



Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía,
Política y Humanidades
ISSN: 1575-6823
ISSN: 2340-2199
hermosa@us.es
Universidad de Sevilla
España

La paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado

Jaquet, Chantal

La paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 20, núm. 39, 2018

Universidad de Sevilla, España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28264625010>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

La paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado

The Paradox of a Freedom of Thinking without a Freedom of Action in the State

Chantal Jaquet Chantal.Jaquet@univ-paris1.fr
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia

Resumen: El *Tratado teológico-político* de Spinoza supone un potente alegato por la libertad de pensamiento y de expresión. Pero el filósofo afirma, por otra parte, que nadie tiene por completo el derecho de actuar según sus deseos y a su arbitrio, pues hay que obedecer incondicionalmente las leyes, incluso las más absurdas.

¿Se trata de una paradoja? ¿Es posible separar con claridad en la vida política los ámbitos de la libertad de expresión y de la libertad de acción? ¿Es posible establecer con precisión los límites de la libertad de acción? Al abordar estas cuestiones, el artículo nos recuerda un texto de Spinoza, en el que, utilizando el ejemplo de Ulises con las sirenas, se indica que obedecer no es necesariamente cumplir las órdenes. No se trata de desobediencia civil ni de un derecho a la rebelión, sino del derecho a la obediencia perfecta: libertad de acción de acuerdo con una constitución verdaderamente común.

Palabras clave: Spinoza, libertad de expresión, libertad de acción, obediencia.

Abstract: The Spinoza's *Theological-Political Treatise* is a powerful defense of the freedoms of thought and expression. But the philosopher says, moreover, that no one is completely entitled to act according to their wishes and at its discretion, because everybody must unconditionally obey the laws, even the most absurd. Is it a paradox? Is it possible to separate clearly the fields of the freedom of expression and the freedom of action in political life? Is it possible to establish with precision the limits of freedom of action? To address this matter, the article reminds us a text of Spinoza, who, using the example of Ulysses with sirens, points out that obeying is not necessarily to fulfill the orders. It is not a matter of civil disobedience or of a right to rebellion, but of the right to a perfect obedience: a freedom of action in accordance with a truly common Constitution.

Keywords: Spinoza, Freedom of Expression, Freedom of Action, Obedience.

Siendo un alegato por la libertad de pensar y de expresión, el *Tratado teológico-político* suministra instrumentos críticos para combatir las fuerzas obscurantistas de las autoridades religiosas y de los estados, que subyugan a los hombres y les engañan “para que combatan por su esclavitud como si se tratara de su salvación” (TTP Praef: 7). André Tosel lo interpreta como “un manifiesto para la liberación de nuestra fuerza intelectual de los prejuicios de la superstición, para la liberación de nuestra fuerza moral y política de las instituciones de la esclavitud”³. Pero si la lucha spinozista contra las tinieblas de la superstición anuncia el crepúsculo de la esclavitud, para retomar su bella fórmula, ¿puede decirse, por eso, que se alza la aurora de la libertad?

Según Spinoza, en una república libre cada uno, en efecto, tiene totalmente el derecho de pensar lo que quiera y de decir lo que piense, pero no tiene por completo el derecho de actuar como desea y conforme

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 20, núm. 39, 2018

Universidad de Sevilla, España

Recepción: 30 Junio 2017

Aprobación: 22 Julio 2017

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28264625010>

a su juicio. La libertad no es, pues, incondicional, sino que se da con condiciones. Está sometida a restricciones y es ejercida dentro de ciertos límites, que Spinoza precisa en el § 7 del capítulo XX:

Así nadie puede actuar contra el decreto del soberano sin poner en peligro el derecho de este; pero cada uno, al contrario, puede pensar y juzgar sin la menor restricción –y, por tanto, hablar–, con tal de que se contente simplemente con hablar y enseñar, y que defienda sus tesis por la sola razón, y no con artimañas, cólera y odio, o con la intención de introducir novedades en la república por la autoridad de su decisión (TTP 20: 241).

