

A portrait of Baruch Spinoza, a Dutch philosopher, mathematician, and scientist. He is depicted from the chest up, wearing a dark, high-collared garment. The background is a plain, light color.

CUADERNOS DEL SEMINARIO SPINOZA

Nº 1

Spinoza
1632 - 1677

Ciudad Real, 1992

Libertad y comunidad en Espinosa

Freedom and community in Espinosa

JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA

Universidad de Valladolid

ABSTRACT

In this article, I claim that Espinosa's view on political freedom is not an individualist, but rather a communitarian view. That is why it can be accepted that is basically consistent with his ontological and anthropological concept of freedom, understood in terms of *power* for the self-determination. We do not have to conceive individuals' freedom as based upon the lack of interference of political power, since actually it is just the result of some conjunction of powers of political society. Only the state has the necessary power to give people security and the basic conditions in order both to obtain their life goals and to guarantee the collective independence.

Now, Espinosa also defends strongly the individual freedom of thought and speech. According to him, that freedom can just be performed in the context of a democratic republic where the collective power is the result of an equalitarian cooperation among citizens who discuss freely about norms and common goals.

RESUMEN

El propósito de esta exposición es presentar algunas sugerencias para una reconsideración del problema de la libertad política en la filosofía de Espinosa. Es ésta una cuestión que ilustra las divergencias de interpretación de la teoría política espinosista; y que está por otra parte conectada con el debate, crucial para la reflexión política actual, sobre la

relación entre las perspectivas individual y colectiva, y a la búsqueda de un punto de conjugación entre la autonomía individual, irrenunciable ya en las sociedades modernas, y la no menos indispensable vinculación de los individuos modernos a espacios comunitarios de solidaridad, una vez que las soluciones unilaterales -individualismo y colectivismo- se han revelado históricamente como insatisfactorias. No podemos trasladar los problemas de nuestro siglo a la obra de Espinosa; pero sí encontrar en ella, al menos, elementos de reflexión sobre los aspectos problemáticos de esa tensa relación.

* * *

Adoptaré como hilo conductor de la exposición la distinción que propone Wellmer en uno de sus últimos trabajos (Wellmer, 1991) entre concepciones *individualistas* y concepciones *comunitarias* de la libertad. Una distinción que se hace eco de las de Constant entre la "libertad de los antiguos" y la de los "modernos" -o Berlin -libertad "positiva" y libertad "negativa" (Berlin, 1988)-, pero que, a mi juicio, recoge mejor las raíces antropológicas e histórico-sociales de las concepciones alternativas de la libertad política, y adopta un enfoque más apropiado para comprender la concepción espinosista de la misma.

Como recuerda Wellmer, hay un desacuerdo básico entre las teorías modernas de la libertad política, respecto a si ésta ha de entenderse primariamente (aunque no forzosamente de manera exclusiva) desde el punto de vista del individuo o desde el punto de vista de la colectividad.

Una teoría individualista tiene como premisa el atomismo antropológico, así como una concepción instrumental de la sociedad. La libertad consiste en la facultad del individuo de realizar o no ciertas acciones sin ser obstaculizado por los demás (y en particular por el poder estatal). Y el ámbito, mayor o menor, de la libertad, es el del conjunto de derechos, absolutos e inviolables, del individuo (sólo limitados por los de los demás). Una concepción vinculada típicamente a la tradición liberal, y que en

principio es compatible con cualquier forma de gobierno; incluso, como advierte Berlin, 1988: 199) con una autocrática.

Una concepción comunitaria, en cambio, -Wellmer prefiere este término al de "colectivista" a causa de las connotaciones extraordinariamente negativas que el segundo ha adquirido- considera que el lugar original de la libertad es la comunidad en la que los sujetos han sido individuados a través de la socialización. "Incluso como libertad *individual* - escribe Wellmer-, esta libertad debe tener un carácter *comunitario* o al menos un aspecto esencialmente comunitario, que se expresa y se manifiesta en la forma en que el individuo participa en y contribuye a las prácticas comunitarias de su sociedad" (Wellmer, 1991:106). La libertad es en esta concepción autodeterminación individual, pero inseparable de la colectiva; se la concibe en el marco de una visión de la sociedad como comunidad: no en vano la *polis* griega -o mejor, una visión idealizada de la misma- es su modelo de referencia característico. Propia, por su parte, de la tradición republicana y democrática.

