docto e ilustre señor Jacob Ostens; G IV 219 y ss; La Haya febrero de 1671). Las acusaciones finales contenidas en el comentario del médico eran peligrosas. Si confiamos en la palabra de Spinoza, este había escrito el *TTP* para evitar ser acusado de ateísmo y he aquí que la lectura del *TTP* provoca exactamente el efecto contrario. Era necesario refutar estas acusaciones a fin de evitar que se prohiba la circulación del tratado. Lamentablemente Spinoza se concentra en estas acusaciones finales de

Velthuysen y nada dice acerca de la opinión que le merece la interpretación general del *TTP* que efectuó su acusador.

Spinoza numera, reproduce y comenta las siguientes afirmaciones de van Velthuysen:

1. Que "*le interesa poco saber de qué nación soy ni qué género de vida llevé*" y 2. que "*no soy torpe de ingenio*". Velthuysen agregaba que tampoco tenía interés en saberlo, pero que se daba cuenta por la lectura del libro de que el autor no había sido ni superficial ni negligente en el examen de las controversias religiosas de su época. Estas cautas observaciones preliminares reciben una respuesta francamente desconcertante por parte de Spinoza. En efecto, Spinoza dice que si su crítico hubiera sabido qué género de vida lleva, no se hubiera convencido tan fácilmente de que enseñaba el ateísmo, "pues los ateos suelen buscar con desmesurado afán las riquezas y los honores, cosa que yo siempre he despreciado, como saben todos los que me conocen" (219).

La disputa puede reconstruirse de la siguiente manera: Velthuysen afirma que Spinoza es ateo. Spinoza responde diciendo que es un hombre virtuoso. La respuesta de Spinoza es: puesto que soy virtuoso, no soy ateo. La premisa tácita es: un ateo no puede ser virtuoso. Quizás Velthuysen compartiera esta premisa. Quizás no. De todas maneras al afirmar que no conocía qué tipo de vida lleva el autor del *TTP*, está diciendo claramente que no basa su acusación de ateísmo en dicha premisa. La respuesta de Spinoza no es relevante en este contexto. Tampoco discuten habiendo aclarado previamente qué significa ser ateo. Spinoza, por supuesto, no quiere que lo etiqueten de ateo cualquiera sea el significado que le asignen a este término.

3. Que "*yo he hablado sagaz y astutamente, e incluso con mala intención, en favor de la pésima causa de los deistas*" y 4. después prosigue: "*para evitar que lo acusen de supersticioso, me parece que ha vaciado de contenido toda religión*" (220).

Comenta Spinoza:

"Qué entiende él por religión y qué por superstición, no lo sé. ¿Acaso, me pregunto, vacía de contenido toda religión aquél que afirma que hay que

reconocer a Dios como el sumo bien y que hay que amarlo, como tal, con libertad de espíritu; que en esto solo consiste nuestra suma felicidad y nuestra suma libertad; que además el premio a la virtud es la virtud misma y que el castigo de la necedad y de la impotencia es la misma necedad; y finalmente que cada uno debe amar a su prójimo y obedecer los mandatos de la suprema autoridad? Y todo esto no sólo lo he dicho explícitamente, sino que lo he demostrado con argumentos solidísimos" (220-221).

La respuesta de Spinoza se limita a reiterar algunas de las tesis que motivaron que se lo acusara de ateo, o al menos de deísta. Velthuysen, desde el punto de vista del hombre religioso común, preguntaba: ¿Qué lugar le asigna Ud. a la oración? ¿Cree Ud. en una trascendencia después de la muerte (i.e. premios y castigos)? La *Biblia* ¿es la voz de Dios revelada a los hombres? Spinoza no puede responder estas preguntas sin ser acusado de deísta o de ateo, pues no le asigna a las *Escrituras* el lugar que estas ocupan en las religiones cristianas, ni tampoco en la judía. Opta, entonces, por atacar personalmente a su acusador:

"Mas ya creo ver en dónde está empantanado este hombre. En efecto, como no encuentra en la virtud misma y en el entendimiento nada que le agrade, preferiría vivir por impulso de sus afectos, si no se lo impidiera una sola cosa, que teme el castigo. Por consiguiente, se abstiene de las malas acciones y cumple los preceptos divinos como un esclavo, es decir, de mal modo y con ánimo vacilante, y por ese servicio espera ser agasajado por Dios con dones mucho más agradables que el mismo amor divino, y tanto mas cuanto mayor resistencia y menos atracción siente hacia el bien que realiza. De ahí que él crea que todos aquellos, que no se contienen con ese miedo, viven desenfrenadamente y dejan toda religión" (221).

Spinoza insiste en el mismo argumento. Velthuysen nunca supuso que el autor del *TTP* vivía desenfrenadamente. Spinoza tampoco tiene por qué suponer que Velthuysen se siente poco atraído por el bien y que es un hombre que vive guiado por las pasiones. Una manera - por cierto frecuente en el siglo XVII y XVIII - de considerar el problema del ateísmo consiste en relacionarlo con el tipo de vida que lleva el no creyente. Este es el argumento que persigue Spinoza. Pero no era el argumento de su crítico, quien relacionaba el problema del ateísmo con las creencias de una persona con respecto a la *Biblia* y la oración. Por virtuoso que sea el autor del *TTP*, si no cree en la revelación y no reza por considerar que no hay un Dios que

escucha y atiende nuestros ruegos, para Velthuysen dicho autor es ateo o, en el mejor de los casos, deísta. El contrargumento de Spinoza parece ser este: como Velthuysen es un mal hombre, no puede concebir que haya hombres que no necesiten de Dios y sus premios y castigos para ser virtuosos.

5. "Pasos a su deducción, con la que quiere mostrar que *yo enseñé el ateísmo con argumentos velados y falaces*. La base de su argumentación es ésta: que él piensa que yo suprimo la libertad de Dios y que lo someto a la fatalidad. Esto es totalmente falso" (221). Remito al lector al libro de la *Ética* para que juzgue por él mismo quién tiene razón, Velthuysen o Spinoza. De una cosa podemos estar seguros: el concepto de libertad en Spinoza nada tiene que ver con el concepto bíblico de libertad.

Spinoza responde sumariamente otras seis observaciones extraídas de la carta que le hiciera llegar Jacob Ostens. No resultan relevantes para el problema de la libertad de expresión. Quisiera detenerme en la respuesta a la siguiente crítica:

12. "*No me queda ningún argumento para demostrar que Mahoma no fue un verdadero profeta*" (226). Según responde Spinoza, Mahoma fue un impostor porque suprimió de raíz aquella libertad que concede la religión católica iluminada por la luz natural y profética. A este argumento añade otro, a saber, que él no está obligado a probar que alguien es un falso profeta. Los profetas, en cambio, sí que tenían que probar que eran verdaderos profetas. Y si Velthuysen replicará diciendo que también Mahoma ha enseñado la ley divina y que ha dado muestras seguras de su misión, como hicieron los demás profetas, no habrá razón alguna para que niegue que Mahoma fue un auténtico profeta. Spinoza concluye reiterando su posición que, en definitiva, consiste en no aceptar la distinción entre profetas verdaderos y profetas falsos, y distinguir, en cambio, entre creencias útiles y creencias que no son útiles:

"Por lo que respecta a los mismos turcos y a los demás pueblos, si adoran a Dios mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo, creo que ellos poseen el espíritu de Cristo y se salvan, cualquiera que sea la opinión que, por ignorancia, tengan sobre Mahoma y sus oráculos." (226)

Cuatro años después Spinoza envía otra carta a Lambert van Velthuysen (Carta 69, G IV, 300, La Haya, otoño de 1675). Ya no oculta que es el autor del *TTP*. Rectifica una mala información: avisa que no se propone refutar públicamente las críticas formuladas por diversos autores contra el tratado sino tan sólo publicar una edición del mismo con algunas notas que aclaren los pasajes más oscuros. Lo que resulta especialmente significativo es que Spinoza - pese a haber dicho que no pensaba atender a sus críticos - le pide autorización a Velthuysen para incluir en esta nueva edición del *TTP* "su manuscrito junto con mi respuesta", agregando que estaba dispuesto a corregir en parte las respuestas pues había en ellas "algunas cosas expresadas con cierta dureza" (loc.cit.). Agrega Spinoza que "no hay nadie cuyos argumentos quisiera yo examinar de mejor grado" (idem). Spinoza parece haber cambiado de opinión con respecto a las características personales de su interlocutor pues lo saluda diciendo: "Sé, en efecto, que sólo le mueve el amor a la verdad y he conocido el singular candor de su espíritu (tui animi candorem)" (idem).

Nada sabemos de la opinión que a Spinoza le merecieron las interpretaciones de Velthuysen acerca de sus argumentos a favor de la tolerancia religiosa y de la libertad de expresión. La discusión entre ambos giró en torno de ciertas acusaciones que Spinoza se veía obligado a refutar. Sabemos, en cambio, que el comentario de Velthuysen fue el único que Spinoza quiso incluir en la segunda edición del *TTP*.

III

En la correspondencia de Spinoza se encuentran otros comentarios sobre el *Tratado teológico-político* (escritos, algunos de ellos, aún antes de la publicación de la obra) que resultan de interés para completar el examen de la libertad de expresión. A Henry Oldenburgh le anuncia los motivos por los cuales está redactando el *TTP*:

"Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son:

1. los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos;
2. la opinión que tiene de mi el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda;
3. la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos (*Libertas philosophandi dicendique quae sentimus*); deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente (*nimiam... supprimitur*) a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores (*concinatorum*)" (Ep.30, G IV, 166, a Henry Oldenburgh, 1665, sin fecha precisa).

Según manifiesta en esta carta, Spinoza escribe el *TTP* para un grupo reducido de personas (quizás jóvenes) aptas para estudiar filosofía y cuya disposición puede verse opacada por los prejuicios de los teólogos. Resulta extraño que afirme que el 'vulgo' lo acusa de ateísmo, ya que difícilmente el 'vulgo' estuviera informado de la existencia de Spinoza en 1665. ¿Quién es el vulgo? Quizás los judíos que lo expulsaron de la sinagoga... Más extraño aún resulta que Spinoza diga a Oldenburgh que en Holanda se suprime totalmente la libertad de expresión, pues afirmará exactamente lo contrario en el *TTP* (G III, 246), sin que se hubieran producido acontecimientos decisivos en tal sentido entre 1665 y 1670.

Hobbes había dicho que la autoridad, y no la verdad, es el fundamento de la ley (*non veritas sed auctoritas facit legem*; *Lev* cap. 26). Spinoza comparte esta distinción crucial cuando se dispone a redactar el *TTP*. En una carta a Willen van Blijenbergh (Ep.21; G IV, 126 y ss., Schiedam, 28 de enero de 1665), dice:

"yo no atribuyo a la Escritura esa verdad que Ud. cree existir en ella, y, sin embargo, también estoy convencido de que yo le atribuyo tanta autoridad o incluso más que Ud.... y además procuro no atribuirle ciertas opiniones pueriles y absurdas" (132). "Las sublimes especulaciones, creo yo, no interesan nada a la Escritura" (133).

Tras la publicación del *TTP* pueden encontrarse en la correspondencia de Spinoza algunas observaciones interesantes acerca de la suerte corrida por

dicho libro. En febrero de 1671 Spinoza se entera de que el *TTP* ha sido traducido al holandés y que se intenta publicarlo. Le pide a Jelles que trata de impedirlo, pues seguramente será prohibido (Carta 44;G IV, 227 y ss. a Jarig Jelles, La Haya 17 de febrero de 1671).

Dos años más tarde se refiere a la libertad de cátedra cuando le ofrecen ser profesor en la Universidad de Heidelberg. Spinoza no acepta el cargo. En su carta Fabritius decía: "Philosophandi libertatem habebis amplissimam, que te ad publice stabilitam Religionem conturbandam non abusurum credit". Spinoza responde: "Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista Philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle." (Cartas 47 y 48; G IV, 234 y ss. J. Ludovicus Fabritius al agudísimo y celebrísimo filósofo B.d.S., Heidelberg, 16 de febrero de 1673; y B. d. S. al muy digno y noble señor J.Ludwig Fabritius, Profesor de la Universidad de Heidelberg y Consejero del Elector Palatino. La Haya, 30 de marzo de 1673).

En una carta dirigida "al reformador de la nueva filosofía" (i.e. Spinoza), Nicolas Stensen - médico dinamarqués convertido al catolicismo - se refiere, primero, a cierta incongruencia práctica por parte de Spinoza, ya que ha puesto su vida en peligro desde que escribió un libro acerca de la seguridad pública. Además, Stensen reconoce la regla básica que se establece en el *TTP*: pensar y expresar lo que se quiera, pero obedecer. Dice Stensen:

"[...] observo que Ud. lo refiere todo a la seguridad pública (te omnia referre ad securitatem publicam), o más bien a su propia seguridad, que es, según Ud., el fin de la seguridad pública. Sin embargo, ha adoptado Ud. los medios contrarios a la deseada seguridad y ha descuidado totalmente aquella participación suya, de cuya seguridad había que preocuparse tan sólo. Que Ud. ha elegido los medios contrarios a la deseada seguridad se desprende claramente de que, mientras busca la seguridad pública, todo lo turba (quod dum quietem publicam quaeris, omnia turbes) y se expone sin ninguna necesidad al máximo peligro, pese a que se esfuerza en evadirse de todo peligro. Y que Ud. ha descuidado totalmente aquella participación suya, de que tan sólo debería preocuparse, consta por el hecho de que permite a todos pensar y hablar de Dios lo que les plazca, a condición que no sea algo que suprima la obediencia que se debe, según Ud. no tanto a Dios cuanto a los hombres (quod permittas omnibus quidlibet de Deo sentire, & loqui, modo tale non fuerit, quod tollat obedientiam non tam Deo quam hominibus

secundum te habendam)" (292). (Carta 67A de Niels Stensen dirigida a Spinoza, aun cuando no se conserva la respuesta de Spinoza. Esta carta no fue incluida en las *Obras póstumas* publicadas en 1677. Fue redactada en 1671).

En una carta que Oldenburg escribe a Spinoza en 1675, lamenta que el *TTP* corra peligro de prohibirse:

"No puedo menos de aprobar su plan de aclarar y de suavizar aquellas ideas del Tratado teológico-político que atormenten a sus lectores. Tales me parecen ser, en primer lugar, lo que allí se dice, de forma ambigua, sobre Dios y la naturaleza, ya que son muchísimos los que opinan que usted los confunde. A ello se añade que a muchos les parece que usted suprime la autoridad y el valor de los milagros, siendo así que casi todos los cristianos están persuadidos de que ellos son el único fundamento sobre el cual se puede levantar la certeza de la revelación divina. Además, dicen que usted oculta su opinión acerca de Jesucristo, redentor del mundo, y único mediador de los hombres, y acerca de su encarnación y satisfacción" (304) (Carta 71 de Henry Oldenburg a Spinoza; G IV, 304 y ss. 15 de noviembre de 1675).

La respuesta de Spinoza (Carta 73, B.d.S. al muy noble y docto señor Henry Oldenburg, fecha aproximada: fines de 1675; G IV, 306 y ss.) no disipan las reservas de Oldenburg, quien le había comunicado a Spinoza que los lectores del *TTP* se sienten molestos por su postura crítica ante la revelación y la encarnación y divinidad de Cristo. Otras observaciones de Oldenburg se refieren al proyecto de Spinoza de publicar la *Ética* (Carta 74, Henry Oldenburg al muy ilustre y docto señor B. d. S., Londres, 16 de diciembre de 1675; G IV, 309 y ss.; y Carta 75, B. d. S. al muy noble y docto señor Henry Oldenburg, fines de 1675; G IV, 311 y ss.).

Capítulo 9
DISCUSION DE OTRAS INTERPRETACIONES DEL *TTP*

I

Dos comentaristas han coincidido en afirmar no sólo que la filosofía política de Spinoza se basa principalmente en la de Hobbes, sino que la divergencia entre ambos filósofos se encuentra en sus posiciones antagónicas con respecto a la libertad de expresión. Ambos comentaristas ofrecen explicaciones acerca de por qué, partiendo de premisas similares, Hobbes y Spinoza obtiene, según ellos, conclusiones tan dispares.

En "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza"¹ A.Matheron reconoce un denominador común en las filosofías políticas de ambos autores pero no se detiene a considerar la posibilidad de que la filosofía política de Hobbes sea compatible con un soberano tolerante. Tampoco considera, por lo tanto, que la lectura de Hobbes haya podido inspirarle a Spinoza alguno de sus argumentos a favor de la libertad de expresión. Cabe aclarar que el artículo se refiere básicamente a qué entienden por religión ambos filósofos y qué papel le asignan en el Estado soberano. Secundariamente considera el tema de la libertad de expresión y de la tolerancia religiosa donde se ve, según el autor, la diferencia entre Hobbes y Spinoza. Estas consideraciones secundarias son, sin embargo, las que me interesa examinar aquí.

Según Matheron la originalidad de Hobbes y Spinoza consiste en haber sostenido las siguientes tesis: (i) la religión es un hecho puramente humano; (ii) la religión tiene una función exclusivamente política (p.123). Si bien es cierto que en Lucrecio puede reconocerse un antecedente de la primera tesis y en Maquiavelo de la segunda, la originalidad de Hobbes y Spinoza consiste en haber asumido ambas simultáneamente y en haber pensado la relación entre ellas². Según el articulista, existe un vínculo muy estrecho entre la concepción hobbesiana y la concepción spinocista de las relaciones entre política y religión: Spinoza trabaja y reflexiona en base a Hobbes, y también

¹ A.Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, 1986; pp.123-153.

² Sin embargo Ezequiel de Olaso muestra que los ateos mencionados por Sexto Empírico sostienen ambas tesis; véase: "Hobbes: religión e ideología. Notas sobre el uso político de la religión", *Simposio Thomas Hobbes [1588-1988]*, Buenos Aires, 1988.

profundiza los problemas planteados por Hobbes desembocando en concepciones diferentes.

En el artículo se examinan - primero en Hobbes y después en Spinoza - los siguientes problemas: 1. las raíces antropológicas de la religión; 2. la función política de la religión; 3. la perversión de esta función política; 4. los medios a emplearse para remediar esta perversión y permitir que la religión efectivamente cumpla su función política. El tema de la libertad de expresión se considerada en el punto (4). Las razones por las cuales Matheron afirma que el soberano de Hobbes es intolerante carecen de originalidad y reflejan la opinión más generalizada sobre este aspecto de la filosofía de Hobbes en contra de la cual he presentado mis argumentos en la primera parte de esta tesis. Mi crítica se centrará, por lo tanto, especialmente en el punto (4) y en lo que atañe a Spinoza haciendo tan sólo una breve mención de los otros aspectos.

La exposición sobre religión, soberanía y libertad de conciencia y de expresión en la filosofía política de Hobbes incluye las dos afirmaciones siguientes: (i) el único requisito indispensable para la salvación es la obediencia al soberano (*Leviathan* cap.43); (ii) el soberano tiene pleno derecho a legislar en materia de religión (*id* cap.18 y toda la parte III). Ambas afirmaciones corresponden efectivamente al pensamiento político de Hobbes. Matheron, como la gran mayoría de los comentaristas, suele pasar por alto la primera afirmación y, concentrándose en la segunda, concluye que Hobbes favorecía la intolerancia religiosa. Según mi punto de vista, la primera afirmación vacía de contenido la religión y, por lo tanto, exige una nueva interpretación de la segunda afirmación (intentada en la primera parte de este trabajo) puesto que si lo único que prescribe la religión es obediencia al soberano civil, los restantes dogmas de las diversas religiones son indiferentes y la paz pública no se ve amenazada si se autoriza su libre ejercicio.

Si el examen que practica de Hobbes carece de originalidad, su examen de Spinoza, por el contrario, incluye algunas observaciones originales y dignas de ser tenidas en cuenta. En primer lugar, Matheron recurre a la *Ética* (libro III, prop. 31, corolario y escolio) a fin de procurar una explicación acerca del

origen de la intolerancia entre los hombres, explicación que, según Matheron, Hobbes no proporciona. Los tratados políticos de Spinoza parten del supuesto de que los hombres por naturaleza aspiran a imponer sus supersticiones particulares al resto de la sociedad. En el libro de la *Ética* dedicado a la mecánica de las pasiones encuentra Matheron una explicación de esta tendencia natural de los hombres. Todo hombre desea por naturaleza concordar con los otros hombres para regocijarse con la alegría de los otros hombres y para que los otros hombres se regocijen con la suya; para ello es necesario que las alegrías sean compatibles, es decir, que los otros amen y odien las mismas cosas que nosotros. Como las supersticiones son incomunicables por medios racionales, los medios para compartirlas son violentos. La propia tendencia del hombre a la sociabilidad trae consigo la intolerancia cuando los hombres son supersticiosos.