Es claro, pues, que, si la libertad se despliega en una triple dirección, libertad de pensar, libertad de expresión, libertad de enseñanza, y comprende tanto el uso privado como el uso público de la razón, se detiene a las puertas de la acción. Y hay que precisar que la defensa de afirmaciones debe reposar exclusivamente sobre una argumentación racional y no sobre una retórica insidiosa, incendiada por el odio y la cólera. No se trata, pues, ni de hacer proselitismo por todos los medios, ni tampoco de utilizar su potencia especulativa con la intención de hacer abolir una ley o de introducir una modificación por iniciativa propia, pues sólo el soberano tiene el poder de hacerlo. Incluso cuando la decisión del soberano es dañina y contraria a la razón, el ciudadano crítico, a este respecto, tiene la obligación de plegarse a ella. Lejos de proponer la desobediencia civil, como lo hará Thoreau, Spinoza preconiza la obediencia, ciertamente no pasiva, sino activa, ya que se trata de convencer al soberano de abrogar la ley y mientras tanto aplicarla. Esta regla suscita un cierto número de dificultades, a la vez teóricas y prácticas, como Etienne Balibar particularmente lo ha señalado⁴; pero el problema mayor es, ante todo, un problema de límites o de delimitación, tanto en el seno de la libertad de pensamiento cuanto en el seno de la libertad de acción: límite que separa el pensamiento de la acción, de una parte, y que limita la libertad de acción, de otra. La regla presupone, en efecto, una distinción entre pensamiento y acción, distinción que no tiene nada de evidente, en la medida en que es difícil discernir en la práctica cuando se detiene la una y cuando comienza la otra. Además, suscita un problema de interpretación teórica de los límites de la libertad de acción y del requerimiento de obedecer, interpretación que tiene repercusiones prácticas, a la vez éticas y políticas. ¿Debe considerarse que la prohibición de actuar contra el soberano vale, en general, para todos los regímenes, incluidos los más tiránicos? En este caso, corre el riesgo de reducir al ciudadano a un teórico sin acción o de relegarle a una representación de la conciencia desgraciada que constata la impotencia de la razón. Quedaría condenado a gritar como un nuevo Ovidio: veo lo mejor, el estado lo reprueba y entonces hago lo peor. Detrás de este doble problema de límite, lo que está en juego es la legitimidad de la regla y la posibilidad de aplicarla.

El problema de los límites de la libertad de pensar: la distinción entre pensamiento y acción

Se puede comprender en un primer momento la necesidad de distinguir libertad de pensar y libertad de acción, en función del solo decreto del soberano, autorizando una y prohibiendo la otra. Se concibe fácilmente, en efecto, que si cada uno sigue saliéndose con la suya y no renuncia al derecho de actuar según su solo arbitrio, la vida en paz es imposible. Por ello, la condición *sine qua non* de la formación de una sociedad, tal como se enuncia en el § 8 del capítulo XVI del *Tratado teológico-político*, es que cada uno le transfiera a la sociedad su potencia y su derecho de actuar, a fin de que “solo ella conserve el supremo derecho de naturaleza a todo, es decir, un poder supremo al que cada uno será obligado a obedecer, libremente o por temor del mayor de los suplicios” (TTP 16: 193). La libertad no debe ser, pues, confundida con el libertinaje, ni extenderse más allá de límites fijados por el soberano. Un buen ciudadano, por tanto, deja al soberano “la tarea de decidir todas las acciones y no emprende nada contra sus decretos, incluso si éstos le llevan a menudo a hacer lo contrario de lo que él juzga bueno y manifiesta públicamente” (TTP 20: 241).

La obediencia civil no es, sin embargo, servil, ya que el ciudadano puede ejercer públicamente su derecho de crítica y formular sus reservas en virtud de una libertad de pensar inalienable. Igual que es necesario abandonar el derecho de actuar según la propia voluntad, es necesario, en segundo lugar, permitir a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense. Spinoza establece la necesidad de conceder a cada uno la libertad de pensamiento y de expresión, no en el nombre de un ideal moral, sino en el nombre de una antropología realista que constata la imposibilidad de impedir absolutamente que los hombres razonen y juzguen. Esto es lo que resume muy bien la fórmula del § 10 del capítulo XX: “lo que no puede ser prohibido, es necesario permitirlo, a pesar de que de ahí se siga frecuentemente algún daño” (TTP 20: 243). La imposibilidad de confiscar totalmente la libertad de pensamiento alcanza en última instancia al hecho de que, en Spinoza, a diferencia de Hobbes, el derecho natural es mantenido en el estado civil y que un hombre no puede cesar de ser hombre: “nadie puede transferir a otro su derecho natural, es decir, su poder de razonar y de juzgar libremente sobre todas las cosas; ni nadie puede ser obligado a hacerlo” (TTP 20: 239).

