

LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO Y EL ORIGEN DEL LIBERALISMO

*Incorporación del Académico de Número Martín Farrell,
en sesión pública extraordinaria a la Academia Nacional
de Ciencias Morales y Políticas el 15 de junio 2022*

*Apertura del acto por el Académico Presidente
Alberto Dalla Vía*

En nombre de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas le doy la bienvenida al académico vicepresidente de la Corte Suprema de Justicia, señora presidenta del Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de Buenos Aires, señor presidente de la Academia Nacional de la Historia, señor presidente de la Academia Nacional de Ingeniería, señor presidente de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, señor ex canciller de la Nación, señoras, señores, señores universitarios, académicos y académicas.

Para la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, los actos de incorporación, son los momentos en que sentimos en plenitud la tarea de la Academia. La incorporación de un nuevo académico siempre fortalece y renueva a la corporación. En este caso el académico Martín Farrell a quién todos ustedes conocen, de los méritos hablará el académico Rodolfo Díaz, fue votado por sus pares y fue elegido para ocupar el sillón Juan Bautista Alberdi que ocupaba el recordado Gregorio Badeni.

Sin más introducción, le voy a dar la palabra al académico Rodolfo Díaz para la presentación del nuevo académico y previamente le hago entrega del diploma y medalla.

Presentación a cargo del Académico Rodolfo Díaz

– I –

Se me ha otorgado el especial privilegio de presentar esta tarde al Doctor Martín Diego Farrell en la solemne ocasión de su Incorporación como Académico de Número de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas de la República Argentina, que lo designó en su Sesión Ordinaria del 24 de noviembre de 2021 para ocupar el sitial Juan Bautista Alberdi.

– II –

El Dr. Farrell se recibió de abogado con Diploma de Honor en 1961 en la Universidad de Buenos Aires, institución donde en 1974 le fue otorgado el grado de Doctor en Derecho con su tesis “El positivismo lógico en la filosofía del derecho”, por un tribunal constituido por los doctores Carlos Alchurrón, Roberto Vernengo y José Manuel Vilanova.

Siempre en la Universidad de Buenos Aires, cursó la carrera docente entre 1961 y 1967, año en el que fue designado Profesor Adjunto Interino de Introducción al Derecho en la cátedra del Dr. Remo Entelman, y en 1970 Profesor Adjunto Regular de la misma cátedra, en la que se desempeñó hasta 1985 cuando fue designado Profesor Titular Regular de Teoría General y Filosofía del Derecho,

materia que dictó dos décadas, hasta 2005 que fue designado Profesor Emérito.

Su destacadísima labor docente se amplía a otras cátedras, otras Universidades y otros países: Profesor Titular de la Maestría de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; cursos y seminarios de posgrado en las universidades de Palermo, San Andrés, Pompeu Fabra y el Instituto Tecnológico Autónomo de México; Profesor Visitante de la Universidad de Santiago de Compostela, concurrente a Tulane University y Visiting Scholar en las universidades de Yale, NYU y Columbia.

– III –

Tuvo una larga carrera como funcionario y magistrado judicial, que culminó como Presidente de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil y Comercial Federal.

Ha sido Vicepresidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas y miembro fundador de la Asociación Filosófica Argentina junto a otras personalidades como Eugenio Buligyn, Rafael Braun, Gregorio Klimovsky y Eduardo Rabossi, entre otros.

Ha sido distinguido con el Premio “Konex” de Platino, en “Ética”.

– IV –

Esta impresionante trayectoria académica y docente se asienta sólidamente en una gran obra escrita: ha publicado 20 libros de los

que mencionaré algunos, ordenados -quizás un poco arbitrariamente- por grandes materias: 8 de temática jurídica, como “Hacia un criterio empírico de validez”, “El Derecho Liberal”, “Filosofía del Derecho y Economía” y “Teorías del Derecho y Teorías de la Decisión Judicial”; 6 de temática política, como “La Democracia Liberal” y “Una Sociedad (relativamente) Justa”; y 6 de ética, como “Métodos de la Ética”, “Ética de las relaciones internas e internacionales”, “Enseñando Ética” y “Filosofía Moral, Política y del Derecho”. Además, ha publicado un centenar de artículos en las revistas nacionales y extranjeras más importantes de su especialidad.