Pues bien: sin duda en Espinosa prevalece la concepción comunitaria de la libertad, en congruencia con su concepción de la libertad en general, y particularmente de la libertad humana. Piensa que la libertad es potencia, capacidad de ser dueño de las propias acciones; en sus propios términos, de ser causa adecuada o *sui iuris* (literalmente, autónomo). "Efectivamente la libertad es -escribe- una virtud o perfección; y por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre no puede ser atribuido a la libertad" (TP 2/7)¹. Y algo más adelante: "Llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza" (TP, 2/11).

Esta definición de la libertad humana como capacidad de autodeterminación es plenamente coherente con la ontología espinosista de la potencia. "Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar" (E1D7)².

¹ Se cita el *Tratado Político* por la traducción de A. Domínguez (Madrid, Alianza, 1986).

² Para las citas de la *Ética* me atenderé a la traducción de V. Peña (Madrid, Editora Nacional,

En términos absolutos sólo la Sustancia o Dios, por consiguiente, sería libre -como apostilla el propio Espinosa (véase E1P17C2)-. Por lo que al hombre respecta, su potencia, y por tanto su libertad, es forzosamente limitada, de manera que "es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada" (E4P4).

Es precisamente la condición finita del hombre lo que hace que la integración en una comunidad política sea condición necesaria de su libertad. "El hombre que se guía por la razón -dice Espinosa- es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo" (E4P73). Esta paradójica afirmación sólo puede comprenderse desde la comprensión comunitaria y positiva de la libertad, según la cual el grado de libertad viene dado por la capacidad efectiva de autodeterminación. El único modo que tiene un hombre de hacer frente a la potencia de las causas exteriores que amenazan aniquilarle, y el mejor modo de desarrollar en plenitud su deseo, es unirse con otros individuos semejantes a él (Véase E4P8S). Porque la unión implica incremento de potencia, adquisición de seguridad, y condiciones más satisfactorias de vida: la comunidad posibilita la autonomía real.

De ahí que Espinosa juzgue que la supuesta libertad del estado de naturaleza, en el que no existen impedimentos institucionales para la acción de los individuos -en ese sentido independientes- es más teórica que real; porque nadie existe aisladamente, y la potencia de cada uno es insignificante si se compara con la del resto.

De esta manera, la búsqueda de la libertad nos lleva al marco del Estado, al que el *Tratado político* define como "potencia de la multitud". La concepción comunitaria de la libertad es plenamente congruente con la comprensión de la sociedad política en términos de conjunción de potencias: la liberación de la inseguridad y de la miseria, de la presión de la necesidad externa -en la limitada medida en que ello es posible-, y del antagonismo interhumano, se alcanza mediante la constitución de un

cuerpo político lo suficientemente fuerte como para garantizar su conservación autónoma. El Estado es la mediación necesaria para que los individuos puedan alcanzar su seguridad física, e incluso -como he expuesto en otro lugar (Peña, 1978)- condición de su acceso a la racionalidad y con ello de su plena liberación personal. El proyecto espinosista de libertad es esencialmente colectivo, ya desde su escalón básico.

La peculiaridad de la concepción de Espinosa se aprecia mejor si la comparamos con la de Hobbes, típicamente individualista y "negativa". Para éste, la libertad radica en la ausencia de interferencia de los movimientos del sujeto; en el plano político, esto significa que la libertad reside en "el silencio de las leyes", en lo que omite ordenar el soberano -en quien los individuos han resignado sus derechos originarios a cambio de la seguridad-³. El filósofo holandés arraiga la libertad, por el contrario, en la participación en la potencia colectiva: no en la independencia, sino en la co-determinación.

La diferencia entre ambas concepciones de la libertad se pone de manifiesto igualmente en el tema del *pacto social*. Mientras que según la teoría hobbesiana del pacto el poder soberano es una instancia ajena al individuo y a sus intereses privados, en función de los cuales éste acepta su institución, y por tanto la libertad individual ha de entenderse forzosamente frente a dicho poder, y comenzar allí donde se establezcan sus límites (jurídicos o fácticos), la concepción espinosista de la constitución del Estado como composición de potencias individuales, expuesta en el *Tratado político*, implica una concepción de la sociedad como comunidad, y una comprensión de la libertad individual intrínsecamente vinculada a la colectiva: no como propiedad exclusiva de los individuos respecto a la sociedad exterior, sino como potencia compartida por los integrantes del cuerpo político.

De este modo, Espinosa enlaza, de una parte, con la tradición republicana y su concepción de la libertad -con la "libertad de los antiguos"- . Tanto el neoestoicismo renacentista holandés como la lectura de

³ Cf. HOBBS, *Leviatán*, capítulo XXI.