Aun cuando un estado violento se dedicara a prescribir a los hombres lo que deben pensar y llegase a subyugarles por la fuerza o por la astucia hasta el más alto grado, incluso aunque pudiera hacer callar las lenguas, no puede de manera absoluta mandar sobre las mentes. En efecto, nadie abandona totalmente la libertad de pensar y juzgar, ni puede transferirla totalmente al soberano: “en vano [éste] mandaría a un súbdito odiar a aquel al que está unido por que le ha hecho un beneficio, amar a aquel que le causó daño, no ofenderse por las afrentas recibidas [...]” (TTP 17: 201), o creer que el todo es mayor que la parte. Esto no se deriva de la existencia de una interioridad que fuera como una fortaleza inexpugnable, pues las mentes, como los cuerpos, están sometidas a la presión de las causas exteriores y

al poder del soberano. Como lo recuerda el § 2 del capítulo XVII (TTP 17: 202), aunque sea más difícil mandar sobre los ánimos que sobre las lenguas, el soberano puede, por múltiples medios (una propaganda eficaz o una sutil combinación de recompensas y castigos), adquirir tal control que la mayoría de los hombres crea lo que él quiere que crean. Spinoza precisa incluso que “podemos concebir sin contradicción hombres que no crean, ni amen, ni odien, ni menosprecien, ni prueben ningún afecto más que en virtud solo del poder del soberano” (TTP 17: 202). Sin embargo, por amplio que sea, este control no es jamás tan grande como para que el soberano disponga de una potencia absoluta, siempre y en todo, de modo que pueda intentar obtener que los hombres hablen con una sola voz, la suya, a no ser que quiera tener un total fracaso. Por una parte, la experiencia muestra que los hombres no pueden siempre controlar su lengua, incluso cuando se trata de una situación en la que el secreto es vital: “incluso los más experimentados no saben callar, por no hablar de la plebe” (TTP 20: 240). Por la otra, suponiendo incluso que el estado más violento reprima a los hombres hasta el punto de que “no se atrevan ni a balbucir una palabra sin permiso del soberano, esto no les hará jamás que piensen sólo lo que él que quiere” (TTP 20: 243).

Pero si se puede comprender, a grandes rasgos, la necesidad teórica de autorizar la libertad de pensar y de prohibir la libertad de actuar según las propias decisiones, la regla suscita un problema de aplicación práctica, de delimitación entre las dos esferas. La distinción entre pensar y actuar es, como mínimo, complicada y no está claro que se puede hacer, al menos por dos razones.

Primero, si “acción” parece más bien designar aquí el conjunto de actos materiales y de comportamientos que tienen un impacto sobre la vida común y la potencia del soberano, sin embargo excede el marco del mundo físico y no se limita a los efectos producidos en el atributo extensión. Los pensamientos son acciones mentales, según Spinoza. No se trata, pues, de oponer radicalmente pensar y actuar, porque las ideas no son representaciones pasivas, inertes y mudas, “como una pintura en un cuadro”, según la célebre fórmula de E 2P43S. Si en el *Tratado Breve* Spinoza suscribía todavía la tesis según la cual conocer es un puro padecer, en la *Ética* rompe con esta concepción e insiste en la actividad de la mente. Al principio de la parte II, define precisamente las ideas como conceptos más que como percepciones, para poner el acento en el carácter activo de su formación por la mente (E 2Def3Ex). Es claro, por tanto, que cuando Spinoza declara que hay que autorizar la libertad de pensamiento, pero dejar al soberano el cuidado de decidir todas las acciones, él no quiere decir que la mente es pasiva y limitada al papel de receptáculo de ideas innatas o adventicias, y no retoma la anterior oposición entre decir y hacer. Las ideas se forjan y se fabrican como instrumentos intelectuales y competen también a un hacer y a un saber hacer, incluso a un hacer saber, ya que hay que expresarlas y comunicarlas. El pensamiento es, pues, una de las modalidades de la acción e implica también la esfera del actuar. La distinción entre las dos formas de libertad reside menos en la oposición clásica entre pensamiento y acción que en la diferencia

entre dos tipos de actos, los intelectuales y mentales, por un lado, y los físicos y materiales, por el otro. Se podría, entonces, considerar que el problema queda resuelto y que Spinoza invita a distinguir la formulación de una idea, lo que es lícito (como por ejemplo la idea de eximirse de pagar los impuestos), de su realización, lo que es ilícito. Pero una vez más, ¿es siempre posible delimitar las fronteras, autorizar el pensamiento en cuanto acto intelectual, pero prohibir su realización?