– V –

Al recorrer esta extensa producción intelectual, lo que aparece a la primera mirada es la focalizada amplitud de su problemática: utilitarismo, consecuencialismo, deontologismo; iusnaturalismo, positivismo, rule of law; derecho y moral, relativismo, neutralidad valorativa; feminismo, igualdad, justicia; liberalismo, contractualismo, tolerancia. Y en el cuidadoso tratamiento de tan complejas cuestiones, sus trabajos muestran que no viajó solo, sino que llevó con él ilustre compañía: allí están Sófocles, Sócrates, Platón; Agustín de Hippona, Tomás de Aquino; Hobbes, Locke, Kant; Adam Smith, Marx; Bentham, Stuart Mill; Kelsen, Carl Schmitt; Rawls, Dworkin, Hart, Amartya Sen y tantos más.

Pero es a la segunda mirada que este importante conjunto de textos revela lo que, en mi opinión, es su vector de sentido: la obra de

Martín Farrell es un formidable Programa de Investigación sobre la libertad.

– VI –

Los hombres destacados tienen su cita con la Historia; el Académico que hoy se incorpora lo es, y tuvo la suya. A pedido del presidente Alfonsín, junto a Genaro Carrió, Carlos Nino y Jaime Malamud Goti, Martín Farrell proveyó los fundamentos jurídicos y morales del juicio a las Juntas, hecho trascendente del que los argentinos estamos legítimamente orgullosos y que le dio a nuestra por entonces recién recuperada democracia, un lugar ejemplar en el concierto de las Naciones.

RODOLFO DÍAZ
Académico de Número

LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO Y EL ORIGEN DEL LIBERALISMO

Por el académico de número MARTIN D. FARRELL

*Era el mejor de los tiempos y era el peor
de los tiempos...la primavera de la
esperanza y el invierno de la desesperación.*

CHARLES DICKENS
A Tale of Two Cities

I.

La mayoría de la gente piensa que el pensamiento de los seres humanos no puede controlarse, y que cada uno puede pensar lo que desee, estén o no de acuerdo con ello las otras personas. Si esto es así,

¿qué sentido tiene entonces propiciar la libertad de pensamiento? Es una tarea inútil, en el mejor de los casos, porque disponemos necesariamente de ella, nos la concedan o no.

Por supuesto que todos están también de acuerdo en que, si bien el pensamiento no puede controlarse, por cierto puede ser manipulado, y líderes autoritarios como Hitler o Stalin lo intentaron con gran éxito. Bajo esos regímenes, los ciudadanos tenían grandes dificultades para formar pensamientos hostiles al gobierno, abrumados como lo estaban por una propaganda masiva, pero si a pesar de ello lograban formarlos, eran libres de mantenerlos, incluso bajo la autoridad de Hitler o de Stalin.

Algunas religiones, entre ellas la religión católica, castiga ciertos pensamientos, los pensamientos malos, o impuros, que son entendidos como pecados. Pero en este caso el castigo tiene sentido, porque para esas religiones el pensamiento puede ser controlado, sencillamente porque puede ser conocido: Dios conoce, en efecto, los pensamientos de sus feligreses (y de quienes no lo son), los feligreses lo saben, y tratan en consecuencia de ajustar su pensamiento a la voluntad divina.