Maquiavelo le aproximan a esta visión de la política, que enfatiza la dimensión colectiva, el bien público y las virtudes cívicas. Los ecos de este republicanismo son patentes en numerosos pasajes de sus obras (Véase, por ejemplo, TP 7/22).

No obstante, creo que hay que cuidarse de identificar la posición espinosista con la actitud espartana o romano-republicana respecto a la comunidad patria. Porque Espinosa es un pensador moderno: es decir, alguien que piensa en las coordenadas de una cosmovisión en la que se ha producido la plena afirmación de la subjetividad (en la conciencia religiosa, en la filosofía, en la actividad económica), y en la que por consiguiente no es posible ya ignorar la singularidad de los individuos, ni identificar inmediatamente su interés con el colectivo. Precisamente por eso Espinosa se enfrenta, como vamos a ver, a la dificultad de hacer compatibles el interés del Estado y la libertad de los individuos, afirmados con idéntica energía.

"El verdadero fin del Estado es la libertad", proclama solemnemente el último capítulo del *Tratado teológico-político*. Sin embargo, tan rotunda reivindicación de la libertad encierra una paradoja, que podríamos sintetizar en los siguientes términos:

Dado que la libertad se identifica con la potencia, y que la potencia que los individuos humanos precisan para su conservación se alcanza sólo por medio de la constitución de la unidad estatal, el mantenimiento del Estado se convierte en el objetivo supremo para todo miembro de la sociedad política. "La virtud del Estado es la seguridad" (TP 1/6)

Ahora bien, la seguridad del Estado depende a su vez, a juicio del filósofo, del carácter absoluto y único del poder, y, correlativamente, de la obligación política incondicionada de los súbditos respecto al mismo. Es ésta una tesis capital, afirmada no sólo en el *Tratado político*, que pasa por ser su obra más "realista", sino en el "liberal" *Tratado teológico-político* (Véase, por ejemplo TTP, XVI, 338-339)⁴. Pero entonces parece concluirse - tal es la paradoja- que la salvaguardia de la libertad-potencia (positiva),

⁴ Se cita esta obra según la traducción al castellano de A. Domínguez (Madrid, Alianza, 1986).

exige el sacrificio de la independencia individual, de la libertad negativa. Espinosa afirma taxativamente que "cada ciudadano no es autónomo (*sui iuris*), sino que depende jurídicamente de la sociedad (*Civitatis iuris*), cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o injusto, piadoso o impío. Antes al contrario, "como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular" (TP, 3/5). Al leer esto cabe pensar que la supervivencia del Estado requiere la anulación de la identidad individual, y por tanto que la libertad de la comunidad entraña la servidumbre de los ciudadanos, según un modelo político "espartano".

Al examinar esta dificultad hemos de tener presente la importancia del *problema del orden* en la filosofía política de la Modernidad temprana. Sabemos hasta qué punto la experiencia de la guerra civil inglesa determina en Hobbes una verdadera obsesión por eliminar todo factor de discordia y anarquía; a su juicio, peor aún que los abusos de poder es la ausencia del mismo. Esta preocupación es compartida por Espinosa, testigo de la grave crisis política y social de los Países Bajos en la última década de su vida. Además, uno y otro constatan el carácter conflictivo de la sociedad competitiva moderna, atravesada por el antagonismo de intereses, lo que refuerza su convicción de que es preciso un poder fuerte como condición necesaria de la convivencia.

Ello puede explicar que cuando Espinosa se plantea a sí mismo la objeción apuntada -¿no es irracional la sumisión absoluta al poder, que parece ser una renuncia a la libertad?- su respuesta sea que, a fin de cuentas, la razón enseña a elegir el menor entre dos males: y sin el Estado no es posible garantizar el objetivo primordial de la conservación; de manera que está justificada la obediencia absoluta, aun en el peor de los casos (cf. TP, 3/6).