Matheron observa que Spinoza coincide con Hobbes en lo que respecta a la función política de la religión. Spinoza también reduce el contenido de la religión a un conjunto mínimo de proposiciones sin las cuales la vida social resulta imposible. Matheron se pregunta si este contenido mínimo no está pensado, a su vez, como un contenido máximo; es decir, si los soberanos pueden imponer (o prohibir) la enseñanza de dogmas suplementarios. Por mi parte no logro comprender por qué esta misma pregunta no se formuló con referencia a Hobbes.

Según Matheron, cuando Hobbes y Spinoza afirman que el control de la religión debe estar en manos del soberano civil, ambos afirman cosas diferentes. Para Hobbes, debemos obedecer al soberano porque es el soberano; para Spinoza, el soberano es soberano porque nosotros le obedecemos. Hobbes considera que tenemos el deber de obedecer al soberano en materia de religión porque nos hemos comprometido a otorgarle todos los medios necesarios para asegurar la paz civil. Spinoza, en cambio, piensa que el soberano es, por definición, quien tiene efectivamente en sus manos los medios para asegurar obediencia y, como el control de la religión es uno de esos medios, quien pierde ese control deja de ser soberano.

Esta distinción entre ambos filósofos es sólo parcialmente correcta. Creo que se basa excesivamente en el orden de la exposición que Hobbes hace en

sus obras políticas (por ejemplo, en el *Leviathan*) donde comienza examinando los fundamentos de la soberanía por institución, cuya base es el contrato social, y la desobediencia se presenta como inconsecuencia práctica, es decir, querer algo y no querer cumplir con el requisito indispensable para que ese deseo se realice. Pero Hobbes también se refiere a la soberanía por adquisición (ya sea que piense en Cromwell o en la conquista normanda) donde comienza razonando a partir del hecho consumado de que hay un nuevo soberano, esto es, que existe un hombre o grupo de hombres que de hecho obtienen la obediencia de los restantes hombres. A este nuevo soberano hay que obedecerle exactamente por las mismas razones por las cuales se obedecía al soberano por institución (véase *Leviathan*, "A Review, and Conclusion"). Una vez que el soberano está en ejercicio no importa ya si fue instituido por contrato o si usurpó el cargo por la fuerza. El nuevo soberano es soberano porque de hecho concentra en sus manos la fuerza pública y se le obedece por temor a las consecuencias de actuar en contra de su voluntad. No importa el origen; soberano en ambos casos es aquella persona o grupo de personas que ha logrado que los restantes hombres fijen en él o ellos el temor que antes tenían entre sí.

Recuérdense, además, los párrafos del cap.18 del *Leviathan* referidos a la libertad de expresión en los que Hobbes puntualizaba que si la introducción de una nueva doctrina provocaba disturbios en la sociedad, eso quería decir que el soberano no era un verdadero soberano porque no había logrado superar el peligro latente de guerra civil. Según Hobbes, verdadero soberano es aquel a quien de hecho se obedece. El otro no era un verdadero soberano pues existía la posibilidad de desobedecerle.

La última parte del trabajo está dirigida a examinar el problema de la libertad de expresión en Spinoza. Según Matheron, que el soberano tenga derecho a controlar la religión significa simplemente que se es soberano en la medida en que se posea el poder efectivo de controlar la religión y que se deja de ser soberano cuando se pierde dicho poder. Este poder se pierde cuando se gobierna mal; y se gobierna mal cuando las instituciones están mal hechas. El mal gobernante, que gobierna con malas instituciones, suele recurrir a lo que Matheron considera que es el remedio hobbesiano: intenta poner fin a la discordia y restituir la unidad del estado mediante la

imposición de una única religión. Pero, según Spinoza, este supuesto remedio agrava aun más la enfermedad y produce más inestabilidad política.

Matheron señala que en Spinoza se sugieren dos condiciones para superar esa situación de confrontaciones religiosas y continuo peligro de sedición. La primera condición constituye un aporte original a la exégesis spinocista. Partiendo de su anterior afirmación según la cual Spinoza habría pensado que se gobierna mal cuando las instituciones están mal hechas, se concluye que el remedio consiste en una reforma de las instituciones. Matheron cree que Spinoza piensa en una reforma en el régimen de propiedad y en una 'democratización' de las instituciones de gobierno, cualquiera sea la forma de gobierno (i.e. monarquía, aristocracia o democracia) con el fin de que "la composición de los órganos dirigentes sea tal que las aspiraciones del personal que los componen refleje las aspiraciones de la población en su conjunto" (p.117). Matheron desarrolla esta interpretación 'radical' de la función de la propiedad en Spinoza en otro escrito³. Una vez asegurada esta reforma institucional básica, señala que Spinoza sugiere dos principios para reformar las instituciones religiosas. El primero consiste en impedir que el clero se erija en poder autónomo dentro del Estado (y en esto coinciden Spinoza y Hobbes). El segundo principio consiste en que el Estado no deberá dictar leyes sobre asuntos especulativos, esto es, leyes que impongan o prohíban ciertas opiniones religiosas. El autor piensa que en este punto Spinoza "se separa totalmente de Hobbes" (p.117). Examinemos sus razones.

Matheron observa - correctamente, a mi juicio - que según Spinoza las leyes acerca de temas especulativos son inútiles y que sólo es políticamente indispensable la obligación de profesar los artículos de fe del credo mínimo, sobre los cuales casi todo el mundo está de acuerdo. Pero no desarrolla este argumento y, acaso por ello, tampoco ve que tiene su antecedente en Hobbes quien también definió un credo mínimo (aún menor que el de Spinoza) y consideró que las demás creencias son políticamente irrelevantes: los súbditos pueden o no creer en ellas sin por eso poner en peligro la paz pública. El argumento spinocista que desarrolla y que considera contrario a la filosofía de Hobbes es el que muestra la ineficacia de las leyes sobre temas

³ A. Matheron, "Spinoza et la propriété", en *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, 1978, No.1-4, pp96-110.

especulativos. Según Matheron, Spinoza - a diferencia de Hobbes - cree que no es posible (i.e. no es fácticamente posible y por lo tanto no es efectivo) legislar acerca de las expresiones o palabras de los hombres. La ilusión de Hobbes de que era posible hacerlo estaba vinculada, según Matheron, a su antropología. El hombre vive temiendo permanentemente por su futuro y es posible conducirlo bajo amenaza de castigos o simplemente si comprende que sus palabras pueden conducir a toda la sociedad nuevamente al peligroso estado de naturaleza. Según Matheron, la diferencia entre Hobbes y Spinoza radica en que para Spinoza el temor al futuro no es una de las pasiones fundamentales de la naturaleza humana: los hombres no ven tan lejos y hablan y expresan lo que piensan sin pensar en las consecuencias, muchas veces incluso con gran imprudencia; por lo tanto, cualquier interdicción en este sentido será ineficaz.

Considero que este argumento no es válido. Aun cuando admitamos que el temor es un elemento constitutivo de la naturaleza humana según Hobbes y que no lo es según Spinoza, de todos modos Spinoza admite, lo mismo que toda la tradición, que actuamos buscando lo que creemos que será nuestro mayor beneficio y evitando lo que creemos que será nuestro mayor perjuicio. Aun cuando el temor no sea parte constitutiva de nuestra naturaleza, en la sociedad civil el soberano cuenta con una serie de castigos - la pena de muerte, la prisión o una multa - que claramente fueron instituidos para disuadirnos de desobedecer y persuadirnos a obedecer. Basta con la presencia del policía armado en la esquina para infundirnos miedo a delinquir. Que el temor no sea una de las pasiones fundamentales del hombre no quiere decir que el temor, de hecho, no pueda ser inducido desde fuera. Tanto para Hobbes como para Spinoza el soberano es quien ejerce el poder de coacción e inspirar temor es uno de los aspectos esenciales de su ejercicio. Por lo tanto, la distinción entre las antropologías de ambos autores resulta irrelevante para este argumento.

El trabajo concluye con una observación muy interesante acerca de la relación entre el contexto económico y la libertad de expresión. Se considera el siguiente problema: como según Spinoza no es posible controlar las expresiones de la gente y, por otro lado, es necesario garantizar la paz pública, en materia de especulación habrá únicamente dos soluciones

posibles: (i) tender a que no haya opiniones divergentes y condicionar a los hombres de manera tal que no pueda originarse ninguna divergencia; (ii) si no es posible lo anterior, entonces hay que dejar que las divergencias se expresen libremente. La elección de una u otra vía depende del contexto económico y político. Primeramente hay que tener en cuenta el grado de barbarie o de civilización en que se encuentra un determinado pueblo. La barbarie se caracteriza por una economía natural rudimentaria y la civilización por el desarrollo del comercio y de la riqueza. Los pueblos bárbaros que, como los hebreos en tiempos de Moisés, viven en una economía natural, a la merced de los elementos y con un horizonte muy limitado, son necesariamente muy temerosos, por lo tanto son supersticiosos y, por lo tanto, intolerantes. Es inútil intentar que coexistan pacíficamente entre ellos opiniones religiosas encontradas: los conflictos, en caso de divergencias, serán siempre muy violentos. Si se pretende evitar esta situación a cualquier precio, es necesario imponer la solución que, según Matheron, propiciaba Hobbes: la misma religión para todos los miembros de un mismo Estado. Pero vimos que, según Spinoza, los medios propuestos por Hobbes son ineficaces. Puesto, entonces, que no es posible evitar que las opiniones divergentes se expresen cuando existen, será preciso evitar que existan, es decir, que se originen estas opiniones divergentes. Se sustituye la represión por un arreglo institucional que impida la formación de divergencias. Esto es lo que casi logra Moisés: su sistema teocrático habituaba a los hebreos a obedecer sin discutir en todos los dominios de una existencia ritualista. Ahora bien, si los pastores calvinistas quieren retornar a este tipo de teocracia hebrea en la Holanda del siglo XVII, deben respetar las condiciones materiales que la posibilitaban. Habrá que eliminar toda posibilidad de penetración de opiniones extrañas suprimiendo completamente el comercio exterior, cosa que ningún holandés en época de Spinoza hubiese aceptado. Los pueblos civilizados, que tienen una economía desarrollada, no pueden reproducir instituciones tales como la teocracia. Más ricos, sin estar a la merced de las fuerzas naturales, por lo tanto menos propensos al temor, por lo tanto menos supersticiosos, son menos intolerantes puesto que favorecen los contactos con los extranjeros a quienes necesitan económicamente. Las opiniones se intercambian, las divergencias se neutralizan y tiende a emerger el denominador común de todas las religiones. Estas disposiciones espontáneas se mantendrán si (contrariamente

a lo que sucedió en Holanda) las instituciones religiosas no hacen fuerza en sentido contrario. Por lo tanto, hay una única solución: darle fuerza de ley al credo mínimo y permitir que se expresen todas las restantes opiniones que no lo contradigan.

Este desarrollo de Matheron de un aspecto de la filosofía política de Spinoza es muy atractivo. Escapa a los límites de este trabajo examinarlo detenidamente. Señalaré dos problemas. Primero, tal como hemos visto en la carta de un holandés publicada en un diario de Inglaterra, la tolerancia puede ser considerada como causa del desarrollo económico o como condición necesaria del comercio exterior, y no como su consecuencia. Segundo, el ejemplo que Spinoza da en el Prefacio del *TTP* de soberanía que se apoya en el clericalismo y en la superstición es el del imperio turco. Y en ningún momento se lo describe como económicamente subdesarrollado. Más aún, las presiones que este imperio ejercía y ejercerá sobre las fronteras de Europa parecen indicar que un europeo del siglo XVII difícilmente lo hubiese considerado como menos desarrollado económicamente que la mayoría de las incipientes naciones europeas. Es cierto que los hebreos también son puestos como ejemplo de nación supersticiosa y eran económicamente subdesarrollados. Pero Spinoza no parece vincular el desarrollo económico con el grado de superstición.

Aun cuando sus argumentos no sean, a mi juicio, del todo convincentes, Matheron ofrece una interpretación general de la filosofía política de Spinoza y de su diferencia con la de Hobbes que resulta muy atractiva. Observa que la lógica jurídica de Hobbes se plantea independientemente de cualquier consideración sobre el contexto histórico concreto; Hobbes la postula como válida para todo tiempo y lugar. Spinoza, por el contrario, relaciona los conceptos políticos hobbesianos con los contextos económicos y políticos concretos y examina diversos arreglos institucionales válidos para cada contexto en particular. El sujeto de la historia es, para Hobbes, el hombre con su naturaleza propia; según Spinoza, en cambio, el sujeto del devenir histórico es la estructura social y su proceso de autorreproducción.

II

Alasdair MacIntyre también opina, como Matheron, que la filosofía política de Spinoza se basa en la de Hobbes y que ambos filósofos difieren con respecto a la tolerancia religiosa y a la libertad de expresión.⁴ Spinoza acepta que la política es enteramente una cuestión de poder. También acepta la versión hobbesiana del contrato social según la cual se le da poder a un soberano a cambio de que ponga fin a la anarquía que amenaza nuestra supervivencia. No es sorprendente, por lo tanto, que acepte la ecuación hobbesiana entre 'tener derecho a algo' y 'poder hacer algo'. Pero su diferencia con Hobbes comienza a apreciarse cuando consideramos que, aun cuando ambos consideraban que no estamos obligados a cumplir un contrato cuando deja de resultarnos ventajoso (puesto que 'estar obligados a algo' equivale a 'encontrar que algo es ventajoso'), sin embargo las concepciones de Hobbes y de Spinoza acerca de lo que es ventajoso son muy diferentes. Para Hobbes, ventajoso es satisfacer la mayor cantidad posible de deseos sin que los otros hombres lo impidan. Para Spinoza, ventajoso es liberarse precisamente de aquellos deseos que el hombre hobbesiano aspira a satisfacer. Por consiguiente, Spinoza desea un Estado en el cual la paz civil asegure por sobre todas las cosas la libertad para expresar opiniones diversas, siempre y cuando estas opiniones no conduzcan a acciones sediciosas. La imposición de creencias irracionales a súbditos que no están dispuestos a aceptarlas, argumenta Spinoza según MacIntyre, provoca enfrentamientos civiles y esto era lo que se buscaba evitar. Por el contrario, Hobbes - siempre según MacIntyre - considera que las opiniones son fuente de disturbios y que por lo tanto debemos otorgarle al soberano y a sus magistrados el derecho a fijar criterios para la expresión de opiniones e incluso para el significado de las palabras. En última instancia la diferencia entre ambos filósofos se origina en que la razón, según Hobbes, es tan sólo un medio para obtener los fines que fijan nuestros deseos, mientras que para Spinoza los deseos deben transformarse a la luz de los fines que la razón propone al hombre racional.

⁴ A. MacIntyre, artículo sobre "Spinoza" en *The Encyclopaedia of Philosophy*; ed. by P. Edwards, New York, 1967.

Resulta muy interesante la diferencia que observa MacIntyre en la articulación entre razón y deseos en Hobbes y en Spinoza. Pero el razonamiento por el cual infiere que las diferentes articulaciones entre razón y deseos llevan a Spinoza a la tolerancia (y, presumiblemente, a Hobbes a la intolerancia) no parece concluyente. Dice textualmente MacIntyre:

"For Spinoza, advantage lies in escaping from the bondage of just those desires which Hobbesian man aspires to satisfy. *Consequently*, Spinoza wishes to see a state in which civil peace secures above all freedom for diverse opinions, provided only that these do not lead to seditious acts" p.540, el subrayado es mio).

Considero que a partir de la premisa hobbesiana - i.e. la ventaja consiste en satisfacer nuestros deseos - también se puede concluir que aspiraremos a instituir un Estado donde se garantice la paz y la libertad de expresión. Hay dos razones por las cuales creo que esto es así. La primera parte del hecho de que Spinoza esta proponiendo soluciones políticas que sean válidas y realizables por todos los hombres, y Spinoza sabe que sólo un reducido grupo de hombres son racionales e incluso estos lo son durante un período relativamente breve de sus vidas. Según Spinoza, la mayor parte de los hombres durante la mayor parte de sus vidas son - en términos de MacIntyre - 'hobbesianos', y buscan satisfacer sus deseos. Aun cuando MacIntyre tenga razón al señalar que existe una diferencia en la relación entre razón y pasiones en Hobbes y Spinoza, considero que esta diferencia no es relevante en el momento de constituir un Estado y diseñar sus instituciones.

En segundo lugar, creo que a partir de las premisas hobbesianas también puede inferirse la conveniencia de la libertad de expresión. Galileo, el propio Hobbes, su enemigo el Dr. Wallis, son todos igualmente hombres. Entre sus deseos figuraba investigar ciertos temas y, seguramente por vanagloria, pavonearse ante sus pares de los supuestos éxitos logrados. La libertad de expresión puede ser considerada como una condición necesaria para satisfacer este tipo de deseos. Es cierto que estos hombres, como todos los hombres, deseaban la paz por sobre todas las cosas. Pero, tal como explícitamente lo demuestra Spinoza e implícitamente, a mi juicio, lo

presenta Hobbes, la libertad de expresión no está necesariamente reñida con la paz.

Ambas razones, en última instancia, apuntan a lo mismo. La libertad de expresión no sólo es una aspiración del hombre racional spinocista. Primero, porque el propio Spinoza la postula como deseable para todos los hombres y no sólo para los racionales; segundo, porque los hombres pasionales de Hobbes - tal como ocurre con los hombres pasionales de Spinoza - también pueden desearla.

Si bien es cierto que MacIntyre no profundiza en el examen de los argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión, la siguiente afirmación suya puede inducirnos a error:

"The imposition of *irrational* beliefs upon unwilling subjects, so he [Spinoza] argues, produces precisely the civil strife which men wish to avoid" (loc.cit. subrayado mio).

Según Spinoza, el soberano no debe legislar en cuestiones especulativas. No importa si el contenido de una creencia es verdadero o falso. Precisamente este es el tipo de consideraciones que el soberano *no* debe hacer. La neutralidad del Estado no se limita a la no imposición de creencias falsas o irracionales. Se extiende a toda creencia, sin entrar a juzgar si es verdadera o falsa, racional o irracional.

III

En fecha reciente se publicó un trabajo de Douglas J. Den Uyl y Stuart D. Warner titulado "Liberalism and Hobbes and Spinoza"⁵. De todos los trabajos que he leído sobre el tema, este es el que más se aproxima a la tesis que aquí defiendo. Los autores buscan determinar si Hobbes y Spinoza pueden considerarse como 'liberales'. Una buena parte del trabajo consiste en definir qué es el liberalismo. Una de las características del liberalismo es la defensa de ciertas libertades individuales. Una de estas libertades se traduce como

⁵ En *Studia Spinozana*, vol.3 (1987), pp.261-318.

tolerancia religiosa y libertad de pensamiento y de expresión. Los autores dedican las páginas 280-286 a examinar la actitud de Hobbes y Spinoza ante estas libertades individuales. Spinoza, obviamente, abogó en favor de la tolerancia y de la libertad de expresión. ¿Pero cuál fue la posición de Hobbes en estos temas?

Los autores reconocen que, en general, se ha pensado que en la filosofía política de Hobbes no había lugar para la tolerancia y la libertad de expresión. Sin embargo, ellos consideran que "Hobbes y Spinoza tienen virtualmente la misma doctrina acerca de los derechos de los soberanos y de los súbditos con respecto a la libertad de pensamiento y de expresión y a la tolerancia en general" (op.cit. p.281). Esta similitud los lleva a juzgar que Spinoza era menos liberal de lo que hasta ahora se pensaba, mientras que Hobbes fue más liberal que lo que comúnmente se supone.