Todavía podemos dudar de esa distinción por una segunda razón. Los pensamientos son actos intelectuales seguidos de efectos reales. Implican a veces acciones que superan el marco mental, de suerte que su formulación es de inmediato auto-realización de su contenido. Son literalmente, pues, acciones en el sentido fuerte del término, pues llevan a cabo lo que enuncian. Entran así en la categoría de lo que Austin llama enunciados performativos: decir es hacer. ¿No considera el mismo Spinoza que ciertas opiniones, que él llama sediciosas, son juicios que implican acciones que contradicen el pacto? Las opiniones sediciosas son, en efecto, “las que no se pueden sostener sin suprimir el pacto por el que cada uno ha abandonado su derecho de actuar según su propio arbitrio” (TTP 20: 242), como por ejemplo el hecho de decir que el soberano no es autónomo o que nadie debe cumplir sus promesas. Todo el problema es, entonces, saber cómo distinguir las opiniones sediciosas de las que no lo son y definir el límite entre el simple juicio y el juicio que implica una acción.

Spinoza tiene una clara conciencia del problema y pone en práctica un criterio que permite distinguir las opiniones sediciosas de las que no lo son. Son sediciones aquellas que incluyen tácita o expresamente la ruptura con la fe dada al soberano. Tienen un estatuto performativo, pues su simple formulación consuma la ruptura con el pacto. Es el caso de juicios y opiniones proferidas como amenazas bajo el efecto de la cólera o del deseo de venganza. Todas las que no entran en esta categoría son autorizadas, en principio. Spinoza reconoce, sin embargo, que en la práctica el límite entre lo que es sedicioso y lo que no lo es depende, en última instancia, de la decisión del soberano y de su naturaleza, de suerte que va a variar según que se trate de una república libre o de una república carcomida por la corrupción. Esto le lleva a matizar su pensamiento con precaución:

Las otras opiniones que no implican una acción, tal como la ruptura de un pacto, venganza, cólera, etc, no son sediciosas, a no ser quizás en una república de alguna manera corrompida, donde hombres supersticiosos o ambiciosos, que no pueden soportar a los hombres libres, alcanzan tal renombre público que su autoridad tiene más peso ante la plebe que la del soberano (TTP 20: 242)5.

La regla que se aplica a un estado sano no se aplica en un estado corrupto. La naturaleza sediciosa de una opinión, además, es tanto más difícil de establecer cuanto que ella no se debe sólo a su contenido, sino a la intención que preside su formulación y su difusión. No basta, pues, que esa opinión demuestre su verdad o que desmonte la falsedad de la tesis contraria, todavía es preciso que lo haga sin una intención maligna y perniciosa. Spinoza lo reconoce abiertamente: “No negamos que haya todavía opiniones que, aunque parecen simplemente concernir a la verdad

y la falsedad, son afirmadas y divulgadas con malevolencia” (TTP 20: 243).

La línea de demarcación entre pensamiento y acción sediciosa no se podría trazar de manera rigurosa en la práctica, ni hacer de ella el objeto de una ley: “Está muy lejos de ser posible que todos hablen dentro los límites de lo que se ha prefijado de antemano” (TTP 20: 243), nos dice Spinoza. Es vano y contraproducente, en efecto, querer legislar en esta materia, pues se corromperá el estado fabricando ciudadanos hipócritas y desleales, que dirán una cosa, mientras que están pensando otra; se provocará que los hombres libres se irriten y se resistan y se engendrará el odio de las leyes. Spinoza, siendo consciente de los inconvenientes de conceder a cada uno la libertad de pensamiento, recuerda de hecho de que “el que quiere determinar todo por las leyes provocará más bien vicios que los corregirá” (TTP 20: 243).

El problema de la limitación de la libertad de acción o la necesidad de obedecer

Suponiendo que sea posible en todos los casos concretos distinguir claramente el pensamiento de la acción y saber el momento en el que una idea deviene sediciosa al entrañar de hecho la ruptura del pacto, ¿funciona la regla enunciada por Spinoza como un principio universal, que no se puede derogar jamás? En otros términos, ¿es que actuar contra el soberano después de haber intentado vanamente convencerle por argumentos racionales es siempre una forma de sedición que socaba los fundamentos del estado? ¿Es que hay que obedecer incluso las órdenes absurdas? El problema, entonces, se desplaza de los límites de la libertad de pensamiento a los límites de la libertad de actuar y trata sobre el carácter incondicional de la obediencia.

Es claro, primero, que el soberano que da órdenes absurdas no podrá ser obedecido, de hecho, más que si él tiene la fuerza de resistir a la multitud indignada, sujetándola con el temor, con la astucia o con otro medio; pero esto no es de lo que se trata. Se trata de preguntarse si la razón prescribe en todos los casos no actuar contra las órdenes del soberano, sino cumplirlas, una vez agotados todos los medios de convencerle de que son nocivas. Spinoza, en este caso concreto, aparecería como un precursor de Kant, que reivindica él también la libertad de pensar, de escribir y de comunicar públicamente las ideas, proscribiendo todo acto contra el poder soberano⁶.