Ahora bien, cabe poner en duda la tesis de que el Estado es siempre el mal menor. Y no ya sólo a la altura histórica del siglo de las experiencias totalitarias, sino también en la época de monarquías absolutas como la

turca, a la que Espinosa alude explícitamente,...y de otras más cercanas. El propio filósofo parece preguntárselo cuando se plantea el problema de los límites del poder. Aun cuando el poder estatal sea formalmente absoluto, y no pueda oponérsele jurídicamente límite alguno, hay, según Espinosa, límites reales del poder. Límites marcados por la potencia efectiva de los titulares nominales del poder, que queda en entredicho cuando éstos actúan de modo que provoca el descontento y la rebelión de la *multitudo*. No es posible ir más allá de los límites de la naturaleza humana -no se puede hacer que una mesa coma hierba, o que los hombres "miren con respeto aquello que provoca risa o náusea". "Asesinar a los súbditos, expoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación" (TP 7/4]. En contra de lo que supone la ficción jurídica del pacto, la autoridad del gobernante se alimenta del consenso, continuamente renovado, de la multitud. Al poder político de los gobernantes se contrapone el derecho natural de la multitud que, como recuerda Espinosa en la carta L a Jarig Jelles, no puede ser transferido. En la medida en que el poder establecido "da motivos para que muchos conspiren lo mismo" (TP 3/9], se arriesga a dejar de ser poder efectivo.

De este modo, la tesis del carácter absoluto del poder estatal aparece atemperada por la imposibilidad material de desbordar ciertos límites. (A lo cual suma Espinosa en el *Tratado teológico-político* ciertas consideraciones pragmáticas, sobre las que volveremos más adelante, tendentes a mostrar la conveniencia de tolerar un cierto margen de libertad para garantizar la estabilidad política).

Con todo, esta apelación a los límites reales del poder estatal no resuelve por sí sola, en mi opinión, el problema de la obligación política. Si bien es cierto que hay un límite en el ejercicio del poder que no puede ser traspasado, no lo es menos que este límite de la dominación puede ser ampliado indefinidamente, gracias a los instrumentos de que disponen los gobernantes frente a los ciudadanos. Observa Espinosa que "la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes" (TTP, XVII, 351). Entre otros, la manipulación ideológica: "puede lograr, de muchas formas, que la mayor

parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que desee" (*loc. cit.*, 352). Bien frágil y menguada es la libertad que depende de las estimaciones de los poderosos respecto al margen de arbitrio que es conveniente reservar a los súbditos, o de su temor a una hipotética amenaza de éstos. (La cual, por otra parte, sólo se convertiría en libertad efectiva en la medida en que la multitud alcanzase a subvertir las relaciones de poder vigentes). Es a lo sumo una libertad "de facto", fruto de una concesión graciosa y en cualquier momento revocable.

Creo que la paradoja antes mencionada sólo puede resolverse allí donde la comunidad política sea una comunidad democrática. Porque sólo entonces el derecho natural o potencia de los ciudadanos se hace presente no sólo como límite de resistencia contra el poder, sino como poder efectivo y absoluto. Únicamente la opción por la democracia permite a Espinosa distanciarse de la "lógica del orden" hobbesiana, y hace coherente la reivindicación simultánea del poder sin limitaciones ni fisuras y de la libertad.

Y lo cierto es que la teoría política de Espinosa está claramente orientada hacia la democracia. No ya sólo como forma política preferible, sino también como modo de organización de la sociedad más coherente con sus presupuestos ontológicos y antropológicos. Esta tesis, bien patente en el *Tratado teológico-político*, constituye el eje del desarrollo de lo que podríamos denominar "teoría diferencial de la constitución" en el *Tratado político*. Pues, en efecto, lo que distingue a los diferentes regímenes políticos es el mayor o menor acercamiento del poder a la condición de *absoluto*, condición que sólo tiene el democrático (cf. TP 11/1), porque sólo en él desaparece la dualidad entre el poder político y la potencia social, al ser la misma multitud sujeto del poder y cuerpo social.

En la democracia desaparece propiamente la obligación política, puesto que cada ciudadano se atiene a las normas de una autoridad de la que él es parte integrante, en cuanto codeterminante de la dirección política de la comunidad: "la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya

disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento" (TTP, V, 158-159).

Conviene especificar esta afirmación de la democracia como régimen de la libertad mediante una consideración algo más detallada de su base de sustentación y de su configuración en la propuesta espinosista.

La libertad democrática se asienta, como se ha apuntado ya, en la comprensión de la realidad social desde una perspectiva colectiva. La condición de posibilidad de la libertad de los ciudadanos es la composición de potencias que los constituye como sujeto comunitario, dotado de la fuerza necesaria para configurar un modo de vida el seno del cual se construyen y afirman los sujetos singulares. Al mismo tiempo, este entramado que desarrolle sus deseos fundamentales, y en unitario de potencias vinculadas positivamente no tiene una realidad superior a la de la interrelación de factores particulares que la constituyen. Esta composición supera el antagonismo característico del estado de naturaleza -y de la sociedad civil moderna, si aceptamos la tesis de Macpherson (1970)-, no ya por el miedo, como el Leviatán hobbesiano, sino mediante el establecimiento de una comunidad en cuyo seno la interrelación social es cooperativa, y en la que por ello se suprime la violencia característica -al menos de modo latente- en los demás modos de relación política.