Con respecto a los derechos del soberano, tanto Hobbes como Spinoza afirman que es imposible ejercer una orden tendiente a que una persona modifique su forma de pensar, aun cuando pueden controlarse por ley las expresiones de dichas opiniones. Más aún, el soberano tiene derecho a considerar enemigo a todo aquel que no piense como él. Esto en lo que atañe al derecho del soberano. Pero ¿acaso es útil considerar enemigo al disidente? ¿Le conviene al soberano ejercer este control sobre la expresión de opiniones?

Los autores citan las conclusiones finales del capítulo XX del *TTP* con el propósito de examinar si Hobbes las hubiera refrendado. Consideran que Hobbes hubiese estado de acuerdo en que: (I) la libertad de expresión puede ser otorgada a los súbditos sin por eso perjudicar el derecho y la autoridad del soberano y en que (II) además, no pone en peligro la paz pública y que cualquier inconveniente a que dé lugar dicha libertad puede ser fácilmente controlado. Los autores no encuentran en la obra de Hobbes afirmaciones tan explícitas como estas, pero consideran que las mismas no implican contradicción alguna con el sistema hobbesiano.

A fin de mostrar la coincidencia de Hobbes con la primera afirmación (i.e. que la libertad de expresión puede ser otorgada a los súbditos sin por eso

perjudicar el derecho y la autoridad del soberano) Den Uyl y Warner examinan la discusión de Hobbes sobre la herejía, tal como aparece en su respuesta al Obispo Bramhall y en el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* [inconcluso, 1662?]. El propósito central de Hobbes es discutir la anulación de las leyes sobre la herejía durante el reinado de Isabel I. En la anulación se trataba la palabra 'herejía' en su sentido etimológico primitivo: a grandes rasgos, un hereje era quien tomaba determinada posición. Hobbes concluye que no hay ninguna base jurídica para castigar a los herejes, y así, indirectamente, también se defiende a sí mismo y a sus obras. En la parte final de su respuesta al Obispo Bramhall encuentran los comentaristas el principio que Hobbes está defendiendo. Dice así (en parte es una cita de San Pablo):

"the servant of the Lord must not strive, but be gentle unto all men, apt to teach, patient, in meekness instructing those that oppose themselves; if God peradventure will give them repentance, to the acknowledging of the truth': of which counsel, such fierceness as hath appeared in the disputation of divines, down from before the Council of Nice to this present time, is a violation"⁶ (EW 4, p.408).

Den Uyl y Warner encuentran que la interpretación correcta de la herejía en Hobbes es la que ofrece Joseph Cropsey en su glosa del *Dialogue* de Hobbes.⁷ Las doctrinas son malas sólo debido a sus efectos, especialmente sus efectos públicos. Por lo tanto, siempre es irracional prohibir que se exprese una doctrina en cuanto tal, puesto que la doctrina y el castigo son esencialmente inconmensurables. Cropsey concluye que el poder del legislador para determinar lo justo y lo injusto parece tener un límite con respecto a las doctrinas y las creencias: estas son cosas esencialmente privadas, y resulta una irracionalidad, y por lo tanto una inequidad, cuando la ley pretende alcanzarlas.

⁶ "...el siervo del Señor no debe forzar, sino ser amable con todos los hombres, estar dispuesto a enseñar, ser paciente, instruyendo con humildad a quienes se le oponen; hasta que por ventura Dios los haga arrepentirse y reconocer la verdad': la ferocidad que ha aparecido en las disputas entre teólogos desde antes del Concilio de Niza hasta nuestros días es una violación de este consejo" (traducción propia).

⁷ Joseph Cropsey, "Introduction" a la edición del *A Dialogue between a philosopher...* Chicago, 1971.

A partir de estas obras de Hobbes y de la interpretación de Cropsey, Den Uyl y Warner concluyen que, según Hobbes, el derecho y la autoridad del soberano no sufre alteración ni disminución alguna por causa de la libertad de conciencia. Hobbes espera que el soberano regule las doctrinas religiosas en aras de la paz pública, pero - y aquí los autores citan la opinión de Alan Ryan⁸ - el culto público será uniforme porque se persigue un bien político y no se trata de un tema religioso en sentido usual; según Ryan los textos de Hobbes sugieren que el soberano no se inmiscuirá en las opiniones privadas de los súbditos. Den Uyl y Warner concluyen que Spinoza sostiene lo mismo con respecto a la función de las expresiones religiosas en una aristocracia (*TP* XVIII, 46).

Mediante estos argumentos Den Uyl y Warner procuraron mostrar que la filosofía política de Hobbes no era incompatible con la primera conclusión de Spinoza, a saber, que la libertad de expresión puede ser otorgada a los súbditos sin perjuicio del derecho y autoridad del soberano. Con respecto a la segunda conclusión de Spinoza - i.e. que la libertad de expresión no presenta peligro alguno para la paz pública y que todos los inconvenientes a que da lugar pueden ser fácilmente controlados - los autores opinan que no es tan obviamente compatible con el pensamiento de Hobbes como la primera, pero que al menos es parcialmente aplicable. El argumento en este caso no es textual, sino lógico. Hobbes opina que en tiempos de intranquilidad social es imposible perturbar la paz del Estado por medio de la prédica o de la escritura puesto que no existe paz que preservar (*EW* 4, 407). De aquí se sigue que en tiempos de paz ya habrá suficiente uniformidad doctrinal, al menos en asuntos de políticas públicas, y las desviaciones en las opiniones serán mucho menos problemáticas. La diferencia en este caso entre Hobbes y Spinoza es que estas desviaciones menores serán permitidas por Spinoza en épocas de paz, mientras que Hobbes podría llegar a prohibirlas.

No resulta fácil comprender este último razonamiento. Ante todo, la cita de Hobbes a la que se refieren no es un principio de su filosofía política del cual puedan derivarse conclusiones, sino más bien es un comentario, casi irónico,

⁸ Alan Ryan, "Hobbes, Toleration and the Inner Life" en *The Nature of Political Theory*, David Miller and Larry Siedentop (eds.), Oxford, 1983, p.207.

acerca del estado de cosas en Inglaterra cuando escribió el *Leviathan*. Dice así:

"Lastly, in the seventeenth year of the reign of King Charles the First, shortly after the Scots had rebelliously put down the episcopal government in Scotland, the Presbyterians in England endeavoured the same here. The King, though he saw the rebels ready to take the field, would not condescend to that; but yet in hope to appease them, was content to pass an act of parliament for the abolishing the High Commission. But though the High Commission was taken away, yet the parliament having other ends besides the setting up of the Presbyterate, pursued the rebellion, and put down both episcopacy and monarchy, erecting a power by them called The Commonwealth, by others The Rump, which men obeyed not out of duty, but for fear; nor were there any human laws left in force to restrain any man from preaching or writing any doctrine concerning religion that he pleased. And in this heat of the war, it was impossible to disturb the peace of the state, which then was none.

"And in this time it was, that a book called *Leviathan* was written in defence of the King's power..." (EW 4, 407).

La intención de Hobbes puede parafrasearse así: mal podría haber perturbado la paz el *Leviathan*, si fue escrito en una época en que los escoceses se habían sublevado; lo mismo habían hecho los presbiterianos ingleses en contra del episcopado; el parlamento se había hecho cargo de sofocar a los amotinados y para eso depuso al monarca y al episcopado; en medio de este caos ya no había leyes y es ridículo afirmar que el *Leviathan*, en este contexto, vino a perturbar la paz, cuando claramente sabemos que no había paz.

Ahora bien, no parece adecuado extraer una oración de este contexto y utilizarla como premisa de un razonamiento. Es más, la afirmación es en cierto sentido tautológica: si no hay paz, no se puede perturbarla. Pero nosotros sabemos que algunos acusadores de Hobbes sostenían que el *Leviathan* vino a echar leña al fuego y que en realidad no pretendía apoyar al rey Carlos sino a Cromwell. A partir de que no se puede preservar la paz cuando no hay paz que preservar, Den Uyl y Warner dicen que "se sigue que en épocas de paz ya habrá una cantidad suficiente de uniformidad doctrinal, al menos en asuntos de interés público, haciendo que las desviaciones de opinión sean mucho menos problemáticas" (op.cit. p.285). Según esta

conclusión se supone que la paz se logra únicamente cuando hay cierta uniformidad en las opiniones. Según mi interpretación de Hobbes, éste deja lugar a la libertad de expresión porque considera que la paz se da cuando hay un soberano absoluto a quien todos temen, y que por lo tanto no es necesaria la uniformidad doctrinal (a no ser que se entienda por uniformidad doctrinal la aceptación de que hay que obedecer al soberano). Las desviaciones se vuelven menos problemáticas cuando los contestatarios no tienen fuerza para traducirlas en acciones, y no por tratarse de desviaciones poco significativas con respecto a un tronco común de creencias.

La demostración de la similitud entre Hobbes y Spinoza con respecto al primer punto me parece considerablemente más interesante que esta última. Los textos de Hobbes sobre la herejía son abundantes y explícitos, y el examen que de ellos hacen Den Uyl, Warner y Cropsey arroja resultados que abonan el sentido general de mi tesis. La limitación de recurrir a estos textos consiste en que se trata de obras a las que Spinoza no tuvo acceso. Sirven, a lo sumo, para mostrar que había argumentos en Hobbes a favor de la libertad de expresión. No nos permiten, en cambio, ni siquiera suponer que Spinoza pudo haberse inspirado en ellos.

Capítulo 10 LA FORMACION DE LA OPINION PUBLICA EN EL SIGLO XVII

I

En los últimos años la filosofía ha renovado su interés por el fenómeno de la opinión pública y sus complejas relaciones con la verdad, con la autoridad y con la libertad. Al comienzo de este trabajo presenté una hipótesis muy amplia - que espero que el examen más minucioso de las obras de Hobbes y Spinoza haya contribuido a fortalecer - acerca del sesgo antiplatónico de ambos filósofos, la distinción básica entre verdad y autoridad y el consiguiente espacio que se despejaba para la libertad de expresión fundada en la neutralidad 'ideológica' del Estado. Quisiera presentar y discutir dos hipótesis generales acerca de la formación de la opinión pública en el siglo XVII que considero relevantes para este trabajo. Reinhart Koselleck¹ estudia la formación de la opinión pública como crítica al absolutismo; Jürgen Habermas² analiza la opinión pública como nexo indispensable para pasar de la teoría a la práctica en la filosofía política de Hobbes.

La tesis fundamental de Koselleck afirma que durante los siglos XVII y XVIII (el período que abarca el absolutismo y el iluminismo) se fue haciendo cada vez más grande la brecha - tanto de hecho como en teoría - entre el Estado y la sociedad, entre lo público y lo privado, entre la política y la ética. Esta separación inevitablemente condujo a que desde los ámbitos privados (i.e. la cultura, la moral y la vida social) se dirija una crítica cada vez más desafiante al poder político público, y que esta crítica eventualmente terminara en una crisis de los regímenes absolutistas y, en general, en una crisis del ámbito político público acosado por reivindicaciones morales y culturales privadas.

¹ Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge (Mass.), 1988, trad. Victor Gourevitch de *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo, 1959. Las citas se refieren a la edición inglesa.

² Jürgen Habermas, "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy" en *Theory and Practice*, Boston, 1974, trad. John Viertel del original *Theorie und Praxis*, 1963.

El esquema general de Koselleck puede reconstruirse de la siguiente manera. Reconoce en la Edad Media un alto grado de armonía entre las leyes civiles y la opinión religiosa o conciencias de los súbditos. Las leyes del soberano reflejan el orden cristiano y las conciencias individuales también son cristianas. Con la Reforma se presentan diversas conciencias cristianas. Las leyes del príncipe católico se oponen a las conciencias protestantes, y las leyes del príncipe protestante se oponen a la conciencia católica. El resultado son las guerras de religión. La disyuntiva es obedecer a Dios según manda la conciencia de cada uno u obedecer al soberano según mandan las leyes del país. Los teóricos del absolutismo intentan poner fin a esta situación. Toman como punto de partida la escisión entre la moral (la conciencia) y la política (las acciones, la obediencia) tal como de hecho se presentaba desde la Reforma, pero argumentan que la conciencia de los hombres son tan sólo sus opiniones privadas. También argumentan, por otro lado, que hay que obedecer las leyes no por su contenido sino por la autoridad política de quien emanan. Un hombre puede así obedecer públicamente una ley y pensar privadamente que su contenido no es verdadero.

Según los teóricos del absolutismo (Hobbes, por ejemplo), al transferir o abandonar todos sus derechos naturales a favor del soberano, los súbditos transfieren o abandonan también todas sus responsabilidades. El soberano es el único responsable de lograr la paz. No sólo es el único responsable, sino que buscar la paz es también su máxima responsabilidad. Esto exige y presupone que ejerza un dominio absoluto sobre todos los súbditos. Sólo si todos los súbditos están subordinados de igual manera y en igual medida al soberano, este puede asumir su responsabilidad de velar por la paz y el orden. Ahora bien, hasta la imposición de las monarquías absolutas los hombres tenían una compleja estructura de responsabilidades: como miembros de una iglesia, como vasallos de un príncipe, en las instituciones gremiales etc. Este es el orden que, junto con las responsabilidades particulares que implica, tiene que desaparecer para dar lugar al absolutismo.

Koselleck opina que al verse liberados de la responsabilidad política de garantizar la paz, los ciudadanos, en su crítica cada vez más severa al absolutismo, no se harán cargo de la responsabilidad política que esta crítica

tiene al poner en crisis el poder político que garantiza la paz. La crítica aumenta pues cuanto más atrás en el tiempo queda la situación originaria - i.e. la guerra civil, a la que el Estado absoluto debía su existencia y su forma -, tanto más inmoral parecía a los súbditos que el soberano adujera razones de Estado para justificar sus actos de gobierno, esto es, que justificara cualquier ley aduciendo que era necesaria para el mantenimiento de la paz pública. La cultura y las opiniones privadas se tornarón cada vez más críticas del orden político sin advertir que la crisis a la que están arrastrando este orden tendrá graves consecuencias políticas.

Los teóricos del absolutismo interpretaron que las guerras de religión planteaban una disyuntiva: ser fiel a la conciencia individual y seguir la guerra, o buscar la paz y obedecer al soberano enterrando la conciencia individual en el foro privado. Preservaron la distinción entre lo público (las acciones de los hombres) y lo privado (la conciencia u opiniones) precisamente por entender que la conciencia individual era la que había llevado a la guerra civil. Obedecer la conciencia individual y no al soberano fue la causa de las guerras civiles. La conciencia es la ruina de un hombre. Para sobrevivir - i.e. vivir en paz - los hombres deben guardar sus conciencias en secreto. Es necesario tapar las conciencias individuales; la voz de la conciencia no debe hablar en público.

Uno de los problemas que presenta este esquema de Koselleck es que no se detiene a examinar qué lugar le asignan los teóricos del absolutismo a la expresión de las opiniones privadas. Estas expresiones se ubican en un espacio intermedio, pues ya no se trata de opiniones privadas que se mantienen en secreto pero tampoco constituyen acciones comparables a levantarse en armas aduciendo que la voz de Dios así lo ordena. Al menos en el caso de Hobbes, la responsabilidad que tiene el soberano de garantizar la paz no lo fuerza a silenciar la expresión pública de opiniones privadas sino tan sólo a asegurarse la obediencia de los súbditos, cualesquiera que sean sus opiniones. Tanto Hobbes como Spinoza tematizan esta región intermedia que no es propiamente acción ni opinión y que es a la vez pública y privada, sin ser propiamente ni una ni otra.

Koselleck dedica un capítulo de su obra al examen de la filosofía política de Hobbes. Nos remite al prefacio del *De cive* para mostrar que, según Hobbes, los teólogos, filósofos morales y científicos políticos anteriores a él habían fracasado en la tarea de determinar los fundamentos necesarios para construir un Estado que garantizara la paz y la seguridad porque sus doctrinas tendían a favorecer las reivindicaciones de alguna de las partes en conflicto, en vez de enseñar una ley que estuviera por encima de las partes en conflicto. Por lo tanto, habían exacerbado la guerra civil, en vez de pacificar. Koselleck observa que Hobbes define 'conciencia' como mera opinión, creencia subjetiva, punto de vista privado. Por ejemplo en *EL* II, 6,12 dice:

"...conciencia...nada más que la opinión y el juicio que establece un hombre... Cuando los hombres afirman algo en base a su conciencia, no por eso hay que presumir que conocen con certeza la verdad de lo que dicen..."

En el capítulo 7 del *Leviathan* agrega:

"...fue y siempre será reputado como muy mal acto el que cualquier hombre hable en contra de su conciencia, o el corromper o forzar a otro a hacerlo... Posteriormente los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para el conocimiento de sus propios hechos secretos y pensamientos secretos... Y, finalmente, los hombres, vehementemente enamorados de sus propias nuevas opiniones, (aunque nunca han sido tan absurdas) y obstinadamente inclinados a mantenerlas, dieron también a aquellas opiniones suyas el reverenciado nombre de conciencia, como si quisieran que pareciese ilegal cambiarlas o hablar contra ellas, y así simulan saber que son ciertas, cuando como mucho saben que solamente lo creen" [ME p.170].

Según Hobbes [*EL* II,7,2 y *De cive* 12, 1] esta conciencia que pretende entronizarse no es juez de lo bueno y lo malo, sino que es la fuente misma de la maldad. No fue únicamente la voluntad de poder la que encendió la guerra civil; la guerra también fue causada por recurrir a la conciencia individual en contra de la autoridad política. La autoridad de la conciencia, debido a su pluralidad, en vez de ser causa de paz es causa de guerra.

Considero que el examen de Koselleck es, hasta aquí, correcto. Pero inmediatamente agrega que Hobbes considera la separación entre conciencia y acción únicamente para armonizar una con la otra (p.29). Yo creo, por el contrario, que Hobbes escinde conciencia y acción para mostrar que cuanto más sometida esté la segunda, tanto más libremente podrá expresarse la primera; y también creo que Hobbes, a diferencia de lo que afirma Koselleck, toma en cuenta el problema de la libertad de expresión y de la opinión pública de los súbditos.

Pero continuemos con el examen de las tesis de Koselleck. Hobbes muestra que la razón aconseja terminar con la guerra civil. Koselleck interpreta esto de una manera muy estricta afirmando que terminar la guerra civil era, según Hobbes, sinónimo de racionalidad. Se manifiesta así el encuentro de absolutismo y racionalismo. La razón, que emerge de las guerras civiles, funda el Estado. Según Koselleck, Hobbes no es un iluminista que reconoce una razón emancipada. El fin de la historia para Hobbes no era el progreso de la razón. La razón cumple una función específica: mostrar el camino a la paz. Recién cuando este camino quedó garantizado, el anhelo del progreso de la razón pudo convertirse en el fin de la historia.

Considero que ciertamente Hobbes no piensa que el fin de la historia es el progreso de la razón, y en este sentido no es propiamente hablando un filósofo iluminista. Creo, sin embargo, que sienta las bases sobre las cuales podrá surgir el iluminismo, pues el soberano de Hobbes anticipa al soberano iluminado de Kant quien exclama: "¡Razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!" Koselleck reconoce este aspecto de la filosofía política de Hobbes pero no advierte su importancia. Afirma (en la p.37) que, según Hobbes, no se requería que el súbdito, en tanto ser humano, se identificara ideológicamente con las leyes políticas a fin de mantener la función del Estado como guardián de la paz. Ilustra esto con una cita del *Behemoth* 62:

"Un Estado puede obligar a obedecer, pero no puede convencer de un error, ni alterar las mentes de quienes creen que tienen razones mejores. La supresión de doctrinas tan sólo une y exaspera, esto es, incrementa tanto la malicia como el poder de quienes ya creían en ellas" ("A state can constrain

obedience, but convince no error, nor alter the minds of them that believe they have the better reason. Suppression of doctrine does but unite and exasperate, that is, increase both the malice and power of them that have already believed them").