El capítulo XVI del *Tratado teológico-político* nos inclina a pensar que la obediencia es incondicional pues Spinoza es categórico:

[...] estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes del soberano, incluso aunque diera los mandamientos más absurdos. Pues la razón mandacumplir tales órdenes para, entre dos males, elegir el menor (TTP 16: 194)⁷.

Ciertamente se trataría más bien de un imperativo hipotético que de uno categórico. La razón nos aconseja obedecer como medio para preservar esta seguridad que solo el estado nos puede garantizar y que

la rebelión comprometería. La política del mal menor conduce, pues, a plegarse a órdenes que se sabe claramente malas, para evitar lo peor, de suerte que la regla, a pesar de su rigor, se imponga a la razón.

Para dulcificar lo que la obediencia a órdenes absurdas podría tener de insoportable, a pesar de su carácter razonable, Spinoza hace observar que una tal situación tiene muy pocas oportunidades de producirse y que en la mayor parte de los casos la obediencia parece perfectamente justificada y no levanta tempestades interiores en la mente de los hombres razonables. Pone por adelantado la rareza de esta eventualidad, apoyándose en un doble argumento. Primero, el soberano no tiene interés, si quiere conservar su poder, en dar órdenes absurdas, porque su derecho de gobernar no vale más que en la medida en que tenga la potencia de imponerse y él se expone a perderlo si los ciudadanos se rebelan en masa: “por eso, muy raramente sucede que el soberano dé órdenes muy absurdas” (TTP 16: 194). Segundo, “en un estado democrático apenas hay que temer las órdenes absurdas, pues es casi (*fere*) imposible que la mayoría de una gran asamblea se ponga de acuerdo en el mismo absurdo” (TTP 16: 194). Lejos de obscurecerse mutuamente, los espíritus se agudizan en la discusión, como lo destacará el *Tratado político*.

Pero si en una república libre, nos dice Spinoza, es casi imposible que la mayoría, en razón de su número, se ponga de acuerdo en un absurdo, y que un particular tenga razón contra todos y sea obligado a obedecer, muy a pesar suyo, a órdenes catastróficas, esto no quiere decir que la situación, a pesar de todo, no sea posible y pueda ser excluida. Se comprende, entonces, que algunos puedan pensar que el estado hace, en este caso, a los hombres esclavos y que Spinoza se emplee en refutar esta idea falsa, poniendo en práctica la distinción entre un esclavo que obedece contra su interés y un súbdito que obedece en su propio interés. La libertad de pensamiento sin libertad de acción, tal como la concibe Spinoza, no nos conduce, ciertamente, a un estado de esclavitud, sino a un estado de sujeción. ¿Se puede, en verdad, decir que ahí hay libertad?

Se podría dudar de ello en base a los casos en la que obediencia a órdenes absurdas conduce a violencias masivas que pronto o tarde se vuelven contra el estado y sus servidores. Pero antes de poner en entredicho la tesis de Spinoza, conviene comprender verdaderamente el alcance y el ámbito de su extensión, analizando más profundamente la naturaleza de la obediencia y de la libertad de actuar. No es cierto, en efecto, que sea legítimo comprender la posición de Spinoza en el *Tratado teológico-político* como una libertad de pensar sin libertad de acción contra las órdenes dadas.

La obediencia como negativa a cumplir las órdenes

A la cuestión de saber si, en principio, según Spinoza, todo ciudadano que fracasa en convencer al soberano con argumentos racionales no debe jamás actuar contra sus órdenes, incluidas las contrarias a la razón y que ponen en riesgo de derribar los fundamentos del estado, un texto del *Tratado político*, al que los comentaristas han prestado poca atención, nos prohíbe

ir en esta dirección. En el capítulo VII, consagrado a la demostración de los fundamentos del estado monárquico, Spinoza establece en el § 1 que la obediencia no consiste siempre, paradójicamente, en cumplir las órdenes, sino que puede, por el contrario, consistir en negarse a cumplirlas y en oponerse a la voluntad del rey:

Los fundamentos del estado, en efecto, deben ser tenidos por decretos eternos del rey, hasta el punto de que sus ministros le obedecen perfectamente si, cuando él les da órdenes contrarias a los fundamentos del estado, ellos rehúsan cumplirlas. Lo que podemos explicar claramente con el ejemplo de Ulises. En efecto, los compañeros de Ulises seguían cumpliendo sus órdenes cuando, estando él atado al mástil del navío y hechizado por el canto de las sirenas, se negaron a desatarlo, aunque él se lo ordenaba con múltiples amenazas. Y se atribuye a su prudencia los agradecimientos que les dio después por haberse comportado obedeciendo su primera intención. Y los reyes mismos, al ejemplo de Ulises, suelen dar instrucción a los jueces de que hagan justicia sin acepción de personas, ni siquiera en favor del mismo rey, si éste en algún caso les ha dado una orden que saben es contraria al derecho establecido. Los reyes, en efecto, no son dioses, sino hombres, presos a menudo de cantos de sirenas. Pues, si todo dependiera de la voluntad inconstante de uno solo, no habría nada fijo. Por tanto, el estado monárquico, para ser estable, debe estar instituido de tal forma que todo se haga sin duda por el solo decreto del rey, es decir, que todo derecho sea una expresión de la voluntad del rey, pero no que toda voluntad del rey sea derecho (TP 7/1).

Así en este artículo no se trata solamente de persuadir mediante argumentos al soberano que está equivocado, se trata verdaderamente de impedirle realizar su voluntad. La figura de Ulises funciona como un paradigma político que permite comprender mejor la naturaleza de la obediencia y redefinir los contornos de la libertad de actuar. Los compañeros de Ulises, en efecto, no se limitaron a decirle que se había equivocado en escuchar el canto de las sirenas, ni a intentar convencerle de no ceder a su encanto, al mismo tiempo que cumplían su orden de desatarlo; ellos, por el contrario, se negaron a desatarlo. Tomándose la libertad de actuar contra sus órdenes, en realidad ellos se ajustaban a su voluntad primera, como ayudantes de una voluntad tambaleante que vacilaba ante las pasiones. El ejemplo de Ulises muestra que, en tal caso, no se actúa contra el soberano: se cumple sus órdenes a pesar de él. En suma, es yendo contra la voluntad del rey como se cumple la voluntad del soberano.

Esta negativa legítima a plegarse a las órdenes no debe ser interpretada como un derecho a la desobediencia civil. Se trata, más bien, de obediencia bien entendida. En efecto, es claro que rehusando cumplir la voluntad del rey, los ministros no desobedecen. Obedecen a la voluntad del soberano y hacen valer el derecho, a pesar del rey. Su negativa no es, pues, un acto de insubordinación o de rebelión, sino que es conforme al derecho.

Los análisis desarrollados en el § 1 del capítulo VII del *Tratado político* parecen en contradicción con la regla enunciada en el capítulo XX del *Tratado teológico-político*, ya que autorizan expresamente acciones contra la voluntad del rey, cuando éste es contrario al derecho establecido. La libertad conferida posee una amplitud mayor que la que era oficialmente concedida en el *Tratado teológico-político*, pues no está limitada a la posibilidad de formular públicamente críticas en contra de decretos

reales, sino que se amplía a poder hacer obstrucción a su promulgación y ampliación, y esto de manera perfectamente legítima. La cuestión se plantea, pues, en saber cómo interpretar esta libertad de acción, aparentemente nueva. ¿Contraviene realmente a la regla formulada en el *Tratado teológico-político* o se inscribe en su prolongamiento? Dicho de otra forma, ¿hay que considerar que la negativa a cumplir órdenes contrarias al fundamento del estado introduce una libertad de actuar que no se daba en el *Tratado teológico-político* y que el pensamiento de Spinoza ha cambiado en este punto?

¿Cambio o mantenimiento de la doctrina de la obediencia?

Antes de afirmar prematuramente que Spinoza se contradice o reniega de sus análisis anteriores, conviene primero tener en cuenta la diferencia de contexto y de objeto de análisis. En el capítulo XX del *Tratado teológico-político* Spinoza examina la esfera de extensión de la libertad, principalmente, en un régimen democrático, mientras que en el capítulo VII del *Tratado político* la libertad de actuar y de hacer obstrucción a órdenes se inscribe en el ámbito de la monarquía, donde la inconstancia posible de la voluntad del rey constituye una espada de Damocles para el estado. Por tanto, no es muy prudente pasar subrepticamente del uno al otro considerando de golpe que lo que vale en uno debe automáticamente valer en el otro, pues precisamente el derecho y las instituciones no son las mismas y deben ser adaptadas a la naturaleza de cada régimen. ¿Las diferencias observadas en cuanto al ámbito de extensión de la libertad entre los dos tratados se deben, entonces, reducir a la diferencia de naturaleza entre los dos regímenes? Tal interpretación, aunque paradójica, no sería totalmente absurda: una vez que pasamos el primer movimiento de sorpresa que nos provoca la idea de que una libertad de acción sería admitida para rehusar las órdenes del soberano en la monarquía y no en la democracia, se puede comprender que sea más necesaria en el régimen donde uno solo detenta el poder, que en aquel donde todos lo detentan, porque la voluntad del rey tiene más posibilidades de errar que una asamblea colectiva que delibera.