Sólo en un contexto comunitario obtiene la libertad garantía efectiva de realización. El ciudadano no puede ser concebido "como un imperio dentro de otro imperio" -tal como sostiene la ilusión liberal- sino como partícipe del único espacio social, forzosamente compartido, sea cual sea la forma de relación entre los individuos -competencia o solidaridad-. Y es la conjunción de potencias la que hace posible establecer las condiciones materiales e institucionales de una vida libre.

La libertad democrática tiene igualmente como condición la inmanencia del poder en la multitud. Parece que habría que sostener, como principio general, que en una sociedad plenamente democrática desaparece la mediación política, la autonomía de lo político (ésta es, creo, la tesis central de la interpretación de Negri (1981) de la filosofía política de Espinosa): democracia significa autogobierno de la sociedad, desaparición

de una superestructura política trascendente al plano social. Dicho en términos hegeliano-marxianos, reconciliación de sociedad civil y Estado, que en el marco de esta concepción serían solamente dos aspectos de una misma realidad.

El establecimiento de un poder exterior y superior a la colectividad es irracional, e incompatible con la libertad: "toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual" (TTP, V, 158-159). Si de hecho existen regímenes no democráticos, ello ha de achacarse, o bien a la "minoría de edad" de una colectividad, incapaz de autorregularse (por ejemplo, el pueblo hebreo en la época de Moisés), o bien a los efectos de la ideología, que hace que se atribuyan condiciones extraordinarias a un determinado individuo o grupo: es el caso de la monarquía. Una comunidad de sujetos desarrollados ha de ser democrática.

No obstante, y aun aceptando como principio esencial de un régimen democrático la plena autodeterminación colectiva, quizá habría que matizar la tesis de que en la democracia espinosista queda suprimida toda mediación política. Puesto que la exposición relativa a la democracia en el *Tratado político* se interrumpe apenas iniciada, no podemos hacer sino conjeturas respecto a la forma que podría tener, según Espinosa, un Estado democrático. Pero no parece arriesgado afirmar, si proyectamos al régimen democrático lo expuesto por el filósofo respecto al monárquico y al aristocrático, así como el arranque del capítulo XI, que él habría propuesto una democracia ampliamente participativa, pero que habría previsto también órganos ejecutivos y judiciales restringidos: en ese sentido sí habría algún tipo de mediación política. A mi juicio, desde el momento en que se considere la hipótesis de la regulación de una sociedad de ciertas dimensiones, no puede eludirse el problema de la institucionalización de la democracia; problema con el que habría de tropezar en su momento la propuesta democrática del *Contrato social* rousseauiano, y con el que, de haber podido concluir su obra, hubiera tenido que habérselas Espinosa. El hueco que deja el tratado inacabado no puede suplirse con una apelación retórica a la espontánea autoconstitución de las masas.

Entre otras razones, porque la cohesión de la multitud y la racionalidad de sus decisiones no puede suponerse dada de una forma inmediata y espontánea. Como advierte Balibar (1985: 84), la potencia de la multitud es tanto potencia de discordia como de concordia; y la experiencia muestra que en las sociedades reales predominan los afectos pasionales y los intereses competitivos; situación distante de la idea de una democracia plena, en la que la multitud alcanzaría mediante la razón una autodeterminación unánime.

La democracia real precisa de mecanismos institucionales que garanticen que la conducta social se ajusta a los requerimientos del interés público, incluso apelando a la coacción si es necesario: "...hay que organizar de tal forma el Estado que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón" (TP, 5/3).

La supresión absoluta de la mediación política sólo sería posible, como el propio Espinosa apunta en un conocido pasaje del *Tratado teológico-político* (TTP, V, 157), en una sociedad perfectamente racional. En el horizonte político empírico resulta difícilmente pensable la extinción del Estado, es decir de un resto de coacción y aun de jerarquización en las relaciones sociales, y más aún la generalización de una conciencia política racional.