Koselleck señala (p.39) que la autoridad de la conciencia siguió siendo un remanente inconquistado del estado de naturaleza - mi interpretación de Hobbes y, especialmente, de Spinoza coincide con esto - avanzando hacia el Estado formalmente perfeccionado. Agrega (p.53) que en el siglo XVIII la 'intelligentsia' burguesa busca salir de los límites del espacio interior privado en que el Estado la había confinado. Cada paso hacia afuera será un paso hacia la luz, un acto de iluminismo. Pero a Hobbes le asigna únicamente una función negativa en este esquema. Hobbes divide al hombre en dos mitades: las acciones públicas y las opiniones o conciencia privadas. La parte pública está sujeta a la ley; la conciencia privada queda fuera del alcance de la ley. Además, las opiniones de un hombre, sus juicios, sus creencias ya no tendrán ninguna responsabilidad política. Toda la responsabilidad política del súbdito termina en la obediencia. El soberano es quien debe hacerse cargo políticamente de decidir y garantizar la paz. El mandato del soberano libera al hombre de toda responsabilidad: el súbdito obedece sin cuestionar; el soberano es responsable de lo que le ordena hacer. Cuando la razón iluminista salga de los confines en los que Hobbes la había relegado, será una razón sin responsabilidad política alguna, que no se hace cargo de la crisis política que provoca su crítica cada vez más extendida.

Creo que en este punto la tesis de Koselleck ofrece un marco adecuado para interpretar mi trabajo, en el que muestro que el soberano absoluto al hacerse cargo de garantizar la paz, permite una mayor libertad para expresar ideas cuanto mayor sea la concentración de poder en sus manos. Es decir, el soberano despolitiza las controversias y, una vez neutralizadas políticamente (i.e. cuando ya no ofrecen peligro alguno para la paz pública), deja que sigan su curso libremente. Las posiciones básicas de Hobbes acerca de la libertad de expresión que he examinado en mi trabajo abonan este esquema de Koselleck acerca de la neutralidad política (irresponsabilidad política, dice Koselleck) de la 'intelligentsia' y sus controversias dentro de la filosofía política hobbesiana.

II

En "La doctrina política clásica y su relación con la filosofía social" Habermas analiza la ruptura entre teoría y praxis que se da en la historia del pensamiento político a partir de Hobbes. Según Habermas, las tres características de la filosofía política clásica - sinónimo, casi, de aristotélica - son las siguientes:

1. Se considera que el hombre es *zoon politikon* pues sólo en la *polis* - en el Estado - puede desarrollarse moralmente como hombre. Por lo tanto, una organización política es adecuada en la medida en que los hombres puedan en ella desarrollar sus virtudes de hombres. Los dominios de la ética, del derecho y de la política se superponen.
2. La tarea propia de la teoría política es orientar la praxis política, es decir, enseñar a un hombre a distinguir qué es bueno y justo en una situación determinada y a obrar en consecuencia. La teoría - tal como ocurre en la *República* de Platón - va acompañada de una pedagogía.
3. El conocimiento acerca de qué es bueno y justo en una situación determinada - situación que siempre está condicionada y que es cambiante - no es un conocimiento científico propiamente dicho. La inestabilidad de su objeto no permite que lo sea. Se trata, más bien, de la comprensión prudente de una situación.

A fin de contrastar la filosofía política clásica con la hobbesiana, Habermas cita el comienzo del capítulo 29 del *Leviathan*

"Aunque nada pueda ser inmortal de cuanto hacen los mortales, si los hombres tuvieran el uso de razón que pretenden tener, sus repúblicas podrían, cuanto menos, asegurarse frente a la muerte por dolencias internas. Pues debido a la naturaleza de su institución están pensadas para vivir tanto como la humanidad, o como las leyes de la Naturaleza, o como la propia

justicia que las anima. En consecuencia, cuando llegan a disolverse por desorden intestino y no por violencia externa el defecto no es de los hombres en cuanto son su materia, sino en cuanto son sus constructores y ordenadores" [ME 395].

Según Habermas, en este párrafo están implícitos los tres aspectos que distinguen la teoría de Hobbes de la filosofía política clásica:

1. La filosofía social hobbesiana, científicamente fundada, pretende establecer de una vez y para siempre las condiciones para ordenar correctamente el Estado y la sociedad. Sus conclusiones tendrán validez independientemente del lugar, momento y circunstancia y permitirán la fundación duradera de la vida en comunidad, al margen de cualquier situación histórica.

2. La aplicación de la teoría - i.e. el paso del conocimiento a la práctica - es un problema técnico. Si estamos en posesión de un conocimiento de las condiciones generales para ordenar correctamente el Estado y la sociedad, ya no se requiere la acción prudente de los hombres entre sí. Lo que sí se requiere es la generación correctamente calculada de reglas, relaciones e instituciones.

3. El comportamiento humano sólo interesa ahora como material de una ciencia. Los ingenieros del orden correcto pueden ignorar las categorías de las relaciones sociales éticas y limitarse a la construcción de condiciones bajo las cuales los seres humanos - como si fueran meros objetos de la naturaleza - necesariamente se comportarán de una manera calculable.

La filosofía política clásica se proponía enseñar cómo hacer para vivir una vida buena y justa. La separación hobbesiana de política y moralidad reemplaza esa enseñanza por la enseñanza acerca de cómo es posible una vida de bienestar en un orden adecuadamente instituido. Junto al cambio de método se desplaza también el objeto de la investigación. Cuando la teoría política se proponía instruir acerca de la vida buena y justa, se preocupaba por determinar un orden de conductas virtuosas. Pero la filosofía social

moderna entiende por orden la regulación de las relaciones sociales, convirtiéndose en una ciencia que enseña cómo ordenar correctamente el Estado, es decir, cómo regular las relaciones entre el soberano y los súbditos. Ahora bien, al convertirse en ciencia la filosofía política hobbesiana ya no es capaz de suministrar la comprensión prudente de situaciones concretas. El mismo Hobbes proclama que la prudencia no es parte de la filosofía. Se abandonan - o, al menos, no se asumen explícitamente - los elementos normativos característicos de la filosofía política clásica.

La nueva filosofía política de Hobbes, elevada al rango de ciencia, plantea problemas cuya solución estará en la formación de la opinión pública como sustituto de la función que la prudencia cumplía en la filosofía política clásica. El problema surge - si no malinterpreto a Habermas, pues en este punto su exposición pierde claridad - debido a que el sistema de Hobbes simultáneamente exige y excluye la formación de esta opinión pública. Algunos textos quizás arrojen un poco de claridad sobre este punto.

En *De corpore* Hobbes dice que la verdadera causa de la guerra civil radica en que los hombres ignoran cuáles son las causas de las guerras civiles. En la epístola dedicatoria al *De cive* también advierte que:

"si la naturaleza de las acciones humanas se conocieran tan distintamente como la naturaleza de la cantidad en las figuras geométricas, languidecería y se desvanecería inmediatamente la fuerza de la avaricia y de la ambición, que se sostiene por las opiniones erróneas del vulgo acerca de la naturaleza del bien y del mal; y la humanidad disfrutaría de una paz inmortal..."
[Warrender p.25, trad.propia].

Ahora bien, según Habermas el problema surge debido a que tanto los presupuestos mecanicistas de su método como las consecuencias absolutistas de su doctrina excluyen la posibilidad de que, tan sólo por conocer la teoría, los hombres estén dispuestos a someterse a la autoridad del Estado. Hobbes presume que el conocimiento que brinda su filosofía política - cuya certeza prescinde de la discusión pública - tiene resultados prácticos. Sin embargo, no nos podemos explicar - dentro del marco de su filosofía - cómo es posible obtener estos resultados, pues su filosofía, siempre según Habermas, en

ningún momento cuestiona este pasaje de la teoría a la práctica. A diferencia de la mera aplicación técnica de los resultados científicos, la traducción de teoría a praxis se encuentra con la tarea de penetrar en la conciencia y en las convicciones de los ciudadanos que se disponen a actuar. Las soluciones teóricas deben ser interpretadas en situaciones concretas como soluciones prácticamente necesarias para la satisfacción de necesidades objetivas. Para que una verdad en el ámbito de la política tenga consecuencias, requiere un consenso obtenido prudentemente. El control de los procesos de la naturaleza es esencialmente diferente del control sobre los procesos sociales. En estos últimos, es necesaria la mediación de la conciencia de los ciudadanos que discuten y actúan. El acto de la dominación técnica de la naturaleza es, por principio, un acto solitario y silencioso, libre de cualquier acuerdo negociado entre sujetos activos que desean controlar sus relaciones sociales en forma práctica. Según Habermas, la filosofía política científica de Hobbes supone que el tránsito de la teoría a la práctica se lleva a cabo como si se tratase de la dominación técnica de la naturaleza. Habermas reconoce que en el planteo de Hobbes existe un elemento descontrolado que es la comunicación entre ciudadanos que discuten y actúan juntos y que este elemento descontrolado se preserva en el momento de concluir el contrato. Sin embargo - y este es un punto básico de la interpretación de Habermas - la comunicación entre los ciudadanos pierde su función de mediadora entre teoría y praxis cuando Hobbes explica que el resultado del contrato no se debió a una libre discusión y posterior acuerdo, sino que lo explica como resultado de una mecánica de la naturaleza humana que lleva a los hombres a pactar. La seguridad de Hobbes de que los resultados de la filosofía política científica sólo necesitan certeza metodológica para transformarse - sin mediación alguna - en la certeza práctica de los ciudadanos, revela que Hobbes no distingue entre controlar (i.e. el pasaje de la teoría a la praxis técnica en las ciencias de la naturaleza) y actuar (i.e. el pasaje de la teoría a la praxis política).

Una teoría cuya estructura científica está diseñada para ser aplicada técnicamente a la naturaleza no puede ser aplicada sin más a la praxis de ciudadanos que deliberan y actúan. Este tipo de teorías científicas de la política necesitan un complemento que las corrija. Según Habermas, este complemento - que no forma parte de la propia teoría - surgirá en el siglo XVIII cuando los fisiócratas definan por primera vez el concepto de opinión

pública como el resultado ilustrado de la reflexión pública y común, guiada por los filósofos y otros representantes de las ciencias modernas, acerca de las bases fundamentales del orden social. Esta reflexión llevará a enunciar las leyes naturales del orden social a partir de la certeza práctica de ciudadanos activos que deliberan y actúan. Es cierto que los resultados de esta reflexión pública no constriñen, pero el monarca ilustrado debe adaptarse a estos resultados. La opinión pública es la mediadora entre teoría y praxis y cumple la función que otrora desempeñaba la prudencia política.

III

Contamos, entonces, con dos modelos interpretativos acerca de la formación y función de la opinión pública en los siglos XVII y XVIII. Habermas argumenta que la opinión pública cumple una función de puente entre teoría y praxis en la filosofía política moderna, ya que ésta ha dejado de ser una filosofía práctica para convertirse en una técnica para formar Estados. La filosofía política moderna supuso - erróneamente, según Habermas - que el tránsito de la teoría a la práctica sería tan poco problemático en política como resultaba serlo en ciencias naturales. Koselleck sigue un movimiento histórico: el absolutismo, para poner fin a las guerras de religión, privatiza la moral y despolitiza las conciencias. No hay un orden moral natural con el cual concordar. Bien y mal son lo que le conviene a cada uno. La cada vez más insistente crítica - i.e. opinión pública - del iluminismo es una crítica despolitizada que no asume la responsabilidad de las consecuencias políticas del ejercicio de esa crítica y terminará socavando las bases del absolutismo.

En lo que respecta a la tesis de Koselleck, creo que Hobbes y Spinoza prestaron debida atención a la función de la opinión pública y diseñaron un orden político en el cual la crítica no debía conducir a la crisis del Estado. Tiene razón Koselleck al señalar la despolitización de una opinión pública que no se hace cargo de las consecuencias políticas de su libre ejercicio. Pero considero que Hobbes y Spinoza fueron plenamente conscientes de la necesidad de despolitizar la opinión pública, esto es, de tornarla políticamente impotente. Previeron, y conjuraron, los efectos sediciosos de la

crítica. Para ello exacerbaron el poder del soberano, en quien descansa toda la **responsabilidad** del mantenimiento de la paz. La despolitización de los **súbditos** reconoce, sin embargo, un límite preciso: la obtención de **obediencia**. Garantizada la obediencia, cualquier crítica es posible pues es **políticamente** ineficaz. En definitiva, creo que Hobbes y Spinoza previeron las **consecuencias** políticamente críticas que implicaba la opinión pública y la **expresión** de opiniones y le prestaron debida atención; e intentaron paliarlas **insistiendo** en que el contenido básico de la religión remite a la obediencia al **soberano** civil y en que es lícito expresar cualquier opinión siempre y cuando esto no signifique retacear obediencia al soberano.

Por otra parte, no creo que Hobbes y Spinoza hayan previsto el problema **acerca de** la necesidad de una relación nueva entre teoría y práctica tal como lo **señala** Habermas. Sin embargo, cada uno a su manera, algo tuvo que decir **acerca de** este nexo. Según Spinoza, la libertad de expresión no era tan sólo un **derecho** compatible con el mantenimiento de la paz sino que era un **requisito** indispensable para mantenerla. Este requisito se torna especialmente evidente cuando el sistema de gobierno es democrático pues la **búsqueda** de consenso es explícita. Cuando cada uno expresa libremente sus deseos y aspiraciones se decanta la solución más racional. En el libre mercado de las opiniones termina prevaleciendo la razón sobre las pasiones. Cada hombre cae en la cuenta de lo que realmente es bueno para él, y este sería motivo suficiente para actuar de esa manera. Hobbes considera indispensable que sus ideas circulen libremente entre los súbditos pues el **mundo** está gobernado por la opinión pública y la lectura de sus libros los **persuadirá** acerca de la conveniencia de obedecer al soberano.

Hemos visto que Hobbes y Spinoza escinden lo público y lo privado, las **conductas** sujetas al soberano y las opiniones interiores a las que la ley no puede alcanzar. La libertad de expresión ofrecía la siguiente peculiaridad: es **pública**, pero no es acción; es privada (puesto que la ley no puede hacer que un hombre cambie de opinión) y sin embargo puede censurarse. El problema **consiste** en determinar cuál es la posición que la libertad de expresión tiene entre lo público y lo privado. Koselleck no reconoce que Hobbes trate este **problema**, ni lo examina en Spinoza. Da por sentado que los filósofos del **absolutismo** intentaron tapar las conciencias individuales. Espero haber

podido mostrar que Hobbes y Spinoza no intentaron taparlas sino hacerlas trabajar en el vacío, esto es, sin que avancen sobre las instituciones políticas. Habermas tampoco parece relacionar la preocupación de Hobbes y Spinoza por el problema de la libertad de expresión con la búsqueda del nexo perdido entre teoría y praxis en la filosofía política moderna.

Uno de los motivos por los cuales consideré que la filosofía política de Hobbes y Spinoza tenía un sesgo antiplatónico era la defensa que estos filósofos hacían de la 'doxa' frente a las pretensiones de la 'episteme'. Esta distinción entre el mundo de la opinión y el de la sabiduría enfrentaba la sociedad con el filósofo. Considero que la tesis de Koselleck, según la cual la crítica políticamente irresponsable termina en crisis del Estado, describe históricamente la evolución que el antiplatonismo de Hobbes y Spinoza intentó evitar.

CONCLUSION

.

CONCLUSION

La búsqueda de un argumento en favor de la libertad de expresión implícito en la obra de Hobbes comenzó por el examen de los significados de los términos 'arbitrario' y 'árbitro'. Este punto de partida no fue caprichoso; se debió a que el propio Hobbes, en el "Repaso y conclusión" con el que pone fin al *Leviathan*, advirtió que su único propósito en filosofía política había sido esclarecer la relación mutua entre protección y obediencia y que esta relación únicamente es posible si se dispone de un poder legislativo absoluto y arbitrario (*op.cit.* ME p. 736). Hobbes, sostiene el capítulo 1 de esta tesis, considera que el soberano, entre otras funciones, deberá también desempeñar la de árbitro arbitrario. La figura jurídica del arbitraje requiere el consentimiento de las partes antes de someter su disputa al árbitro cuya decisión será inapelable. Las partes no aceptan el fallo del árbitro por considerar que es verdadero, sino tan sólo porque previamente han consentido aceptarlo. El árbitro es un recurso eficaz para evitar que las controversias degeneren en guerras pero sus decisiones no tienen, ni pretenden tener, valor de verdad. El árbitro pacifica pero no enseña.

En el capítulo 1 se examinan diversas acepciones del término 'arbitrario' en su obra política. El análisis de un párrafo del capítulo 5 del *Leviathan* (ME p.149-150; y la mención de textos paralelos de los *Elements of Law y De Cive*) muestra que Hobbes representa al soberano como árbitro. El examen se amplía a otros textos de la época que permiten concluir que la figura jurídica del arbitro era ampliamente conocida pero que son pocos los autores que utilizan el término 'arbitrario' sin una conotación despectiva. Al final del capítulo se critican otras interpretaciones del párrafo en cuestión del cap. 5 del *Leviathan*.

El soberano, comprendido como árbitro arbitrario, deslinda las funciones de pacificador y de maestro. Su tarea requiere la obediencia incondicional de los súbditos a sus dictámenes. La obediencia de los súbditos no puede estar condicionada a la opinión que a cada uno le merezca tal o cual decisión del soberano. Esta distinción entre, por un lado, permitido y prohibido, y por otro lado, verdadero y falso, constituye - según la interpretación de la filosofía política de Hobbes que se propone en esta tesis - el fundamento de la

relación entre protección y obediencia. En el capítulo 2 se muestra que Hobbes consideraba que un soberano absoluto podía conceder una amplia libertad de expresión y ser tolerante en materia de religión. El argumento central de Hobbes afirma que hay dos criterios según los cuales juzgar una doctrina: (i) considerar si es verdadera o falsa; (ii) considerar si constituye, o no, una amenaza a la paz pública. A partir de esta distinción, Hobbes concluye que si el soberano es un soberano absoluto, ninguna doctrina - verdadera o falsa - constituirá una amenaza a la paz pública. La soberanía absoluta se presenta así como condición necesaria de la libertad de expresión. En relación al problema más específico de la tolerancia religiosa fue posible mostrar que Hobbes interpreta la *Biblia* de modo tal que queda reducida a un único precepto que ordena obedecer al soberano civil. El soberano cristiano, que según Hobbes ejerce también la jefatura de la iglesia, no dispone de un conjunto determinado de doctrinas que pretende imponer a los súbditos. Al imponer su fe cristiana no fuerza la creencia en dogma alguno.

Los textos principales que se examinaron en este capítulo fueron dos párrafos del *Leviathan*, uno del cap. 18 (ME p.272-273) en el que Hobbes considera explícitamente el derecho del soberano a ejercer censura y otro del cap. 43 (ME p.630) donde se refiere a los dogmas que, según la *Biblia* son necesarios para la salvación. También se tomaron en cuenta textos paralelos de los *Elements of Law* y del *De Cive*, en especial la nota que acompaña al cap. VI, párrafo 11 de este último libro. Una extensa sección de este capítulo se dedica a refutar una interpretación bastante corriente según la cual se le atribuye a Hobbes haber afirmado que el soberano es quien determina, en última instancia, la verdad o falsedad de las proposiciones. Muestro que esta crítica ya había sido considerada por Thomas Tenison en 1670, cuya obra examino.

Una vez consideradas estas dos primeras tesis - i.e. (i) que Hobbes concibe al soberano como un árbitro cuyo arbitraje no aspira a determinar la verdad sino a lograr la paz; y (ii) que la soberanía absoluta es condición necesaria de la libertad de expresión - en el capítulo 3 se examinan una serie de textos tomados principalmente de los *Elements of Law*, *De Cive* y *Leviathan* que de alguna manera podrían resultar inconsistentes con estas tesis y se muestra que dicha inconsistencia es sólo aparente. Se examina también una

interpretación reciente según la cual la doctrina de la soberanía de Hobbes deja cierto margen para la tolerancia religiosa.