Pensemos sin embargo ahora en un gobierno laico, y no teocrático, en un gobierno con preocupaciones liberales, y no totalitarias. En un gobierno de ese tipo, ¿tiene sentido abogar por la

libertad de pensamiento? En el momento actual, en el cual las garantías individuales defendidas por el liberalismo han sido consagradas en la mayoría de las constituciones de occidente, tal vez sería superfluo hacerlo, ya que los ciudadanos disfrutaban de libertades que incluyen implícitamente la libertad de pensamiento, tales como la libertad de expresión, y la de profesar libremente el culto de su preferencia. Pero cuando el liberalismo estaba por dar sus primeros pasos, la libertad de pensamiento constituyó un hito decisivo para su consolidación, y esto es lo que intentaré mostrar ahora.

II.

La defensa de la libertad de pensamiento puede reconocer dos motivos. El primero consiste en que no podemos penetrar las mentes ajenas, y no podemos –entonces– conocer los pensamientos ajenos, ni –mucho menos– regularlos: si no podemos hacer pensar a la gente de un cierto modo, es mejor que no intentemos hacerlo (cosa que ya habían advertido los romanos). Yo comparto esta idea pero es bueno saber que Agustín de Hipona pensaba lo contrario (y lo ponía en práctica): “No digo que se pueda ser bueno a la fuerza, sino que el que teme padecer lo que no quiere, abandona el obstáculo de su animosidad o se ve impelido a conocer la verdad ignorada. Por su temor rechaza la falsedad que antes defendía, o busca la verdad que ignoraba”, decía Agustín, y todos sabemos que las consecuencias de esta tesis ciertamente no fueron buenas para los herejes. El segundo

motivo para defender la libertad de pensamiento es más interesante, y parece también acercarse más a la idea de Hobbes que enseguida mostraré: los pensamientos escapan a nuestro control, y no se nos puede pedir que rindamos cuentas por ellos,¹ puesto que nosotros mismos no podemos decidir lo que pensamos.

Desde la perspectiva de la filosofía anglosajona, el primer paso en defensa de la libertad de pensamiento lo dio un autor que no se asocia usualmente con el liberalismo, como lo es Thomas Hobbes, aunque Rawls, inteligentemente, lo vincule con el origen del liberalismo político.² Durante la guerra civil Hobbes –identificado como partidario de los realistas– vivió exilado en París, y luego de regresar publicó su famoso *Leviatán* en 1651.³ Su opinión sobre la guerra civil la dio en su menos famoso *Behemot*, escrito en 1668 y publicado en 1681. Es en el *Leviatán* donde aparece tratada con aprobación –según creo yo– la idea de la libertad de pensamiento, y es el *Leviatán* –precisamente– el libro que quiero rescatar como

¹ Agustín de Hipona, Epístola 93. ALAN RYAN, “Hobbes, Toleration and the Inner Life”, en *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, 2012, pag.211.

² JONH RAWLS, *Political Liberalism*, pag.21. Shklar, en cambio, niega que Hobbes sea el padre del liberalismo puesto que rechaza la tolerancia. Cfr. JUDITH N. SHKLAR, *The Liberalism of Fear*, en Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, pag.24

³ THOMAS HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth*, London, Andrew Crook and the Green Dragon, 1651

origen del liberalismo (aunque no fue el único libro en el cual Hobbes defendió la idea).

Si examinamos las características de los gobiernos liberales desde la perspectiva del siglo XXI, podemos apreciar sus dos rasgos más destacados. El primero es la idea de autonomía, concebida como el derecho de formar y llevar a cabo nuestro plan de vida, siempre que no dañe a terceros sin su consentimiento, y su formulación más conocida y precisa –como es bien sabido– es obra de Stuart Mill en *On Liberty*.⁴ El libro fue publicado en 1859, y ya a esa altura el peligro para la libertad no provenía del gobierno: difícilmente alguien quisiera considerar una dictadura a la Inglaterra victoriana, y Mill identificó con claridad de dónde provenía la amenaza para el liberalismo: no de la tiranía del gobierno, sino de la tiranía de la mayoría, de la tiranía de la opinión pública, por lo cual su libro es un alegato en favor del individualismo. El segundo rasgo que contemporáneamente se asocia al liberalismo es la idea de la libertad negativa, cuyas características exploró mejor que nadie Isaiah Berlin en la conferencia “Dos Conceptos sobre la Libertad”, su lección inaugural como profesor de la Universidad de Oxford en 1958: allí Berlin definió el área en la cual el ciudadano debería poder actuar sin