Pero hemos de preguntarnos también, dado el objeto de esta exposición, por el lugar que tiene en esta teoría la dimensión individual de la libertad política. Y en este punto es preciso reiterar que la afirmación espinosista de la libertad no se refiere sólo a la libertad de la comunidad, que no quedan subsumidos en ella, a título meramente de miembros del individuo compuesto político, los individuos singulares: atañe igualmente a éstos. Lo que ocurre es que, en esta concepción, no cabe dissociar la libertad de la comunidad de la de los ciudadanos, porque comunidad y ciudadanos no son dos entidades independientes, sino una misma realidad, considerada desde dos ángulos diferentes. En la democracia es libre *cada* ciudadano, realmente capaz de autodeterminación; y la condición de la

misma es la vinculación a la comunidad, no el aislamiento propio del estado de naturaleza.

Así, el *Tratado teológico-político* está escrito sobre todo desde la perspectiva de la libertad de los individuos dentro del Estado (aunque no falten referencias a la libertad de la comunidad como tal). Cuando Espinosa escribe que el fin del Estado es la libertad, se refiere a la libertad de sus ciudadanos para vivir y relacionarse entre sí guiados, no por el temor, sino por su propio interés razonable, según el modelo de Ámsterdam, "la cual experimenta los frutos de esta libertad en su gran progreso y en la admiración de todas las naciones"⁵.

Es cierto que el *Tratado político* acentúa, en cambio, la perspectiva comunitaria, y que en él se habla más de la multitud libre como conjunto. Que de los individuos como tales. Ocurre que esta obra acentúa la tesis reiterada de que la libertad real sólo es posible, al menos para la generalidad de los hombres, como libertad común. Pero esto no significa que se ignore a los sujetos políticos individuales. Prueba de ello es, por ejemplo, que pese a que aquí Espinosa atiende a la estabilidad de la estructura estatal como objetivo primordial, se rechaza el régimen autocrático turco, que parece contar a su favor con el argumento de una superior estabilidad, porque dicha estabilidad se consigue a cambio de la esclavitud, es decir de la pérdida de la libertad de los individuos (Cf. TP, 6/4).

Y no podría ser de otro modo, si se tiene en cuenta que la inserción del individuo en la sociedad moderna está, como se ha dicho, mediada reflexivamente, de manera que éste no puede identificarse de modo meramente inmediato, afectivamente, con la colectividad a la que pertenece; su vinculación, por necesaria y fuerte que sea, incluye el reconocimiento, ante sí mismo y por los demás, de su condición de sujeto. Quizá lo que sucede es que la alternativa real, en este momento histórico, no es la de individualismo o colectivismo, sino más bien la existente entre dos formas de afirmación de la subjetividad -según la tesis que sostiene A. Renaut (1989)-.

⁵ Es obligado remitir al lector, en este punto, al ensayo de Méchoulan, 1990.

La primera de ellas es la individualista. En ella, el sujeto se concibe independientemente del contexto social y de las normas procedentes del mismo, se guía en función de objetivos privados, y se asocia eventualmente con otros individuos al servicio de estos fines, únicos existentes.

La segunda es la afirmación de la subjetividad como autonomía, como autofundamentación de los propios juicios y acciones, sin depender de instancias externas. Esta segunda forma de comprensión del sujeto individual, no sólo no lo contrapone al contexto colectivo, sino que lo exige como soporte, en la medida en que es en él donde el sujeto adquiere consistencia y fuerza para subsistir; su autoafirmación no implica ausencia de regulación, sino autorregulación.

No es difícil percibir la afinidad existente entre estas dos concepciones de la individualidad y las visiones individualista y comunitaria de la libertad, así como que la consideración espinosista del individuo está mucho más próxima a la segunda de ellas. E importa destacar que esta concepción de la identidad subjetiva en términos de autonomía permite comprender simultáneamente la integración del sujeto en un marco colectivo de acción, y la reivindicación de una identidad propia, a diferencia de lo que sucede en el colectivismo "clásico" (en la república platónica, por ejemplo), en el comunitarismo romántico nacionalista o, del otro lado, en el individualismo liberal.

Ahora bien, esta concepción comunitaria de la libertad se pone a prueba cuando se enfrenta al problema de la libertad negativa. ¿Cabe admitir, desde la perspectiva comunitaria, un margen de independencia para los individuos incluso frente al Estado? ¿Habría en el Estado democrático espinosista espacio para la disidencia, incluso para la disidencia irracional? El poder democrático sigue siendo un poder absoluto, frente al cual no es posible sostener derechos o garantías individuales incondicionales. Su carácter democrático garantiza, al menos en teoría, que los decretos del poder son decretos de la mayoría, y responden por tanto a sus intereses; pero hay además una minoría, que podría quedar sometida a la "tiranía de la mayoría", para decirlo con Tocqueville. La teoría espinosista de la democracia se ve así sometida a la objeción liberal, que podría

tacharla de "democracia totalitaria", como hizo Talmon (1952) con la rousseauniana.