En la segunda parte de la tesis se buscó interpretar el *TTP* de manera unitaria, es decir, se consideró que toda la obra - y no tan sólo su último capítulo - es un alegato en favor de la libertad de expresión. Esta unidad era posible si se comprendía que el libro estaba organizado en base a una analogía: así como Dios confiere libertad de creencias a sus criaturas, también el soberano deberá conferirla a los súbditos. En el capítulo 1 se mostró que la exégesis bíblica de Spinoza se basa en una doctrina de las adaptaciones. Dios busca únicamente obediencia; para obtenerla, adapta su mensaje a la imaginación y a las creencias de cada profeta. Esta doctrina de las adaptaciones permitía sugerir que Spinoza consideraba la *Biblia* según las categorías propias del barroco, esto es, Spinoza lee la *Biblia* como si fuera una obra de arte barroca cuyo autor se vale de la teatralización y del conocimiento de las pasiones de los hombres a fin de lograr una mayor eficacia en las respuestas de los lectores. La doctrina de las adaptaciones permite también comprender que la *Biblia* no pretende enseñar ni corregir doctrinas. En base a los textos sagrados no se puede determinar si una doctrina es verdadera o falsa. Tal como había sostenido Hobbes, las *Escrituras* únicamente enseñan a obedecer al soberano. En el capítulo 2 se marcó la distinción entre profetas, legisladores y filósofos, y en especial la diferencia entre Moisés, quien legisló pero no enseñó, y Cristo, quien enseñó pero no legisló. Quedan así claramente separadas las incumbencias del legislador, que determina lo permitido y lo prohibido, y del maestro, que determina lo verdadero y lo falso. De esta manera se fundamenta la libertad de creencias mostrando - en el capítulo 3 de esta tesis - que, según la exégesis de Spinoza, la *Biblia* es decir Dios, es indiferente o 'neutral' con respecto a las creencias en materia especulativa.

En la segunda parte del *TTP* (capítulos XVI - XX) Spinoza ofrece una fundamentación filosófica de la libertad de expresión. En el Apéndice I de esta tesis se muestra que Spinoza deduce la ecuación entre derecho y poder. La filosofía política de Spinoza intenta deducir todas las consecuencias posibles a partir de esta ecuación inicial. En el capítulo 4 de la tesis se distinguieron cuatro problemas a los que Spinoza busca dar respuesta: (i) el problema de la libertad de pensamiento; (ii) el de la libertad de expresar los

pensamientos; (iii) el de los límites de la libertad de expresión y (iv) el problema de si el soberano tiene derecho a considerar enemigo a todo aquel que se haya expresado en disidencia. Con respecto al problema de los límites, se mostró el criterio original que proponía Spinoza para fijarlos al reconocer el uso performativo del lenguaje, lo que le permitía afirmar sin excepciones que las leyes civiles deben regir únicamente las acciones de los hombres y no sus palabras.

La deducción de consecuencias a partir de la ecuación entre derecho y poder lleva a Spinoza a afirmar, primero, que el soberano tiene derecho a todo cuanto está en su poder y, segundo, que los pensamientos del súbdito no pueden ser controlados por el soberano. Observa, además, que la mayor parte de los hombres tienden naturalmente a expresar lo que piensan. A medida que avanza la argumentación le resulta cada vez más difícil a Spinoza atenerse a una estricta deducción de consecuencias a partir de la ecuación entre derecho y poder. Esta dificultad hace eclosión al considerar el cuarto problema. Spinoza dirá que, en cierto sentido, el soberano puede considerar enemigo al disidente, pero que en otro sentido no puede hacerlo.

El argumento deductivo parecía así haberse agotado, pues permitía deducir conclusiones contradictorias. En el capítulo 5 se planteó la segunda respuesta de Spinoza al problema de la libertad de expresión y de la tolerancia religiosa. Esta segunda respuesta consiste en un argumento consecuencialista por el cual afirma que si el soberano es un soberano absoluto y si, además, mantiene una posición neutral en las controversias, estas nunca degenerarán en sediciones. El argumento de Hobbes señalaba que la soberanía absoluta es condición necesaria para la libertad de expresión. El argumento de Spinoza se detiene a considerar otros aspectos. Un soberano absoluto es condición necesaria para la libertad de expresión y un soberano 'ideológicamente neutro' es condición necesaria para la paz pública. Spinoza muestra que si el soberano es declaradamente neutral, ninguna de las facciones en disputa aspirará a que defienda su posición en una controversia. Por caminos diferentes, tanto Hobbes como Spinoza proponen que el soberano no tome partido en lo que respecta a la verdad o falsedad de las creencias que se disputan en la sociedad. De esta manera ambos fundamentan la libertad de expresión señalando, ante todo, que los dictámenes del soberano no enseñan verdades sino que indican prohibiciones u obligaciones.

Creo haber mostrado de manera bastante clara cuál es el argumento de Hobbes a favor de la libertad de expresión y cuáles son los de Spinoza. Creo, también, que es posible advertir sus semejanzas. Sin embargo sería ilícito concluir que Spinoza desarrolló los argumentos de Hobbes. Esta es tan sólo una posibilidad. También es posible que Spinoza no haya advertido el aspecto tolerante de la obra de Hobbes y haya escrito el *TTP* para mostrar, contra Hobbes, cómo es posible construir una defensa de la libertad de expresión y de la tolerancia religiosa a partir de premisas hobbesianas acerca de la soberanía absoluta. Esta segunda interpretación es la más frecuente. Espero que mi tesis muestre que la primera interpretación es al menos verosímil, puesto que considero que existe en la obra de Hobbes un argumento a favor de la libertad de expresión. Los escasos testimonios que tenemos acerca de la relación entre ambos filósofos no son suficientes como para aclarar en qué medida la obra de Hobbes gravitó en Spinoza. Cada lector, por lo tanto, deberá evaluar en qué medida están conceptualmente unidos. A fin de ubicarlos en un mismo programa filosófico me referí al comienzo de esta tesis al común sesgo antiplatónico de ambos autores, en especial en lo que concierne a la relación entre sabiduría y derecho a reivindicar el poder soberano. Espero que el desarrollo de la tesis haya hecho plausible este común denominador propuesto en la Introducción.

Apéndice I

Apéndice I

'SUSTANCIA', 'NATURALEZA' Y 'DIOS' COMO TERMINOS DE MASA EN LA FILOSOFIA POLITICA DE SPINOZA

En el capítulo 4 de la segunda parte de esta tesis - "Los argumentos en favor de la libertad de expresión basados en la ecuación entre derecho y poder" - observé que consideraba que Spinoza había intentado deducir la ecuación entre derecho y poder, y no tan solo estipularla. No creí conveniente interrumpir en ese lugar la exposición de los argumentos de Spinoza acerca de la libertad de expresión. Desarrollaré aquí el examen de esta ecuación y de un obstáculo que se presenta en el argumento de Spinoza.

Tal como lo deja entrever el título, en este trabajo se ensaya un deliberado anacronismo: examinar – y quizá resolver– a la luz de la semántica contemporánea un problema de interpretación que se presenta en un argumento central del *Tratado teológico-político* [1670] de Spinoza y que se reitera en el *Tratado político* [inconcluso, 1677]. Creo que conviene dar algunas explicaciones lo antes posible; antes incluso - si esto es todavía posible - de que el lector acostumbrado a métodos más tradicionales de investigación en historia de la filosofía abandone la lectura por considerar que es ésta una empresa ilegítima. Permitaseme entonces hacer algunas consideraciones preliminares acerca de su legitimidad.

I

Por diversos caminos se puede avanzar hacia una mejor comprensión de los problemas filosóficos del pasado. Uno de estos caminos –que es el que seguiré aquí– consiste en iluminar la discusión pasada desde el presente, utilizando, por ejemplo, distinciones de la semántica actual con el propósito de poner en evidencia los límites conceptuales dentro de los cuales se

debatieron los problemas. Toda discusión se lleva a cabo —obvio es decirlo— echando mano de los recursos disponibles en la época. El posterior examen de la discusión utilizando herramientas de análisis más sofisticadas no sólo permite superar esos límites y comprender mejor el problema debatido, sino también puede redundar en un beneficio adicional, a saber, el de comprender por qué resultaban insuficientes las herramientas de la época y por qué la solución de ciertos problemas requería —y dio lugar a— que se forjaran herramientas nuevas.

Quien frecuente textos de filosofía de los siglos XVII y XVIII advertirá que uno de los problemas que más inquietan a sus autores consiste en redefinir el término 'sustancia' de modo tal que la nueva ciencia encuentre su fundamento en una nueva ontología. La relación entre física y metafísica, que se narró como la historia de un editor que publica el libro de metafísica después del libro de física se invierte en la edad moderna y se narra como la historia de un árbol de cuyo tronco, la metafísica, crecen las ramas, esto es, las ciencias. Estas ciencias han dejado ahora de clasificar y se proponen calcular. La o las doctrinas clásicas de la sustancia resultan inadecuadas y urge darle a este término un nuevo significado. El mundo moderno seguirá siendo un mundo pensado bajo las categorías de sustancia y accidente, pero existe tal diversidad de opiniones acerca de cuáles son las notas que definen el término 'sustancia' y qué cosas pueden —si es que algunas cosas, en efecto, pueden— ser tomadas como ejemplos de sustancias que no es exagerado afirmar que en la historia parcial de este problema se refleja toda la historia de la filosofía moderna.

Ahora bien, ¿en qué medida puede comprenderse mejor la historia del problema de la sustancia examinándolo con instrumentos actuales? Podemos leer una primera respuesta a esta pregunta en la introducción a un apretado manual de historia de la filosofía moderna y contemporánea publicado en 1981. Allí Roger Scruton, su autor, afirma lo siguiente:

"Un nuevo problema surgió (en la filosofía del siglo XVII) a raíz de la incapacidad que tiene la lógica tradicional para distinguir plenamente entre, por un lado, términos de individuo y de especie y, por otro lado, términos cuantitativos (o términos de 'masa'). Por ejemplo, 'hombre' —que puede

denotar tanto a un individuo como a la clase que subsume a ese individuo— se refiere a sustancias individuales. También expresa un predicado que en general las describe. ¿Pero qué sucede con 'nieve' o 'agua'? No existen nieves o aguas individuales, salvo en un sentido atenuado que parecería borrar una distinción fundamental para el pensamiento científico. Esta es la distinción entre masa (*stuff*) y cosa, entre lo que puede ser medido y lo que puede ser contado. La dificultad de forzar la idea de masa (*stuff*) dentro del marco conceptual de 'sustancia' es responsable de gran parte del rechazo de la ciencia aristotélica durante el siglo XVII, y esta razón hubiese bastado —si no hubieran habido otras— para que el concepto de 'sustancia', se convirtiera en el centro de la investigación filosófica."¹

Más adelante, cuando me detenga en la distinción entre términos de masa y términos contables, esta cita del libro de Scruton se tornará enteramente comprensible. Me interesa, por ahora, señalar su tesis general, a saber, que la incapacidad para distinguir entre estas dos clases de términos impide a los filósofos del siglo XVII redefinir el término 'sustancia' de modo tal de fundamentar adecuadamente la ciencia nueva. Lamentablemente a lo largo del libro el autor —que se ha comprometido a dar cuenta de tres siglos de filosofía en trecientas páginas— señala muy pocos ejemplos que apoyen su tesis. Esta queda, entonces, planteada de manera muy general y difusa. Creo, sin embargo, que Scruton tiene razón; y aun cuando el origen del presente trabajo no fue la lectura de su manual,² considero apropiado presentarlo como un testimonio adicional en favor de su tesis.

Vayamos entonces a los textos de filosofía política de Spinoza. Veamos cuáles son los problemas que presentan y qué solución podemos sugerir para resolverlos.

¹ Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy. From Descartes to Wittgenstein*. London, Routledge and Kegan Paul, 1981; pp. 18 y 19. Traducción propia.

² El Prof. Ernesto Sosa me sugirió que explorara la semántica de los términos de masa. El Dr. Ezequiel de Olaso leyó el primer borrador de este trabajo y sugirió diversas enmiendas. A ellos —y también al Prof. Jonathan Bennett, quien me señaló una manera de mejorar la exposición de los argumentos que presento aquí— les quedo muy agradecido.

La democracia, afirma Spinoza, es la mejor forma de gobierno porque es, entre todas las posibles formas de gobierno, la más natural. Y es la forma de gobierno más natural porque en ella, en mayor medida que en las restantes formas, se preservan los derechos naturales de los súbditos. Precisamente en la preservación de los derechos naturales de los súbditos radica, según Spinoza, la diferencia principal entre su filosofía política y la de Hobbes.³ Tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político* Spinoza ensaya fundamentaciones de la democracia. En los dos libros el examen de los fundamentos del Estado precede a las consideraciones específicas sobre la democracia y también en ambos el examen del derecho natural es el punto de partida para el examen de los fundamentos generales del Estado. Determinar con precisión qué entiende Spinoza por derecho natural, cuáles son los derechos naturales y cuál es el límite del derecho natural es, por lo tanto, la tarea ineludible y previa a cualquier investigación de su filosofía política. El primer texto de Spinoza que examinaré⁴ – *TTP*, cap. 16; G III, 189, 12-13– incluye el argumento sobre el cual fundamentará toda su filosofía política, a saber, la equivalencia entre derecho y poder. Los comentaristas coinciden en afirmar que Spinoza presenta su filosofía política como una deducción a partir de este principio primero. Sin embargo, no se ha prestado debida atención al hecho de que Spinoza pretende haber demostrado la equivalencia entre derecho y poder, y no meramente haber estipulado que ambos términos poseen idéntico significado. En el transcurso de la demostración Spinoza se refiere a Dios, a la naturaleza y a los individuos. Por lo tanto, el examen de este argumento implica el examen de los elementos básicos de su ontología.

Conviene tener a la vista el texto completo que someteré a análisis:

³ Véase la carta N^o 50 a Jarig Jelles.

⁴ Las referencias a la obra de Spinoza están tomadas de: Spinoza, *Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, 1925. Las citas indicarán la edición (O), número de volumen y de página. Se emplearán, además, las abreviaturas habituales: *TTP*= *Tratado teológico-político*; *TP*=*Tratado político*, *KV*= *Breve tratado*, *E*= *Ética*.

"Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada uno está naturalmente determinado a existir y a obrar de cierto modo. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los pequeños; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes comen a los más pequeños. "Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el derecho supremo a todo lo que puede, es decir, el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el derecho supremo a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el supremo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el derecho supremo a esto (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza."⁵

Podemos considerar que el primer párrafo es una definición estipulativa del término "derecho natural" con algunos ejemplos que la ilustran. El segundo párrafo, en cambio, pretende ser una deducción por la cual se concluye que en cada individuo derecho y poder son coextensivos. Creo que el razonamiento de Spinoza puede ordenarse de la siguiente manera:

1. Dios posee derecho supremo sobre todo (por definición de "Dios").

⁵ *TTP*, cap. 16. G III, 189. Traducción, con varios retoques, tomada de: Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986. El texto en latín es el siguiente:

Per jus & institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum & operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali jure aqua potiuntur, & magni minores comedunt. Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet: sed quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit: Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi), ad existendum & operandum prout naturaliter determinatum est.

2. (Spinoza también supone que Dios, por definición, es omnipotente.)
3. Si el derecho de Dios es ilimitado y si el poder de Dios es ilimitado, entonces el derecho y el poder de Dios son necesariamente coextensivos.
4. La potencia de la naturaleza equivale a la potencia de Dios (por definición de naturaleza-Dios).
5. Por lo tanto, la potencia de la naturaleza es ilimitada y coextensiva con su derecho.
6. La potencia de la naturaleza es la potencia de todos los individuos reunidos.
7. Por lo tanto, en cada individuo derecho natural y poder son necesariamente coextensivos.

Spinoza parece suponer que los puntos (1) y (2) serán aceptados por la inmensa mayoría de las personas que creen en Dios. El razonamiento del punto (3) es independiente de cualquier creencia y requiere una justificación. Propongo la siguiente:

Se puede demostrar que derecho y poder son coextensivos únicamente si se supone que ambos tienen una extensión ilimitada.

Es decir,

- a) poder ilimitado-derecho limitado. No hay coextensión.
- b) poder limitado-derecho ilimitado. No hay coextensión.
- c) poder limitado-derecho limitado. Puede no haber coextensión.
- d) poder ilimitado-derecho ilimitado. Hay coextensión.

En el caso (c) resulta imposible saber *a priori* si el conjunto de cosas que puede un individuo es el mismo conjunto de cosas a que tiene derecho ese

individuo. Ambos son conjuntos finitos, pero pueden tener distinta extensión. No ocurre lo mismo en el caso (d) según el cual:

Para todo x , Dios puede x y tiene derecho a x .

Es decir,

No hay x tal que Dios pueda x y no tenga derecho a x
o Dios no pueda x y tenga derecho a x .

En el primer párrafo transcripto aparentemente Spinoza está proponiendo una definición estipulativa del término "derecho natural" según la cual los términos "derecho natural" y "poder" tienen la misma intensión. Ahora bien, si tienen la misma intensión, tienen igual extensión. Es decir, el derecho y el poder de cada individuo son coextensivos.

En el segundo párrafo Spinoza intenta demostrar lo estipulado en el párrafo anterior. Sólo se puede demostrar *a priori* que derecho y poder son coextensivos si son ilimitados. Por lo tanto, la estrategia de Spinoza consiste en partir del caso de Dios que, por definición, goza de poder y derecho ilimitado. En Dios, por lo tanto, derecho y poder son coextensivos. Ahora bien, una serie de equivalencias estipulan que Dios es igual a la naturaleza y que ésta es igual al conjunto de todos los individuos reunidos. Por lo tanto, concluye Spinoza, en cada individuo derecho y poder son coextensivos. Sin embargo en este último paso de su razonamiento Spinoza aparentemente ha incurrido en una falacia de división.

En efecto, una vez que Spinoza demostró que derecho y poder son coextensivos en Dios, pasa a demostrar que también son coextensivos en cada individuo. El razonamiento es el siguiente:

1. En Dios el poder y el derecho son coextensivos.
2. La naturaleza equivale a Dios.
3. En la naturaleza el poder y el derecho son coextensivos.
4. La naturaleza (o Dios) equivale al conjunto de todos los individuos.
5. Por lo tanto, en cada individuo el poder y el derecho son coextensivos.

Entre el (4) y el (5) aparentemente Spinoza incurre en la falacia de la división. Afirmar que una casa es cúbica y que está formada por un conjunto de habitaciones no permite deducir que cada habitación es cúbica. Si la naturaleza considerada en su totalidad tiene la propiedad P (en nuestro caso, P = coextensión de poder y derecho) y si la naturaleza es un conjunto de individuos, no se sigue necesariamente que la propiedad P esté distribuida en cada individuo. Únicamente es correcto concluir que para el conjunto de los individuos (es decir, en la naturaleza o Dios) poder y derecho son coextensivos, pero no para cada individuo en particular.

La conclusión de la primera parte de este trabajo puede incorporarse como miembro de una disyunción excluyente:

Spinoza incurre en una falacia de división o los términos 'sustancia', 'Dios' y 'naturaleza' se refieren a una entidad que tiene el privilegio de ser inmune a la falacia de la división.

Ahora bien, si fuera posible argumentar en favor del segundo miembro de la disyunción se obtendrían dos resultados nada desdeñables para la exégesis del pensamiento de Spinoza:

a) se logra salvar la coherencia de un argumento central del *Tratado teológico-político*

b) insospechadamente, y desde una perspectiva distinta de la adoptada en el libro primero de la *Ética*, se obtiene en una obra de filosofía política una noticia adicional acerca de qué entiende Spinoza por 'sustancia'.

En efecto, podemos inferir de este texto polémico una suerte de brevisima doctrina de la sustancia que consiste en las dos proposiciones siguientes:

Sustancia es algo cada una de cuyas partes posee las mismas propiedades que el todo, es decir, que por sustancia se entiende algo que es inmune a la falacia de la división.

Pues si en la sustancia o en Dios o en la naturaleza tomados en su totalidad se verifica la misma propiedad P (en nuestro caso, P= coextensión de derecho y poder) y en cada parte o porción de esa totalidad también se verifica la misma propiedad, ya no es posible afirmar que el razonamiento de Spinoza incurre en la falacia de la división.

Se establece así una condición necesaria que debe satisfacer una entidad para poder considerarla sustancia, a la vez que se ofrece un criterio relativamente sencillo que permite reconocer una entidad de este tipo.

III

Si observamos a nuestro alrededor encontramos algunas cosas que aparentemente satisfacen esta condición y otras que decididamente no la satisfacen. Ya Anaxágoras —narra Aristóteles— al examinar la composición de las cosas había notado que a veces se da el mismo nombre a las partes de una cosa que a toda la cosa. Según Anaxágoras se trata de cosas que al ser divididas cada una de las partes conserva los mismos componentes que el todo.⁶ Si bien es cierto que las partes de una mesa no conservan necesariamente las mismas propiedades que posee la mesa entera, no deja de ser verdad que cualquier porción de agua es agua y que en cualquier porción de oro encontramos las mismas propiedades que caracterizan a cantidades mayores de oro. Llamaré a este tipo de entidades —por ejemplo: agua, oro, leche, nieve— materias o sustancias (en el sentido en que solemos decir que los químicos clasifican y estudian diversos tipos de materias o sustancias); y me referiré a los términos que comúnmente utilizamos para nombrar estas sustancias como "términos de masa".⁷ Así, el término de masa 'agua' nombra la sustancia agua.