Esta interpretación choca, sin embargo, con el hecho de que, si en el *Tratado teológico-político* Spinoza habla ante todo de la libertad de pensar y actuar en la democracia, sus análisis valen igualmente para todos los otros regímenes. Como indica su título, el capítulo XX tiene como objeto mostrar que en una república libre es permitido a cada uno pensar lo que quiere y decir lo que piensa. El propósito no está, pues, limitado a la democracia, sino a toda república libre. Ahora bien, la aristocracia y la monarquía, aunque sean menos absolutas y perfectas que la democracia, son también repúblicas y pueden ser repúblicas libres, si están bien instituidas. Por eso, la regla de la libertad de pensar sin la de actuar contra el soberano, que vale en una libre república, se aplica a todos los regímenes, incluida la monarquía. Es lo que establece, por cierto, el § 7 del capítulo XX: “para formar una república, ya lo hemos dicho, sólo una condición era necesaria: que todo el poder de decidir estuviera en manos o de todos,

o de algunos o de uno solo” (TTP 20: 241) y Spinoza prosigue precisando que “cada uno ha abandonado solo el derecho de actuar según su propio arbitrio, pero no el derecho de razonar y de juzgar” (TTP 20:

241) y enuncia las condiciones en las que se ejerce la libertad de pensar y de decir lo que se piensa. De acuerdo con este parágrafo, es claro que la renuncia a la libertad de actuar según el propio arbitrio y la conservación de la libertad de pensar son constitutivos de toda república y que la monarquía no es una excepción.

Por consecuencia, la diferencia de contexto y de focalización sobre los regímenes entre los dos tratados no podría bastar para explicar la inflexión de los análisis, pues en el *Tratado teológico-político* que vale para la democracia, vale para la monarquía. Por eso, el interrogante primero regresa con fuerza.

¿Hay un cambio de doctrina sobre este punto en el *Tratado político*?

A esta cuestión hay que responder negativamente. Para evitar toda equivocación y no ver contradicciones donde no las hay, hay que señalar primeramente que, en la monarquía, el derecho de actuar contra la voluntad del rey no se concede a todos los ciudadanos, sino solamente a aquellos que son sus representantes o, más exactamente, sus ministros (*ejus ministri*). En efecto, según el § 39 del capítulo VI8, los ciudadanos están obligados a obedecer a todo lo que manda el rey y promulga la asamblea; incluso si es absurdo y contrario al fundamento del estado, deben obedecer y se tiene el derecho de obligarles. Sobre este punto Spinoza reenvía, por cierto, § 5 del capítulo III, que aplica a la monarquía las cláusulas que valen para todo cuerpo político, a saber, la conservación de la libertad de juzgar, pero el rechazo de conceder a cada uno el derecho a vivir según sus propias inclinaciones. Desde este punto de vista, hay una completa conformidad entre el *Tratado político* y el *Tratado teológico-político*, pues la tesis de la obediencia como sumisión a las órdenes vale para todos los ciudadanos. Solo los ministros, escogidos de entre los miembros del Consejo designados en el seno de cada familia, quedan habilitados para rehusar cumplir las órdenes.

Segundo, hay que notar que el derecho concedido a los ministros de no ceder a ciertas decisiones del rey no es el derecho de actuar según su propio arbitrio, sino según el decreto eterno del soberano y las leyes del estado. La libertad de acción conferida es, pues, siempre una forma de obediencia a las instituciones. Por eso, si el cumplimiento de ciertos tipos de órdenes viola la constitución, obedecer es actuar contra todo decreto contrario a las leyes fundamentales del estado. Las instituciones confieren, pues, a ciertos ciudadanos, en el marco de sus funciones, la libertad no solamente de pensar y de decir lo que piensan, sino también la de actuar contra los decretos contrarios a las leyes. En la aristocracia, este papel corresponde a los síndicos, los miembros de Consejo que deben velar por que las reglas del derecho no sean burladas y que tienen no solo el poder de criticar los decretos sino también el de convocar ante su tribunal a todo funcionario del estado culpable de incumplimiento. A causa del inacabamiento del *Tratado político*, Spinoza no ha mencionado instituciones susceptibles de actuar contra los eventuales fallos del Consejo Supremo de los

ciudadanos, encargado del estado en la democracia: dado que no puede descartarse totalmente que haya órdenes absurdas en este régimen, es posible considerar la existencia de un organismo que disponga de poder de actuar contra el Consejo Supremo.