Creo que es preciso reconocer que, aun si la libertad política no puede comprenderse sólo como libertad negativa, el problema de la libertad negativa es un problema real, que no puede zanjarse con una simple alusión al carácter "abstracto" de los derechos y libertades reivindicados por el liberalismo. En una sociedad moderna, la multitud está integrada por sujetos diferenciados en diversos planos (social, cultural, ideológico, económico), cada uno de los cuales tiene una identidad propia (aunque no sea independiente de la del resto) y reclama para sí el reconocimiento de un derecho igual a la búsqueda de sus intereses y a la satisfacción de sus deseos; derecho que, aun si limitado por el de los demás, no podría en justicia ser ignorado o reprimido ni aun por el poder legitimado democráticamente. De lo contrario se niega la libertad de los sujetos individuales reales en beneficio de un Todo hipostasiado, llámesele "patria" o "pueblo".

Por otro lado, el problema de la conciliación entre la unidad colectiva y las libertades individuales se le plantea al propio individuo Baruch Espinosa como un problema vital, y no solamente intelectual. Es un judío, miembro de una comunidad minoritaria y extraña, por más que relativamente próspera, en Ámsterdam; además, sus posiciones en materia religiosa y política le convierten en un pensador maldito, heterodoxo y subversivo -como se pone de manifiesto tras la publicación del *Tratado teológico-político*. Sabe que siempre se encontrará situado contra corriente, que siempre formará parte de la minoría. Necesita por consiguiente un espacio de libertad negativa, incluso en la hipótesis favorable del mantenimiento del régimen republicano neerlandés.

Y el *Tratado teológico-político* es precisamente una defensa de la libertad de pensamiento: "...esta libertad no sólo se puede conceder sin perjuicio para la paz y la piedad del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad" (TTP, Prefacio, 65). Si bien tal reivindicación de la libertad aparece vinculada al marco estatal, con la compatibilidad entre ambos como

condición.

Por lo demás, y sin entrar aquí en detalles, creo que puede decirse que Espinosa es un franco valedor del elenco de derechos y libertades personales que reivindicarán más tarde los intelectuales ilustrados. La respuesta dada a la cuestión del *ius circa sacra*, que pudiera suscitar alguna objeción de un lector contemporáneo del capítulo XIX del *Tratado teológico-político*, ha de ser considerada atendiendo al contexto histórico en el que se formula: frente a la aspiración de las iglesias de imponer políticamente sus dogmas, la solución espinosista es el control civil de la expresión pública de la religión, con objeto precisamente de garantizar la coexistencia y tolerancia mutua de las distintas confesiones religiosas. La cuestión es entonces explicar cómo se justifica una reivindicación semejante de la libertad negativa en el contexto de una teoría comunitaria, que defiende el poder absoluto del Estado como condición de viabilidad de la libertad misma.

En el capítulo XX del *Tratado teológico-político* desarrolla Espinosa una serie de argumentos en favor de las libertades mencionadas. Algunos de ellos pueden considerarse como meramente circunstanciales y pragmáticos: el fondo de la argumentación es que es más beneficiosa para el Estado la tolerancia que la represión, y que por tanto la opción por las libertades es preferible en términos de elección racional. Así, observa Espinosa que las desventajas causadas por el mal uso de la libertad de expresión son menores que las del intento, inútil, de prohibirlas; que la libertad es necesaria para el progreso de las ciencias y de las artes; que la represión exacerbada conduce a la rebelión; que las leyes no pueden prohibir o determinar las creencias, que son forzosamente asunto de convicción interna, etc. Pero creo que a ellos se añaden otros de mayor entidad, con ayuda de los cuales es posible reconstruir una justificación más sólida de la libertad individual.

El punto de partida de la argumentación es que hay un límite insuperable para todo poder, la "facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa". Es verdad que esa capacidad puede ser distorsionada ideológicamente en el sentido que interese al poder; aunque,

según Espinosa, seguramente sólo hasta cierto punto. Pero en todo caso tal distorsión es propia de un Estado monárquico, en el que las opiniones de los súbditos pueden ser opiniones frente al poder; "pero en modo alguno en el Estado democrático, en el que mandan todos o gran parte del pueblo".