⁶ Aristóteles. *De generatione et corruptione*, A, 314a 17.

⁷ Una justificación de esta nomenclatura se encuentra en W. Van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge, (Mass.) 1960, capítulo 19, nota 3.

El propósito de este trabajo permite dejar de lado buena parte de la discusión actual sobre los términos de masa y sus denotaciones.⁸ Únicamente me propongo demostrar la siguiente afirmación hipotética: si 'sustancia' fuera un término de masa, entonces se salva la consistencia lógica del argumento de Spinoza. Por lo tanto, resultan suficiente examinar aquellas características de los términos de masa y sus denotaciones que los hacen inmunes a la falacia de la división.

Suele considerarse que la distinción entre términos singulares y generales es exhaustiva, esto es, que dado un término cualquiera si atendemos al número de objetos que de hecho nombra o que pretende nombrar, el término es general si divide su referencia y es, por lo tanto, verdadero de varios objetos; y es singular si no divide su referencia y es verdadero de un sólo objeto (ya sea que se trate de objetos concretos o abstractos). Por ejemplo, el término 'mamá' en la oración "Esta es mi mamá" es singular; mientras que el término 'manzana' en la oración "Esta es una manzana" es un término general. Los términos singulares y generales son términos contables, pues permiten individualizar y contar los objetos que denotan, ya sea uno sólo —en el caso de términos singulares— o más de uno en el caso de los términos generales. Desde el punto de vista de esta distinción entre términos singulares y generales puede afirmarse que 'sustancia' en el contexto de la filosofía cartesiana o leibniziana es un término general, pues divide su referencia en dos o más denotaciones, mientras que en el contexto de la filosofía de Spinoza se trata de un término singular que pretende referirse a un único denotado. Solemos hablar de las sustancias cartesianas (Dios, pensamiento y extensión) o de las sustancias espirituales de Leibniz, pero de *la* sustancia en la filosofía de Spinoza.

Sin embargo, mientras se considere que 'sustancia' es un término contable que se refiere a un solo objeto (término singular) o a varios objetos (término general) no se logra evitar la falacia de la división, pues las partes de un objeto discreto no conservan necesariamente las mismas propiedades

⁸ Véase especialmente: Francis Jeffrey Pelletier (edit.), *Mass Terms: Some Philosophical Problems*, Syntheses Language Library Nº 6, Dordrecht, 1979. Mi exposición sobre los términos de masa se basa en varios ensayos de este volumen colectivo así como en diversas lecturas de Quine.

que posee el objeto entero. Una parte de una manzana quizá no tenga la propiedad de rodar; un brazo de mamá no es racional. Precisamente, proponer que 'sustancia' en el contexto de la filosofía de Spinoza sea interpretado como término de masa implica que consideraremos que la distinción entre términos generales y singulares no es exhaustiva. Por el contrario, a esta clase de términos contables se la distinguirá de otra clase de términos no contables, a saber, los términos de masa. Pese a que suele haber coincidencia en los ejemplos que se dan de términos de masa –agua, oro, leche– no rige la misma unanimidad de criterios con respecto a las características definitorias de estos términos y sus denotaciones. Antes de proponer una caracterización de estos términos observemos primero algunas peculiaridades gramaticales de los mismos, en especial contraponiéndolos a los términos contables.

Las oraciones que incluyen términos de masa que se refieren a sustancias como el agua o el oro presentan algunas peculiaridades sintácticas que las diferencian de las oraciones en las cuales se emplean términos contables que se refieren a objetos tales como manzanas y hombres.

Los términos de masa suelen ir precedidos de frases cuantificadoras tales como: "un poco de", "algo de", "mucho"; los términos contables van precedidos de otro tipo de cuantificadores: "todos", "algunos", "un único". A diferencia de los términos de masa, los términos contables pueden ir acompañados de los artículos indefinidos "un", "una", "unos". Decimos "esto es una botella" pero "esto es agua". Los términos contables pueden ir precedidos de numerales: tres botellas, dos hombres; no así los términos de masa. Por último, a diferencia de los términos contables los términos de masa no tienen plural: caballo/caballos; agua/agua.

Estas diferencias indican que gramaticalmente podemos contar los objetos denotados por los términos singulares y generales pero que no podemos contar las entidades denotadas por los términos de masa sino que, en cierto sentido, sólo podemos medirlas. Estas peculiaridades sintácticas, además, sugieren que podrían estar reflejando una distinción semántica y quizás una diferencia ontológica entre cosas y sustancias. Examinaremos las distinciones semánticas.

Tiene sentido preguntar cuántos hombres hay en una habitación y cuánta agua hay en una laguna. No parece tener sentido, en cambio, preguntar cuánto hombre hay en una habitación ni cuántas aguas hay en una laguna. Hemos dicho que los términos generales –por ejemplo: 'hombre'– dividen su referencia en objetos discretos (Juan, Pedro, José) y que los términos singulares –por ejemplo: 'mamá'– se refieren a un único objeto discreto. Ahora bien, los términos de masa –por ejemplo: 'agua'– no dividen su referencia y en este aspecto se asemejan a los términos singulares. Sin embargo, la referencia de los términos de masa a sus denotados es distinta de la referencia de los términos singulares (y generales) en dos aspectos fundamentales:

(a) Los términos de masa tienen referencia acumulativa:

Si de X afirmamos "X es agua" entonces de una mayor cantidad de X seguiremos afirmando "X es agua".

(b) Los términos de masa tienen referencia disectiva:

Si de X afirmamos "X es agua" entonces de cualquier porción de X afirmaremos "X es agua".⁹

⁹ El Prof. Jonathan Bennett leyó un borrador de este trabajo y me hizo la siguiente observación: "¿Es realmente verdad que si 'Dios' es un término de masa esto es suficiente como para defender a Spinoza de la acusación de haber cometido la falacia de división? Esto equivale a preguntar si los términos de masa son irrestrictamente disectivos en su referencia. Yo creo que no lo son. Mi paradigma standard de término de masa es 'potaje de avena' (*porridge*), pero no es verdad que cada parte de una cantidad de potaje sea por sí misma una cantidad de potaje; por el contrario, una parte de una cantidad de potaje puede ser un copo de avena o una molécula de agua, etc. Y algunas cosas que son verdaderas de una cantidad de potaje, o de potaje, no son verdaderas de cada ítem que es una parte o una cantidad de potaje. Por ejemplo, el potaje está compuesto de agua y de granos mezclados, y este predicado no se aplica a un copo de avena".

La observación de Bennett se basa en el ejemplo que elige como paradigma de término de masa. Pero aún cuando se acepte que la referencia de estos términos no es irrestrictamente disectiva, a los efectos de mi argumentación es suficiente suponer que la referencia es disectiva entre naturaleza e individuos. No es necesario suponer que también sea disectiva para cada porción de individuo (siempre y cuando no se considere que dicha porción de individuo es también un individuo).

Poseemos por lo tanto dos criterios que permiten determinar si un término se refiere a una sustancia y es, por ello, un término de masa, o si se refiere a uno o más objetos discretos y es un término contable (singular o general). Estos dos criterios son la prueba de la divisibilidad –cualquier porción de agua es agua– y la prueba de la acumulación– cualquier suma de partes de agua es agua. Claramente no ocurre lo mismo con mamá ni con una manzana. Pero ¿qué sucede con el color rojo? 'Rojo' no nombra una sustancia sino la cualidad de un objeto. Podemos creer erróneamente que hemos efectuado la prueba de la divisibilidad y mostrar que cualquier parte de una tela roja es roja, así como cualquier parte de agua es agua. Pero el error consiste en no haber advertido que no es lo mismo dividir X (agua) y ver si sus partes son X (agua) que dividir X (una tela) y ver si sus partes son X (rojas).

Tomando en consideración no sólo si un término divide o no su referencia, sino también cómo se comporta la referencia con respecto a los criterios de acumulación y divisibilidad, podemos concluir que:

1. Los términos generales dividen su referencia y no tienen referencia acumulativa (una montaña de manzanas no es una manzana de mayor tamaño).

2. Los términos singulares no dividen su referencia y no tienen referencia disectiva (una parte de mamá no tiene las mismas propiedades que mamá).

3. Los términos de masa no se refieren a objetos discretos y tienen referencia acumulativa y disectiva.

Creo que queda suficientemente claro que si consideramos que Spinoza utiliza los términos 'sustancia', 'Dios' y 'naturaleza' como términos de masa entonces su argumentación no incurre en la falacia de la división. No hay dos o más sustancias; tampoco hay una única sustancia, sino que simplemente hay sustancia, entendida no como objeto particular, sino como contenido

(*stuff*) o masa o materia o sustancia en el sentido en que hoy en día utilizamos este término en química, de la cual están hechas las cosas individuales y cuyas propiedades se verifican en cada porción o parte de la misma.

IV

En la presentación de este trabajo indiqué la importancia central que se le atribuía a este argumento en la filosofía política de Spinoza y la proyección que tenía sobre su ontología. En el segundo texto que citaré –tomado esta vez del *Tratado político*, obra que queda inconclusa debido a la muerte de Spinoza en 1677– se reitera el mismo argumento aun cuando su redacción sea completamente diferente. Es decir, Spinoza nunca abandonó la idea de que la deducción de la equivalencia entre derecho y poder era el punto de partida de su filosofía política.

Nuevamente conviene tener a la vista el texto completo:

"De aquí se sigue que, puesto que la potencia de las cosas naturales por la cual existen y actúan es la mismísima potencia de Dios, resulta fácil para nosotros comprender qué es el derecho natural. En efecto, dado que Dios tiene derecho sobre todas las cosas, y el derecho de Dios no es otra cosa que la potencia misma de Dios en tanto que se la considera como absolutamente libre, de esto se sigue que cada cosa natural tiene de la naturaleza tanto derecho como potencia tenga para existir y actuar; puesto que la potencia de cada cosa natural, por la cual existe y actúa, no es otra que la potencia misma de Dios, considerada como absolutamente libre."¹⁰

¹⁰ *TP*, cap. II, párrafo 3. G III, 276. Traducción propia. El texto en latín dice así:
III. Hinc igitur, quod scilicet rerum naturalium potentia, qua existunt, & operantur, ipsissima Dei sit potentia, facile intelligimus, quid Jus naturae sit. Nam quoniam Deus jus ad omnia habet, & jus Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur, hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum, & operandum: quandoquidem uniuscujusque rei naturalis potentia, qua existit, & operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia; quae absolute libera est.

El razonamiento de Spinoza en este párrafo es prácticamente el mismo que el seguido en el *Tratado teológico-político*. También nos enfrentamos, por lo tanto, con problemas similares. Spinoza argumenta así:

1. Dios tiene derecho ilimitado.
2. Dios tiene poder ilimitado.
3. Por lo tanto, el derecho y el poder de Dios son coextensivos.
4. El poder de las cosas naturales es el poder de Dios.

5. Por lo tanto, el poder de cada cosa individual es coextensivo con su derecho.

Los problemas nos resultan familiares. En efecto, tal como mostramos en el examen del *TTP* es posible deducir la coextensión de derecho y poder a partir de la extensión ilimitada de ambos; pero no es posible deducir que derecho y poder son coextensivos si ambos son limitados, tal como ocurre en el caso de las cosas naturales. Aparentemente el razonamiento repite la falacia de la división, pues lo que puede predicarse del conjunto de cosas no siempre puede predicarse de cada miembro de dicho conjunto. Vale, entonces, para el examen de este párrafo el recurso a los términos de masa ensayado para resolver el mismo problema que se presentó en el *TTP*.

V

Hasta aquí he tratado de mostrar que si consideramos que 'naturaleza', 'Dios' y 'sustancia' son términos de masa —y no términos contables— logramos salvar la coherencia lógica de un argumento central de la filosofía de Spinoza. Obvio es decirlo, Spinoza no conoció la distinción entre términos de masa y contables tal como la conocemos nosotros gracias a la semántica contemporánea. Creo, sin embargo, que estaba buscando esta distinción aun cuando nunca llegó a reconocerla con suficiente claridad. Mientras leía diversas partes de su obra a menudo imaginé que Spinoza tanteaba cosas en

la oscuridad intentando infructuosamente distinguirlas en objetos individuales contables y masas.

Veamos algunos ejemplos.

En el *Breve tratado*¹¹ (KV I, II, 18) Spinoza afirma que la extensión es un atributo de Dios. Deberá, por lo tanto, responder la siguiente objeción: no es posible que la extensión sea atributo de un ser perfecto, pues la extensión es divisible; por lo tanto, el ser perfecto consistiría de partes, y esto no puede ser atribuido a Dios porque Dios es un ser simple.

Spinoza da dos respuestas a esta objeción. Señalaré únicamente los aspectos relevantes para nuestro problema. La primera consiste en afirmar que parte y todo no son entes actuales o verdaderos, sino únicamente entes de razón; por consiguiente –concluye– en la naturaleza no hay todos ni partes. La segunda respuesta puede considerarse una explicitación de la anterior:

"Una cosa compuesta de partes diferentes debe serlo de manera tal que cada parte singular pueda concebirse y comprenderse sin las otras. Por ejemplo, en un reloj que está compuesto por muchas ruedas, cuerdas, etc., diferentes, yo digo que cada rueda, cuerda, etc., puede concebirse y comprenderse por separado, sin requerir [la comprensión] del todo como todo. De manera similar ocurre con el agua, que consta de partículas rectas y oblongas. Cada parte del agua puede concebirse y comprenderse, y puede existir, sin el todo." (KV I, II, 19)

La primera respuesta nos recuerda que Spinoza no considera que José o esta naranja sean *partes* de la naturaleza, sino *modos* de la naturaleza. Ahora bien, mi tesis en este trabajo consiste en proponer que estos *modos* de la sustancia única spinocista sean comprendidos como porciones de una masa, y no como partes de un todo. Spinoza, según leemos en la primera respuesta, está de acuerdo en que José y la naranja no son partes de un todo;

¹¹ KV I, ii, 18 y 19. Traducción propia, tomada de la edición bilingüe *Spinoza, Korte Verhandeling/Breve Trattato*, Introduzione, edizione, traduzione, commento di Filippo Mignini, L'Aquila, Japadre Editore, 1986; pp. 13 y 14.

pero la segunda respuesta nos deja perplejos. En efecto, aquí Spinoza elige dos ejemplos para ilustrar la relación todo/partes. Los ejemplos son un reloj y el agua. Ambos son paradigmas en su género: el reloj es un objeto contable; el agua es el ejemplo más usual de masa. Creo que hay dos maneras de interpretar esta respuesta. Podemos suponer que Spinoza comprende cuál es la diferencia entre términos de masa y de individuo, pero que no la considera relevante en este contexto. O, por el contrario, podemos suponer que Spinoza no cae en la cuenta de que cada partícula recta y oblonga de agua es agua, mientras que ni una rueda ni una cuerda son un reloj.

Como Spinoza elabora en la *Ética* varios de los argumentos que inicialmente había esbozado en el *Breve tratado*, conviene examinar las proposiciones de la *Ética* en que Spinoza vuelve a plantear el problema de la indivisibilidad de la sustancia en partes. En la proposición 12 del libro primero afirma: "No puede verdaderamente concebirse ningún atributo de una sustancia del que se siga que esa sustancia puede ser dividida".¹² El atributo, al que Spinoza se refiere es la extensión. Es decir, se trata del problema ya planteado en *KV* I, II, 18 y ss. En la demostración de la proposición 12 Spinoza no ejemplifica esta vez con agua y reloj, sino que examina dos posibles maneras de relación todo/partes. Spinoza razona así:

1. Si la sustancia fuera divisible, se dividiría en partes.
2. Las partes de la sustancia podrían conservar la naturaleza de la sustancia, o podrían no conservar la misma naturaleza...

No me interesa aquí continuar con el argumento de Spinoza, pues nos alejaría innecesariamente de nuestro tema. Sí, en cambio, quisiera subrayar que mientras que en el *Breve tratado* Spinoza se refería al reloj y sus partes y al agua y sus partes —y nosotros no podíamos determinar si Spinoza veía o no la diferencia entre ambos ejemplos— en la *Ética* no recurre a ejemplos sino que propone una distinción conceptual entre dos tipos de totalidades: las que se dividen en partes que conservan las mismas propiedades que el todo y las que se dividen en partes que no conservan esas mismas propiedades. Ahora bien, a pesar de que Spinoza no es capaz de comprender

¹² *E*I, prop. 12. Traducción propia.

todas las consecuencias de esta distinción, de todas maneras afirma que la relación sustancia/modos no es comparable a ninguna de las dos maneras de concebir la relación todo/partes. A modo de conjetura, sugiero que Spinoza no logra ver con claridad la distinción entre términos de masa y términos contables porque se concentra exclusivamente en el examen de determinados *objetos* (reloj, agua, sustancia) y no examina las diferentes maneras en que los *términos* 'reloj' o 'agua' se refieren a sus respectivas denotaciones. La semántica contemporánea, al mostrarnos que los términos de masa no dividen su referencia y que, además, poseen referencia acumulativa y disectiva (como se señaló más arriba) nos permite comprender los límites conceptuales dentro de los cuales Spinoza intentó resolver este problema.

VI

Quizá la mejor justificación de un trabajo de esta clase – donde se ensayó la interpretación de un texto del siglo XVII con herramientas conceptuales de la semántica actual – consista en verificar si la distinción términos contables/términos de masa contribuye también a la comprensión de otros textos de otros autores. Como corolario, entonces, invito al lector a que lea el siguiente párrafo del *Leviathan*[1651] de Hobbes quien, junto con Descartes, es el autor que más influye en Spinoza:

"El mundo (no quiero decir solamente la Tierra, que denomina *hombres mundanos* a sus amantes, sino el *universo*, es decir, toda la masa [*mass*] de las cosas existentes) es corpóreo, es decir, cuerpo; y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber: longitud, anchura y profundidad. Igualmente, cada parte del cuerpo es del mismo modo cuerpo y tiene esas mismas dimensiones; y, en consecuencia, cada parte del universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no forma parte del universo. Y puesto que el universo es todo, aquello que no forma parte de él es *nada*, en consecuencia, *ninguna parte*".¹³

¹³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, capítulo 46. En la edición de Michael Oakeshott, Oxford, 1960, p. 440. Traducción tomada de *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escobedo, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 707.

Hobbes no sólo habla del universo como si fuera una masa (*mass*), sino que su confesión de materialista parece apoyarse en una interpretación de 'cuerpo' como término de masa. Todo lo que es, es cuerpo (es decir, el término 'cuerpo' no divide su referencia); cualquier porción de cuerpo es cuerpo (referencia disectiva) y –podríamos suponer nosotros, aun cuando el texto no lo explicita– cualquier acumulación de cuerpo será cuerpo (referencia acumulativa). Así interpretada, esta declaración de materialismo bien podría ser precursora directa del panteísmo de Spinoza.

No he pretendido examinar en este trabajo las consecuencias que esta interpretación de 'Dios', 'naturaleza' y 'sustancia' como términos de masa tiene para el resto del sistema de Spinoza. Por ahora me tranquiliza saber que en un reciente y polémico estudio sobre la *Ética*,¹⁴ Jonathan Bennett no considera que esta interpretación sea incompatible con el conjunto de las proposiciones de dicho texto, aun cuando tampoco encuentra en la *Ética* razones concluyentes que justifiquen aceptar esta interpretación. Esta razón creo haberla encontrado yo en el *Tratado teológico-político*, al mostrar que, de lo contrario, el argumento central de la filosofía política de Spinoza – a saber: la equivalencia entre derecho y poder – incurriría en una elemental falacia lógica.

¹⁴ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, s/1, 1984, p. 104.

Apéndice II

Apéndice II LAS INTERPRETACIONES DE LEO STRAUSS

Cuando comencé a leer algunas obras de Leo Strauss había ya diseñado - y en gran medida escrito - los argumentos fundamentales de mi tesis. La lectura de Strauss me resultó interesante por dos razones: no estaba de acuerdo con prácticamente ninguna de sus interpretaciones; sin embargo, coincidía con muchos aspectos de su concepción general acerca de la filosofía política y sus problemas. Al redactar la tesis he buscado citar y discutir las interpretaciones más recientes sobre cada uno de los problemas tratados. Esta auto-imposición metodológica excluía a Strauss¹. Quisiera ahora referirme brevemente a algunos aspectos de su obra.