En definitiva, si la frontera entre pensamiento y acción sediciosa está bien dibujada en teoría, no lo está tanto en la práctica, a causa de la dificultad de determinar la naturaleza maliciosa o no de las intenciones y por la corrupción de las repúblicas que no soportan la libertad de pensar. La regla que preconiza la libertad de pensar sin libertad de actuar no debe ser asimilada a un principio formal universal. Ciertamente, la obediencia es incondicional, pues todo depende, en último término, del poder de actuar acordado por las leyes que autoriza a todos o a una parte de los ciudadanos a bloquear las órdenes del soberano. La obediencia, por tanto, no prohíbe, sino que prescribe la acción contra las órdenes absurdas en el marco de las instituciones que habilitan a los hombres a hacerlo. No se reduce a un acto de sumisión. Obedecer no es necesariamente cumplir las órdenes, es a veces rehusar cumplirlas, como los buenos compañeros de Ulises. Obedecer, pues, es saber decir “sí” o saber decir “no” en función de las situaciones. Al elaborar una teoría de la obediencia como rechazo, distinta de la rebelión, Spinoza cambia los marcos políticos de la acción. No se trata tanto de reivindicar un derecho a la revuelta, cuanto un derecho a la obediencia perfecta, es decir a la libertad de pensamiento y de acción de acuerdo con un decreto verdaderamente común.

Notas

1.Traducción de Francisco Javier Espinosa Antón.

2(Chantal.Jaquet@univ-paris1.fr). Profesora de Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Entre sus obras sobre Spinoza, algunas traducidas a varios idiomas y con varias ediciones, destacan las siguientes: *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997; *Spinoza ou la Prudence*, Paris, Editions Quintette, 1997; *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza*, PUF, 2004; *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005; *Spinoza à l'œuvre, composition des corps et force des idées*, Publications de la Sorbonne, 2017.

3.André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984, cubierta trasera

4.Cf. Spinoza et la politique, 2, Paris, Puf, 1985, p. 36-37.

5.La cursiva es mía.

6.En su obra *Sobre el tópico*: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica, Kant preconiza la obediencia en un espíritu de libertad: “En toda república ha de haber una obediencia, sujeta al mecanismo de la constitución política según leyes coactivas (que alcanzan a todos); pero ha de haber, al mismo tiempo, un espíritu de libertad, ya que, en lo concerniente al deber universal de los hombres, tal constitución exige la persuasión racional de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo misma” (ob. cit., en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, p. 278). Este espíritu de libertad se manifiesta en la posibilidad de dar públicamente su opinión sobre lo que parece injusto para la comunidad en las disposiciones tomadas por el soberano, transmitir informaciones y prodigar consejos.

Pero el derecho de expresión y la libertad de escribir constituyen la única protección de los derechos del pueblo y no podrían consistir en actuar o rebelarse contra el poder, aunque fuera tiránico: “Toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación a vías de hecho del descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en la república, pues destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es incondicionada, de manera que, aun cuando aquel poder o su agente, el jefe del estado, hayan violado el contrato originario y perdido el derecho, a juicio del súbdito, a ser legislador, por autorizar al gobierno a proceder de modo violento (tiránico), sin embargo, no le está permitida al súbdito oposición alguna en cuanto contrapoder (Ibid, p. 271).

7. Las cursivas son mías.

8. “Por lo que respecta a los ciudadanos, es evidente, por el § 5 del capítulo III, que cada uno de ellos deberá obedecer todas las órdenes o edictos del rey promulgados por el Gran Consejo (véase sobre esta condición los §§ 18 y 19 de este capítulo), incluso si los cree completamente absurdos, o será obligado a ello con todo derecho”.

Chantal Jaquet Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Francia)
(Chantal.Jaquet@univ-paris1.fr). Profesora de Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Entre sus obras sobre Spinoza, algunas traducidas a varios idiomas y con varias ediciones, destacan las siguientes: *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997; *Spinoza ou la Prudence*, Paris, Editions Quintette, 1997; *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza*, PUF, 2004; *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005; *Spinoza à l'œuvre, composition des corps et force des idées*, Publications de la Sorbonne, 2017.