En otras palabras, la libertad de pensamiento y de expresión ocupa en una comunidad democrática un lugar diferente del que tiene en otros regímenes. En todos ellos el carácter absoluto del poder, y por tanto el ajuste de todos a sus decretos, es condición necesaria de la pervivencia del Estado. Pero mientras en una sociedad no democrática la libertad de pensamiento es algo tolerado por el poder, en la medida en que pueda ser beneficiosa para sus propósitos, o inocua, o siquiera menos nociva que su supresión, en una sociedad democrática el libre pensamiento y su expresión, no son una concesión: forman parte constitutiva del ejercicio del poder. Hay un párrafo del capítulo citado que me parece esclarecedor:

"...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" (TTP, XX, 417).

En estas pocas líneas parecen estar implícitas afirmaciones de suma importancia para un ensayo de fundamentación de la libertad individual. En primer lugar, la comunidad democrática aparece descrita como una comunidad plural, en la que las directrices comunes, que en todo caso son necesarias, se establecen a través de una deliberación en la que se oponen posturas diferentes. Es decir: en la democracia cada individuo mantiene su independencia de juicio: por eso dice Espinosa que su condición es lo más parecida posible a la libertad del estado de naturaleza, a diferencia de lo que ocurre en otros regímenes en los que "no se le consulta nada" (TTP, XVI, 341). De este modo, puede decirse que el Estado democrático precisa de la libertad de pensamiento -y en último término, de sujetos dotados de juicio propio, con las condiciones necesarias para su formación- para ser efectivamente democrático. La *multitudo* democrática no es una simple

masa, sino la materia compleja de una comunidad que determina su dirección a través de la discusión entre sujetos autónomos.

Pero además, se desprende del fragmento citado la idea de que los acuerdos establecidos democráticamente son revisables y abiertos a una posible crítica. Lo cual viene a reforzar la imagen de la comunidad política democrática como espacio abierto a la libertad de pensamiento, hasta el extremo mismo de la disidencia. Pues no parece estar predeterminado el contenido de lo que sea el bien público, sino que más bien se establecería en cada caso a través del debate y de la votación. Es cierto que Espinosa se refiere a menudo a una sociedad fundada y regida por la razón, e incluso afirma, en frase antes citada, que hay que conseguir que todos vivan según la razón incluso por la fuerza, lo cual, dada la identificación que establece entre razón y libertad, recuerda no poco al famoso *on le forcera a être libre* rousseauiano; pero también es verdad que no va más allá, en la definición de la vida social racional, de requisitos tan genéricos como la aceptación de un orden normativo común o el respeto a los pactos acordados.

Seguramente el filósofo mantiene la convicción de que una sociedad de hombres racionales convergería en un acuerdo tan unánime como libre, y se regiría *veluti una mens*; pero una sociedad política real, en la que intervienen no sólo el interés, sino la ignorancia, es una sociedad en la que, como dice Negri (1985) el sujeto político colectivo está inconcluso. Y el reconocimiento de la insuperable diversidad de juicios hace posible una discusión siempre abierta, la ausencia de dogmas y la tolerancia.

De esta manera parece poderse articular una respuesta a la objeción liberal. Si la convivencia democrática presupone sujetos autónomos, el derecho a ser sujeto aparece como una condición constitutiva, que habría de sostenerse como presupuesto no discutible de los acuerdos políticos sobre contenidos concretos. Y con él, todo el conjunto nuclear de condiciones que exige una identidad autónoma (y que, ésas sí, no podrían concretarse sino sobre la experiencia y el debate de la comunidad). Es una ilusión pensar en un derecho sin poder, una libertad no anclada en la potencia real de un marco común de la autodeterminación. Aunque también sea cierto que la comunidad más potente es la más libre.

Bibliografía

- BALIBAR, E.: *Spinoza et la politique*. París, P. U. F., 1985.
- BERLIN, I.: “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988.
- MACPHERSON, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella, 1979.
- MÉCHOULAN, H.: *Amsterdam au temps de Spinoza*. París, P. U. F., 1990.
- NEGRI, A.: *L'anomalia selvaggia*. Milán, Feltrinelli, 1981.
- NEGRI, A.: “Reliqua desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nel ultimo Spinoza” en *Studia Spinozana*, I (1985), pp.143-183.
- PEÑA, J.: “Espinosa: proyecto filosófico y mediación política” en *El Basilisco*, 1 (1978), pp. 80-87.
- RENAUT, A.: *L'ère de l'individu*. París, Gallimard, 1989.
- TALMON, J. L.: *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres, Secker Warburg, 1952.
- WELLMER, A.: “Modelos de libertad en el mundo moderno” en THIEBAUT, C. (ed.): *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona, Crítica, 1991, (pp. 104-135).