Primero, las diferencias. Strauss sólo se ocupa tangencialmente de lo que yo considero que es el tema principal y explícito del *TTP*, a saber, la fundamentación de la libertad de expresión. En "How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*" [1948] considera que "el propósito principal del *Tratado* es refutar las pretensiones que se levantaron en nombre de la revelación a través de las distintas épocas" y que esta obra "se ha convertido en el documento clásico del ataque 'racionalista' o 'secularista' a la creencia en la revelación"². En este mismo trabajo agrega que, aun cuando sea una exageración, de todos modos no es desacertado afirmar que el tema del *TTP* en su totalidad es la distinción entre justicia divina y justicia humana³. Más adelante dice que el propósito del *Tratado* era liberar a los cristianos de su herencia judía⁴. Años más tarde, dirá que "el propósito del *Tratado* es mostrar el camino hacia una sociedad liberal que se basa en el reconocimiento de la autoridad de la Biblia... El argumento culmina en el capítulo 14, en el cual [Spinoza] enumera siete dogmas fundamentales

¹ *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin, 1930 (escrito entre los años 1925-1928; el extenso prefacio a la edición inglesa es de 1962); "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise", Glencoe (Ill.) fue escrito en 1948; *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, Oxford, 1936.

² *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe (Ill.), 1952; p.142.

³ *Idem*, p.166.

⁴ *Idem*, p.167.

indispensables de la fe, de la fe bíblica..."⁵ . Strauss no introduce modificaciones en *Die Religionskritik Spinozas* cuando lo traduce al inglés, treinta y dos años después de su primera edición alemana. Sin embargo, en el prefacio a la edición inglesa cambia sustancialmente la evaluación general de los logros de Spinoza. Si en 1930 consideraba que la crítica spinocista de la religión era convincente, en 1962 Strauss mismo parece tomar partido por quienes siguen creyendo que la *Biblia* es la palabra revelada de Dios: "Si la ortodoxia afirma conocer que la Biblia ha sido revelada por Dios, que cada palabra de la Biblia fue inspirada por Dios, que Moisés fue el autor del Pentateuco, que los milagros registrados en la Biblia ocurrieron y cosas semejantes, entonces Spinoza refutó la ortodoxia. Pero el caso es completamente distinto si la ortodoxia se limita a afirmar que cree en las cosas antes mencionadas, es decir, que no pretenden poseer... conocimiento"⁶. Strauss no necesita modificar el desarrollo de su interpretación. La crítica de Spinoza a la religión revelada sigue siendo la que él expuso en 1930. Ocurre que en 1962 Strauss profesa una suerte de fideísmo que, según cree, es inmune a la crítica del *TTP*. No interesa la vida religiosa de Strauss; sí, en cambio, destacar que su interés en el *TTP* y sus interpretaciones de esta obra giraron en torno a temas distintos de los expuestos por mí.

Según Strauss, el sentido original de la filosofía es la búsqueda de una explicación verdadera y final de la totalidad⁷. Esta empresa muchas veces ha encontrado con la oposición de diversos factores sociales. A la sociología del conocimiento, disciplina ya cultivada en su época, Strauss quiere contribuir con estudios acerca de la sociología de la filosofía⁸. Spinoza - dice Strauss - consideró que la imaginación y las pasiones de los hombres constituirían obstáculos naturales para la filosofía. La imaginación y las pasiones engendran superstición, que también es un intento (bastardo, no verdadero) de explicar la totalidad. Pese a ser antagónicas, filosofía y superstición tienen algo en común, pues ambas buscan una explicación de la totalidad y consideran que semejante explicación es indispensable para guiar la vida de

⁵ *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1982; p.20.

⁶ *Idem*, p.28

⁷ "How to Study..." p.157.

⁸ *Persecution and the Art of Writing*, Introduction, p.7.

los hombres. Uno de los principios metodológicos de Strauss consiste en advertir que para una correcta interpretación de un texto filosófico es necesario tener en cuenta cuáles eran los obstáculos que en una determinada época se antepusieron a la filosofía. La necesidad de sortear esos obstáculos llevó a diversos autores a formular dos doctrinas por texto: una abierta y acomodada a las exigencias de la época; otra encubierta y verdadera, expresión auténtica del pensamiento íntimo del escritor. La originalidad de Strauss no radica en el enunciado de este principio sino en sus múltiples trabajos de investigación a los que este principio sirvió de guía. En el caso de Spinoza no me parece demasiado fructífera esta tesis cuando Strauss la interpreta como la justificable respuesta de un autor ante el temor de ser perseguido por sus ideas. Yo prefiero - a riesgo de ser más straussiano que Strauss - extrapolar al estudio de Spinoza algunas de las tesis enunciadas en *¿Que es filosofía política?*⁹ acerca de la problemática relación entre filosofía y sociedad. Interpreto el *TTP* como conteniendo dos doctrinas - una cuya fuente es la imaginación (i.e. la profecía), otra cuya fuente es el intelecto (i.e. la verdadera filosofía) - que Spinoza intenta conciliar socialmente. Spinoza quizás busque protegerse a sí mismo de los ataques de sus conciudadanos; pero más que eso - e igual que Hobbes - busca evitar la disgregación social y la guerra civil. Su mensaje es, por cierto, doble. Por un lado ofrece a sus lectores una filosofía verdadera (es decir, una explicación verdadera y final acerca de la totalidad, tal como requería Strauss); por otro lado, advierte que la mayor parte de los hombres nunca la comprenderán, que no es necesario que la comprendan para vivir felices y en paz e incluso que el intento de imponer esa filosofía, aun cuando sea verdadera, conduciría a la disgregación social. Además, si bien es cierto que Spinoza critica la superstición (tal como observó Strauss), no por eso descalifica ni la imaginación ni las pasiones. La imaginación y las pasiones pueden dar lugar tanto a la superstición como a la religión; pero mientras que la superstición es incompatible con la filosofía, la religión no lo es.

Strauss reconoce que Spinoza enseña en el *TTP* que Dios, al hablar a los hombres, acomodó su mensaje a las opiniones del vulgo. Hablar "ad captum alicuius" implica acomodar lo que uno dice a los prejuicios de los oyentes.

⁹ *What is Political Philosophy and Other Studies*, Glencoe (Ill.), 1959.

Pero infiere de aquí dos conclusiones con las cuales no concuerdo. La primera es que al hablar "ad captum alicuius" los autores de la *Biblia* no sólo no cuestionan los prejuicios de sus interlocutores, sino que los confirman. Considero que la posición de Spinoza es otra: los prejuicios y creencias a los que se adapta el mensaje bíblico no se confirman ni se niegan, pues ese mensaje nada tiene que ver con la verdad o falsedad de ninguna doctrina o creencia. La segunda conclusión es propiamente straussiana. Strauss considera que al adaptar el mensaje, los autores de la *Biblia* confirman las creencias de sus interlocutores. Pero en diversos pasajes de la *Biblia* se acomodan las profecías a creencias contradictorias. Por lo tanto, según Strauss, Spinoza nos muestra que la *Biblia* confirma creencias contradictorias. ¿Por qué muestra esto Spinoza? Según Strauss, se trata de una guineada de ojo al lector del *TTP*, por la cual Spinoza indica que también él está adaptando el contenido del *TTP* a las creencias vulgares de su época. "Podemos decir - concluye Strauss - que Spinoza utiliza el esquema de su interpretación exotérica de la Biblia para indicar el carácter de su propio procedimiento exotérico"¹⁰, entendiendo exotérico como sinónimo de adaptado, y esotérico como sinónimo de núcleo verdadero.

Sin embargo, Strauss sugiere otra interpretación - con la cual estoy mucho más de acuerdo - que no desarrolla. Reconoce que, según Spinoza, el filósofo que conoce la verdad debe estar dispuesto a no expresarla, no tanto por cuestiones de conveniencia personal sino por razones de deber. La verdad requiere que uno no acomode las palabras de la *Biblia* a sus propias opiniones, pero la piedad requiere que uno sí las acomode, es decir, que uno debe darle apariencia bíblica a las opiniones propias. Strauss afirma que Spinoza fue un escritor valiente y llegó en la expresión de su pensamiento tan lejos como podía llegar un hombre que está convencido de que la religión - esto es, la religión positiva - es indispensable para la sociedad y que asume sus deberes sociales con seriedad¹¹. Comparto plenamente esta apreciación de Strauss y la hago extensiva a Hobbes, aun cuando Strauss afirma que en este punto ambos filósofos difieren. Considero que el esquema general que propone Koselleck acerca de la irresponsabilidad política de la crítica en los

¹⁰ "How to study..." p.179.

¹¹ *Idem*, p.183.

siglos XVII y XVIII fue advertida por Spinoza y Hobbes y, en la medida de lo posible, evitada; ambos filósofos midieron las consecuencias políticas de sus críticas.

Strauss advierte que el *TTP* es una obra condicionada por su tiempo, no porque el pensamiento de Spinoza estuviera determinado por su situación histórica sin que él hubiera sido consciente de ello, sino debido a que no adaptó consciente y deliberadamente su pensamiento sino la expresión pública de ese pensamiento a lo que su época exigía o permitía. Su alegato a favor de la libertad de filosofar y, por lo tanto, de la separación entre filosofía y teología, está condicionado por su época, en primer lugar, porque en esa época se carecía de semejante libertad y, a la vez, se abría una razonable probabilidad de alcanzarla. Según Strauss, en otra época o en otro país Spinoza se hubiera visto forzado por su principio de cautela a presentar propuestas muy diferentes para la protección de la filosofía, sin por eso modificar su pensamiento filosófico. El creciente debilitamiento de la autoridad eclesiástica en la Europa cristiana, la gran variedad de sectas cristianas en diversos países protestantes, la creciente impopularidad de las persecuciones religiosas, la práctica de la tolerancia en Amsterdam, todos estos factores le permitieron a Spinoza presentar públicamente la separación entre filosofía y teología como conveniente no sólo para la filosofía y para los filósofos, sino para la sociedad en su conjunto; además, esta situación histórica le permite presentar sus argumentos no sólo en sus fundamentos filosóficos, sino también bíblicos. Strauss enfatiza este último aspecto y dice que el argumento de Spinoza está vinculado a su época especialmente porque su alegato a favor de la libertad de filosofar se basa en argumentos tomados de las enseñanzas de la *Biblia*

Estas observaciones de Strauss sobre el problema de la libertad de expresión en el *TTP* tienen, a mi juicio, un inconveniente: Strauss presume que el problema de la libertad de expresión no es el problema principal del *TTP*, sino que es una consecuencia de la confrontación entre filosofía y teología. Seguramente esta es la razón por la cual aun cuando reconoce que en el *TTP* hay argumentos filosóficamente fundamentados en favor de la libertad de expresión, no se dedique a examinarlos. Además, pese a advertir la importancia que para Spinoza tiene la doctrina de las adaptaciones, la

considera únicamente como una forma que elige Spinoza para presentar un pensamiento conforme a la capacidad del vulgo (doctrina exotérica o abierta) y ocultar la verdadera filosofía (doctrina esotérica o enigmática), sin advertir que esta doctrina de las adaptaciones le permite fundamentar la tolerancia religiosa en las *Escrituras*. Strauss no lee los capítulos I al XV del *TTP* como propedéuticos a los capítulos XVI al XX. Los lee casi como si los últimos cinco capítulos no existieran.

Una observación marginal resulta de especial interés. Strauss nota que las referencias que Spinoza hace a los autores clásicos muestran que creía que en la antigüedad clásica era posible legitimar la libertad de filosofar apelando tan sólo a consideraciones sociales. Por lo tanto, concluye Strauss, Spinoza pensaba que esto también sería posible en sociedades futuras que se formaran sobre el modelo clásico. Más precisamente, enfatiza Strauss subrayando las frecuentes referencias a Tácito y Curcio en el *TTP*, Spinoza consideraba que este tipo peculiar de legitimación social de la libertad de investigar era una herencia clásica, mucho más que *Biblica*. Strauss indica que Maquiavelo (*Discorsi* I, 11); Hobbes (*Leviathan*, cap.46) y Milton (*Areopagitica* en su totalidad) también basaron en la sociedad clásica argumentos a favor de la libertad de pensamiento¹², pero no se detiene a desarrollar este punto¹³.

II

Strauss observa que la sociología del conocimiento creció en una sociedad que daba por sentada la armonía esencial entre pensamiento y sociedad. Esta disciplina se ocupaba de la relación entre las diferentes clases de pensamiento y diversos tipos de sociedad, más que de la relación entre el pensamiento como tal y la sociedad como tal. No divisaba ningún problema grave en esta relación fundamental¹⁴. Esta relación problemática le interesa muy especialmente a Strauss, y en el tema central de mi tesis se reflejan

¹² *Idem*, p.192, nota 102.

¹³ En los casos de Hobbes y Spinoza el recurso a los clásicos, especialmente latinos, tiene una relevancia considerablemente menor que el examen de la *Biblia*. La mayor parte de las veces, en especial en la obra de Spinoza, las citas latinas son esporádicas y se utilizan tan sólo como lugares comunes de la retórica. De todas maneras la sugerencia de Strauss me parece muy interesante y me gustaría investigarla en algún trabajo futuro.

¹⁴ *Persecution and the Art of Writing*, Introduction, p.7.

varias de sus ideas así como también las de Michael Walzer quien se ocupó del mismo problema¹⁵. Strauss tiene el inconveniente de escribir tal como lee. Así como lee dos doctrinas por texto, escribe dos doctrinas por texto. Sus exégesis de los clásicos han sido severamente criticadas; sus propias ideas de filosofía política han sido fervientemente defendidas. Veamos un ejemplo, de especial interés para esta tesis. Strauss analiza la interpretación que Farabi hace de Platón, y especialmente de la *República*¹⁶. Según Strauss, Al Farabi dice que Platón pensaba que en la polis griega el filósofo corría graves peligros. Estos peligros fueron conjurados gracias a la habilidad de Platon. En vez de seguir el camino de Sócrates - oposición frontal a la sociedad y muerte - Platón adopta un curso de acción más conservador, a saber, el reemplazo gradual de las opiniones aceptadas, por la verdad o por las aproximaciones a la verdad. Ahora bien, la única manera en que el reemplazo de las opiniones establecidas pueda ser gradual consiste en aceptar provisoriamente las opiniones comunes. En efecto, Al Farabi dice que una condición necesaria que debe satisfacer el futuro filósofo consiste en aceptar las opiniones de la comunidad religiosa en la que ha sido criado. El reemplazo de las opiniones aceptadas sólo puede ser gradual si se las reemplaza por opiniones que, aun cuando apunten hacia la verdad, de todas maneras no contradigan muy abiertamente las opiniones aceptadas. El rey filósofo de Platón que gobernaba abiertamente en la polis virtuosa, según esta versión de Farabi, es reemplazado por el reino secreto del filósofo que, siendo un hombre perfecto precisamente porque es un investigador de la verdad, vive privadamente como miembro de una sociedad imperfecta a la que intenta humanizar dentro de los límites de lo posible¹⁷.

He anotado antes que la posición de Strauss varía pues a veces parece atribuir la prudencia política del filósofo a una cuestión de seguridad personal; otras, en cambio, a sus deberes hacia la sociedad. Filosóficamente

¹⁵ Véase "Philosophy and Democracy", en *Political Theory*, vol.9, No.3, agosto 1981, pp.379-399.

¹⁶ Strauss se refiere a la obra de Farabi [muerto en 950] cuyo título completo es *La filosofía de Platon, sus partes y los grados de dignidad de sus partes, desde su comienzo hasta el final* (utiliza la edición anotada y traducida al latín por F.Rosenthal y R.Walzer, *Alfarabius De Platonis Philosophia*, Londres, 1943). *La filosofía de Platon...* era la segunda - y más breve - de las tres partes de una obra que al parecer llevaba el título de *De los propósitos de Platón y Aristóteles* y que Averroes cita como *Los dos filósofos*. Strauss también comenta de Al Farabi *De la consecución de la felicidad*.

no parece demasiado interesante la primera posibilidad; sí, en cambio, lo es la segunda. Walzer enfrenta el conflicto entre filosofía y democracia como el conflicto entre las pretensiones de la razón individual para constituirse en juez de lo que debe o no debe hacerse y los derechos que emanan de la voluntad de las mayorías en una sociedad democrática. El cuestionamiento que Walzer hace al rey filósofo es aún más básico que el de Strauss, al señalar el conflicto que surge en una sociedad democrática toda vez que la legitimidad política no se basa en la posesión de determinados conocimientos sino en el consentimiento de una mayoría de voluntades.

III

En el ensayo "Persecution and the Art of Writing"¹⁸ Strauss esboza una teoría acerca de las diferentes actitudes que con respecto a la tolerancia religiosa y a la libertad de expresión tuvieron antiguos y modernos. Observa ante todo que la persecución religiosa y la persecución a los investigadores de la verdad no son idénticas. Hubo épocas y países en los cuales se toleraban casi todos los credos religiosos y, sin embargo, no se permitía la libertad de investigación¹⁹. Según Strauss, la actitud que la gente adopta hacia la libertad de debatir ideas públicamente depende de lo que piensen con respecto a la educación popular y sus límites. Por lo general, los filósofos premodernos eran más cautos en este punto que los modernos. A partir de la mitad del siglo XVII aproximadamente hubo un número cada vez mayor de filósofos heterodoxos que habían padecido persecuciones y que publicaron sus obras no sólo para comunicar sus pensamientos sino también porque deseaban contribuir a la abolición de las persecuciones en sí mismas. Estos filósofos creían que la supresión de la libertad de investigar y de publicar los resultados de las investigaciones libres, era un problema tan sólo accidental que se debía a una falla en la construcción del cuerpo político. No dudaban de que el reino de la oscuridad podía reemplazarse por el de la luz universal. Vislumbraban una época en la que, como resultado del progreso en la educación popular, sería posible una libertad de expresión prácticamente

¹⁸ Publicado por primera vez en *Social Research*, noviembre 1941, pp.488-504; recogido luego en el volumen homónimo, Glencoe, 1952.

¹⁹ *Op.cit* p.33. Strauss, a modo de ejemplo, remite al "fragmento" de H.S.Reimarus "Von Duldung der Deisten" en Lessing. *Werke*, edit. por Petersen y Olshausen, vol.XXII, pp.38 y ss.

irrestrita; o, como exagera Strauss para clarificar su punto de vista, vislumbraban una época en la que nadie sufriría daño alguno por escuchar una verdad. Esta era la posición de varios filósofos del siglo XVII, quienes ocultaron sus puntos de vista tan sólo hasta donde era necesario para asegurarse su propia protección, pero no ocultaron sus opiniones tanto como para no lograr el propósito de iluminar a un número cada vez mayor de personas que no eran potencialmente filósofos. Según Strauss, este es el caso de Hobbes y por eso no es difícil leer su obra entre líneas.

Strauss contrapone los filósofos modernos que creían en la educación popular con los antiguos, quienes creían que la separación entre los sabios y el vulgo era un hecho básico de la naturaleza que no podía modificarse sustancialmente mediante la educación. La filosofía y la ciencia eran esencialmente privilegios de minorías. Estos filósofos estaban convencidos, además, de que la mayoría de los hombres desconfiaba o directamente odiaba la filosofía y a los filósofos²⁰. Quienes opinaban de este modo concluían que la comunicación pública de verdades filosóficas y científicas nunca era posible ni deseable.

IV

La publicación del libro *Persecution and the Art of Writing* dió lugar a severas críticas por parte del historiador de las ideas políticas George H. Sabine e Yvon Belaval, especialista en filosofía del siglo XVII. Leo Strauss responde a ambos en "Sobre un modo olvidado de escribir" publicado en 1954²¹. No me interesa examinar una a una las críticas que plantean Sabine y Belaval y evaluar las respuestas de Strauss. Seguramente hay muchas observaciones acertadas en sus críticos, más, quizás, de las que Strauss estaba dispuesto a admitir. Sin embargo, en este escrito Strauss resume alguna de sus concepciones básicas acerca de la relación entre filosofía y sociedad que a mi me parecen muy interesantes. Además, considero que estas concepciones básicas no dependen de las exégesis particulares de

²⁰ Cicerón, *Disputaciones tusculanas* II, 4; Platón, *Fedón* 64b; *República* 520b2-3 y 494a4-10.

²¹ Publicado originalmente en la *Chicago Review*, invierno-primavera 1954; luego recogido en libro en *What is Political Philosophy and Other Studies*, Glencoe (Ill.), 1959, del cual hay traducción al español: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, 1970, trad.: A.A. de la Cruz.

Strauss sobre Averroes, Maimónides, Platón, Maquiavelo, Hobbes o Spinoza; por lo tanto, aun aceptando las observaciones de sus críticos, dichas concepciones no pierden validez. A ellas quisiera referirme²¹ ^{bis}.

La concepción básica de Strauss es la oposición entre filosofía y sociedad. La filosofía y la ciencia consisten en un intento de sustituir meras opiniones por conocimientos que se aproximan a la verdad. Pero la sociedad se desarrolla en el mundo de la opinión, es decir, de un conjunto de creencias comunes sobre las cuales se basan las instituciones. "De aquí que - concluye Strauss - la filosofía y la ciencia lleven consigo un intento de disolver el elemento en que la sociedad respira y, por ese camino, pongan en peligro la sociedad" (*op.cit* p.302). Los filósofos y científicos deben respetar las opiniones sobre las que se basa la sociedad. Respetarlas no equivale a aceptarlas como verdaderas. Respetarlas implica escribir o dar a conocer la verdad tomando en cuenta los valores de la sociedad. Strauss reconoce que la premisa crucial de este argumento es la proposición según la cual el mundo de la opinión es el elemento en que se desarrolla la sociedad. Cree que hubo grandes pensadores que mantuvieron este punto de vista respecto de las relaciones entre filosofía y sociedad. Pero no es posible afirmar con precisión en qué medida el propio Strauss creía que dicha premisa era verdadera. Strauss considera que esas eran las creencias íntimas de Hobbes y Spinoza y los examina buscando mostrar cómo esa creencia básica no explícita dió lugar en sus obras a dos doctrinas: una verdadera, otra contemporizadora de las opiniones del vulgo. Yo considero que Hobbes y Spinoza no sólo creían que la sociedad se basaba en la opinión, sino que, además, explícitamente teorizaron acerca del conflicto entre filosofía y sociedad y buscaron resolver ese conflicto gracias a sus peculiares argumentos a favor de la libertad de

²¹ Conviene tener en cuenta las circunstancias que rodean la publicación de algunas obras de Strauss, debido a las cuales se supo ganar tanto el odio como el apoyo - siempre incondicionado - de muchos lectores. Por ejemplo: "Sobre un modo olvidado de escribir" se publica en 1954, y recoge ideas que Strauss desarrollaba en sus cursos en la Universidad de Chicago. Ahora bien, en plena época de persecuciones macarthistas Strauss advierte que los peligros que acechan a la libertad intelectual no sólo provienen del senador McCarthy "sino también por el absurdo dogmatismo de determinados 'liberales' académicos y científicos sociales 'científicos'" (*op.cit* pp303-304). Su oposición al liberalismo radical va más allá del mundo académico. Cita ejemplos de sociedades que fueron radicalmente liberales - la Tercera República francesa, la Alemania posbismarckiana - a las que indica como carentes de sabiduría (*op.cit* p.306).

expresión basados en la oposición al rey filósofo de Platón y en la distinción entre permitido/prohibido, por un lado, y verdadero/falso, por otro.

Quisiera referirme, por último, a un punto de la discusión entre George H. Sabine y Strauss. Según Sabine, el fin principal que se propuso Spinoza en el *TTP* era la defensa de la libertad de expresión e investigación y no la refutación de argumentos que han surgido durante los siglos en apoyo de la revelación, tal como sostiene Strauss. Strauss responde esta objeción admitiendo que el fin completo y exclusivo del *TTP*, tal como se desprende de su título, es la defensa de la libertad de filosofar. Esta defensa, sin embargo, requiere que se abandonen ciertos prejuicios muy arraigados con respecto a la religión, como ser que la filosofía tiene que estar al servicio de la teología. Para defender la libertad de expresión, entonces, Spinoza necesita defender primero la separación radical entre filosofía y teología. Esta separación no es posible si se supone que la *Biblia* enseña verdades teóricas. Por lo tanto, Spinoza se ve obligado a mostrar que la doctrina bíblica no tiene valor cognoscitivo. A fin de mostrar esto - concluye Strauss - se dedicó a rechazar los argumentos que a lo largo de los siglos habían surgido a favor de la revelación. Strauss cree que así se justifica su afirmación de que el fin del *TTP* era rechazar los argumentos en favor de la revelación, pues llevar a cabo esta tarea era condición necesaria y suficiente para argumentar en favor de la libertad de expresión. Agrega Strauss que si bien es cierto que Spinoza estaba convencido de que la revelación como fuente de verdad tenía que ser rechazada, no pudo escapársele el hecho de que difícilmente se llegaría a una situación de tolerancia si era necesario esperar hasta que se produjera un acuerdo general sobre este punto. Según Strauss, Spinoza enfrenta esta situación paradójica mediante un argumento exotérico (i.e. contrapuesto a su verdadero pensamiento o doctrina esotérica), a saber, partiendo del supuesto de que a través de las páginas de la *Biblia* Dios no había revelado al hombre el conocimiento de las cosas especulativas y naturales, sino los principios verdaderos de conducta; y Dios había mostrado que esos principios exigían tolerancia²². Por mi parte considero que si el fin del *TTP* era abogar en favor de la libertad de expresión - tal como reconoce Strauss en su polémica con Sabine - la crítica a la revelación no hubiera sido

²² "Sobre un modo olvidado de escribir" en *¿Qué es filosofía política?*, ed.cit. pp308-309.

suficiente y quizás tampoco necesaria. La intolerancia religiosa y la censura a la investigación de la verdad también se dieron en sociedades que no estaban en posesión de una religión revelada, y no siempre la creencia mayoritaria en un texto revelado provocó intolerancia y censura. Por atractiva que sea, la distinción straussiana entre una doctrina esotérica y otra exotérica en el *TTP* es tan sólo una hipótesis.

Bibliografia citada

BIBLIOGRAFIA CITADA

Fuentes

Aubrey, J.: *"Brief Lives," Chiefly of Contemporaries, Set Down by John Aubrey, between the years 1669 and 1696*, edit. A. Clark, Oxford, 1898.

Cicero, *De Officiis* with an English translation by Walter Miller, Cambridge y Londres, 1975.

C. D. W. *A Letter from Holland*, Newberry Library, case C 99.788, No.15.

Clarendon, Edward Earl of: *A Brief Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes's Book entitled Leviathan* Printed at the Theatre, 1676.

Douglas, David C. (edit): *English Historical Documents*, Londres, 1953, vol. VIII.

Filmer, Robert: *Observations Concerning the Originall of Government, Upon Mr. Hobs Leviathan; Mr. Milton Against Salmasius; H. Grotius De Juri Belli, Mr. Huntons Treatise of Monarchy*, London 1652. Reprint: *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, edit. Peter Laslett, Oxford, 1949.

Grotius, Hugo: *De Jure Belli ac Pacis* [1625], reimpresión Hyperion, Westport, 1979.

Hobbes, Thomas: *The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury; now first collected and edited by Sir William Molesworth*, Londres, 1839-1845, 11 vols.; segunda reimpresión, Aalen, 1966.

Hobbes, Thomas: *Thomae Hobbes Malesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit; omnia in unum corpus nunc primum collecta; studio et labore Gulielmi Molesworth*, Londres, 1839-1845; 5 vols; segunda reimpresión, Aalen, 1966.

Hobbes, Thomas: *The Elements of Law, Natural and Politic*, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, Londres, 1889.

Hobbes, Thomas: *De Cive*, The Latin Version, entitled in the first edition *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive* and in later editions *Elementa Philosophica de Cive*, A critical edition by Howard Warrender, The

Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, vol.II, Oxford, 1983.

Hobbes, Thomas: *De Cive*, The English Version, entitled in the first edition *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, *ibid.*, vol.III, *ibid.*

Hobbes, Thomas: *Leviathan*, edited with an introduction by C.B.Macpherson, Harmondsworth, 1968.

Hobbes, Thomas: *Leviatán*, edición preparada por C.Moya y A.Escohotado, Madrid, 1983.

Kant, I.: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo? (Was ist Aufklärung? 1784)*, Introducción, traducción y notas de Jorge E.Dotti, Buenos Aires, 1986.

Lambard, William: *Archion or A Comentary upon the High Courts of Justice in England* Londres, 1635.

Locke, John: *Two Treatises of Government*, [1690], edit. Peter Laslett, Cambridge, 1960.

Locke, John: *Epistola de Tolerantia* [1689], edit. R.Klibansky, Oxford, 1968.

Milton, John: *Areopagitica* [1644]; en *John Milton. Selected Prose*, edit. C.A.Patrides, Columbia (Miss.), 1985.

N.N.: *Arbitrary Government Displayed in the Tyrannick Usurpation of the Rump Parliament, and Oliver Cromwell being clear account of their Arbitrary, Cruel and Illegal Proceedings, under the Notion of Liberty and Property. And a Compendious History of those Times*, By a Person of Honour, London, Printed for Joseph Hindmarsh, Bookseller to His Royal Highness, at the Black Bull in Cornhill; 1683. [Newberry Library: Case J 5454.05.]

N.N.: *The Difference Between an Usurper and a Lawfull Prince*, explained In their Several Characters, for the satisfaction of all men, 1657. [Newberry Library case J 5454.188.]

N.N.: *Reasons why the Supreme Authority of the Three Nations (For the time) Is not in the Parliament, but In the New established Councel of the State, consisting of His Excellence the Lord General Cromwell, and his Honourable Assessors*. Written in answer to a letter sent from a Gentleman in Scotland

to a friend of his in London. Tuesday May 10, 1653. [Newberry Library case J 5454.188.]

Platón, *La República* texto griego y versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, México, 1971.

Plato's 'Euthyphro' and the Early Theory of Forms by R.E.Allen, Londres, 1970.

Rastell, John: *An Exposition of Certaine Difficult and Obscure Words, and Terms of the Lawes of this Realme*, Newly Amended and Augmented, both in French and English, for the help of such young Students as are desirous to attaine to the knowledge of the same, Londres, edición de 1602.

Spinoza, Benedictus de: *Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hersg. von Carl Gebhardt. Heidelberg, 1925, 4 Bände.

Spinoza, *Tratado teológico-político* Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, 1986.

Spinoza, *Tratado político* ibid.

Spinoza, *Correspondencia* ibid, 1988.

Tenison, Thomas: *The Creed of Mr. Hobbes examined, in a feigned Conference Between Him and a Student in Divinity*, London, Printed for Francis Tyton, at the Three Daggers in Fleet Street; 248 pp. Newberry Library cat.: case B 245.4187.

Bibliografía secundaria: libros

Austin, John: *How to Do Things With Words* Londres, 1962.

Bennett, Jonathan: *A Study of Spinoza's Ethics* Hackett, s/l, 1984.

Bertelli, Sergio: *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco* Barcelona, 1984; trad. M-A.Galmarini (*Ribelli, libertini e ortodossi nelle storiografia barocca* Florencia, 1973).

Bertrand, Michele: *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, 1983.

- Bobbio, Norberto: *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milán, 1977.
- Curley, Edwin: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, 1988.
- Den Uyl, Douglas J.: *Power, State and Freedom. An interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, 1983.
- Drake, Stillman: *Galileo*, Madrid, 1983, trad.: A.Elena.
- Finley, M.I.: *Democracy: Ancient and Modern*, New Jersey, 1973.
- Foulquie, Paul y Saint-Jean, Raymond: *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris, 1962.
- Gauthier, David P.: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, 1969.
- Giancotti Boscherini, Emilia: *Lexicon Spinozanum*, La Haya, 1970, 2 vols.
- Habermas, Jurgen: *Theory and Practice*, Boston, 1974, trad. J. Viertel (*Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971).
- Hampton, Jean: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Nueva York, 1986.
- Holdsworth, William: *A History of English Law*, edited by A. L. Goodhart and H. G. Hanbury, Londres, 1964.
- Kamen, Henry: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, 1987; trad. M.J. del Rio (*The Rise of Toleration*, Nueva York, 1967).
- Kolakowski, Leszek: *Cristianos sin Iglesia. La Conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, 1982; trad.: F.Pérez Gutiérrez del francés: *Chrétiens sans Eglise*, Paris, 1969.
- Koselleck, Reinhart: *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge (Mass.), 1988; trad. V.Gourevitch (*Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo/Munich, 1959).

- Maine, H.J.S.: *Ancient Law. Its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*, Londres, 1861.
- Maravall, José Antonio: *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, 1975.
- Meinsma, K.O.: *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, 1983, trad. S.Roosenberg et J.-P.Osier (*Spinoza en zijn Kring*, Amsterdam, 1896).
- Mignini, Filippo: *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoles, 1981.
- Oko, A.S.: *The Spinoza Bibliography*, Boston, 1942.
- Oxford English Dictionary*, Oxford, 12 vols. 1933.
- Pelletier, Francis Jeffry (edit.): *Mass Terms: Some Philosophical Problems*, Dordrecht, 1979.
- Plamenatz, John: *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, Londres, 1963, 2 vols.
- Polin, Raymond, *Politique et Philosophie chez Hobbes*, Paris, 1953.
- Préposiet, J.: *Bibliographie Spinoziste*, Paris, 1973.
- Quine, W. van Orman: *Word and Object*, Cambridge (Mass.), 1960.
- Rowen, Herbert H.: *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672*, Princeton (N.J.), 1978.
- Schauer, Frederick: *Free speech: a philosophical enquiry*, Nueva York, 1982.
- Scruton, Roger: *A Short History of Modern Philosophy. From Descartes to Wittgenstein*, Londres, 1981.
- Siebrand, Heine J.: *Dutch Cartesianism and Spinozism*, Erasmus Universiteit Rotterdam, 1986.
- Simpson, A.W.B.: *A History of the Common Law of Contract. The Rise of the Action of Assumpsit*, Oxford, 1975.

Strauss, Leo: *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe (Ill.), 1952.

Strauss, Leo: *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York, 1982; trad. E.M.Sinclair (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat*, Berlin, 1930).

Strauss, Leo: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, 1970; trad. A.A. de la Cruz (*What is Political Philosophy and Other Studies*, Glencoe, Ill. 1959.)

Verbeek, Theo: *La Querelle d'Utrecht*, Textes établis, traduits, annotés et introduits par Theo Verbeek, Préface de Jean-Luc Marion, Paris, 1988.

Watkins, J.W.N.: *Hobbes's System of Ideas*, Londres, 1965, 2a ed. 1973.

Wolin, Sheldon: *Hobbes and the Epic Tradition of Political Philosophy*, Los Angeles, 1970.

Bibliografía secundaria: artículos

Bertman, Martin: "Hobbes and Performatives", *Crítica*, vol.X, No.30, diciembre 1978.

Association des Amis de Spinoza, "Bulletin de Bibliographie Spinoziste", *Archives de Philosophie*, 42, 1979, 4 (desde esta fecha se publican anualmente).

Braun, Rafael: "Hobbes y las causas de la guerra civil", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol.VI, No.1, marzo 1980, pp.27-35.

Braun, Rafael: "Política, religión e iglesia en Hobbes", *Simposio Thomas Hobbes (1588-1988)*, Buenos Aires, 1988.

Cheymol, Guy: "La Bible et la tolérance", *Le siècle des Lumières et la Bible*, edit. Y.Belaval et D.Bourel, Paris, 1986, pp.657-676.

Den Uyl, Douglas J. / Warner, Stuart D.: "Liberalism and Hobbes and Spinoza", *Studia Spinozana*, vol.3, 1987, pp.261-318.

Dibon, Paul: "Scepticisme et orthodoxie réformée dans la Hollande du Siècle d'Or", *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, edit. R.H.Popkin

and Ch.B.Schmitt, *Wolfenbütteler Forschungen*, Band 35, Herausgegeben von der Herzog August Bibliothek, Wiesbaden, 1987, pp.55 - 82.

Dotti, Jorge E.: "Hobbes y una lógica de lo político", *Simposio Thomas Hobbes (1588 - 1988)* Buenos Aires, 1988.

Dotti, Jorge E.: "El Hobbes de Schmitt", *Cuadernos de Filosofía* Año XX, Número 32, mayo 1989, pp.57-68.

Dotti, Jorge E.: "Hobbes y la teología política", *XII Congreso Interamericano de Filosofía* Buenos Aires, 1989.

Elliott, J.H.: "Concerto Barocco", *The New York Review of Books* vol.LXXIV, No.6, abril 9, 1987.

Goldschmidt, Victor: "Les renversements du concept d'égalité, des anciens aux modernes", *Écrits* Tome 1, Etudes de philosophie ancienne, Paris, 1984, pp.249-272.

Guenancia, Pierre: "Puissance et arbitraire (sur Hobbes)", *Philosophie*, nº 1, enero 1984.

Hudson, Stephen D.: "Right reason and mortal gods", *The Monist*, volumen 66, Nº 1, enero 1983, pp. 134-145.

Janine Ribeiro, Renato: "Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés", *Simposio Thomas Hobbes (1588-1988)*, Buenos Aires, 1988.

Kavka, Gregory S.: "Right reason and natural law in Hobbes's ethics", *The Monist*, volumen 66, Nº 1, enero 1983, pp. 120-133.

Kolakowski, Leszek: "La dictadura de la verdad: la cuadratura del círculo", en *Intelectuales contra el intelecto* Barcelona, 1986, trad.: Mireia Bofill.

MacIntyre, A.: "Spinoza", en *The Encyclopaedia of Philosophy*, edit. P.Edwards, New York, 1967.

Matheron, A.: "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza", *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Etudes sur Spinoza*, Paris, 1986, pp.123-154.

Matheron, A.: "Spinoza et la propriété", *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting* 1978, No.1-4, pp.96-110.

- Olaso, Ezequiel de: "Hobbes, religión e ideología", *Simposio Thomas Hobbes (1588 - 1988)* Buenos Aires, 1988.
- Olaso, Ezequiel de: "Hobbes y la formación del análisis del discurso ideológico", *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol.VI, No.1, marzo 1980.
- Olaso, Ezequiel de: "Thomas Hobbes y la recta razón", *Manuscrita* volumen IV, Nº 1, Universidad Estatal de Campinas, San Pablo, 1980, pp. 29-35.
- Pitts, Edward I.: "Spinoza on Freedom of Expression", *Journal of the History of Ideas* vol. XLVII, Number 1, January - March 1986, pp.21-36.
- Popkin, Richard H.: "Hobbes and Scepticism", *History of Philosophy in the Making, Symposium of Essays to Honour Prof. James D. Collins*, edit. J.Thro, Washington, 1982, pp.133-148.
- Popkin, Richard H.: "Hobbes and Scepticism II", *Simposio Thomas Hobbes (1588 - 1988)* Buenos Aires, 1988.
- Ryan, Alan: "A more tolerant Hobbes?", *Justifying Toleration. Conceptual and historical perspectives* edit. Susan Mendus, Cambridge, 1988, pp. 37-60.
- Ryan, Alan: "Hobbes, toleration and the inner life", *The Nature of Political Theory*, edit. David Miller and Larry Siedentop, Oxford, 1982, pp.197-218.
- Sacksteder, William: "How much of Hobbes might Spinoza have read?", *Southwestern Journal of Philosophy* 11, 1980, pp. 25-40.
- Scanlon, Thomas: "A Theory of Freedom of Expression", *Philosophy and Public Affairs* vol.1, no.2, Winter 1972, pp.204-226.
- Sutherland, Donald W.: "Liberty and Liberties", Joseph R. Strayer (edit.), *Dictionary of the Middle Ages*, Nueva York, 1986, vol.7.
- Tuck, Richard: "Scepticism and toleration in the seventeenth century", *Justifying Toleration. Conceptual and historical perspectives* edit. Susan Mendus, Cambridge, 1988, pp.21-36.
- Walker, David M.: "Arbitration, international" en *The Oxford Companion to Law*, Oxford, 1980.
- Walzer, Michael: "Philosophy and Democracy", *Political Theory*, Vol.9, No.3, August 1981, pp.379-399.