⁴ JOHN STUART MILL, “On Liberty”, en *Three Essays*, Oxford University Press, 1975.

interferencias por parte de otras personas.⁵ Por supuesto que, como luego veremos, el liberalismo contemporáneo incorpora también el concepto de libertad positiva, (la cual se ocupa –en una acepción– de las condiciones, principalmente económicas, para disfrutar de la libertad negativa) pero no debe olvidarse que la libertad negativa es condición necesaria de la libertad positiva.

Autonomía y libertad negativa son los dos rasgos centrales (no los únicos, por cierto) del liberalismo contemporáneo, pero coloquémonos ahora en la situación de un ciudadano inglés del siglo XVII que acaba de padecer una feroz guerra civil, que incluyó la decapitación del rey, y que estuvo fuertemente influenciada por cuestiones religiosas. Es a ese ciudadano a quien se dirige Hobbes, y es a ese ciudadano al que desea concederle libertad de pensamiento. Pero antes de analizar las ideas de Hobbes es imprescindible reconocer que en la historia del origen del liberalismo él fue precedido –entre otros– por Jean Bodin. En 1576 Bodin publica *Six Books of the Commonwealth*, donde sostiene que el soberano no debe coaccionar a sus súbditos, porque “cuanto más trata uno de restringir la voluntad de los hombres, mas obstinados se vuelven”. El rey de los turcos, recuerda Bodin, no obligaba a nadie, “sino que, por el contrario, permitía a todos vivir de acuerdo a lo que la conciencia dictara”,

⁵ ISIAH BERLIN, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1968.

puesto que si se actúa de otra manera “aquellos que son impedidos de ejercitar su propia religión, y no tienen simpatía por otra, terminan volviéndose ateos”.⁶ Pero si bien abogaba por la tolerancia religiosa, Bodin no era por cierto un partidario de la libertad de expresión, pues temía la influencia de los oradores sobre sus conciudadanos: “los poderes y las fuerzas armadas de los reyes y príncipes no son tan vehementes como la vehemencia de un hombre elocuente”, decía Bodin.⁷ Él precedió algunas de las tesis de Hobbes, pero, como veremos, nunca se acercó al ideal del liberalismo en el grado en el que lo hizo Spinoza. Tampoco enunció ideas liberales llevado por un afán teórico, sino que –como en otros casos que enseguida veremos– su interés era político: sugerir ideas que facilitaran la tarea del soberano, y este propósito aparece ya en el título del capítulo que estoy citando: “Cómo pueden evitarse las sediciones”. Por eso Schmitt, quien comparó a Bodin con Hobbes, pensaba que lo que distinguía a Hobbes era su teoría sistemática del estado, rasgo que lo convertía en un pionero del pensamiento científico moderno.⁸

III.

Centrémonos entonces en Hobbes. Él comienza explicándole al ciudadano la doctrina usual de la época: el derecho de decidir cuales

⁶ JEAN BODIN, *Six Books of the Commonwealth*, Oxford, Basil Blackwell, book IV, pags.144/145.

⁷ BODIN, cit., pag.146.

⁸ CARL SCHMITT, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, The University of Chicago Press, 2008, pag.43.

doctrinas son adecuadas para la paz, y deben entonces enseñarse a los súbditos, está unido inexorablemente al poder civil del soberano, que es el pastor supremo.⁹ Todos los súbditos están obligados a obedecer lo que las leyes de la comunidad declaran que es la ley divina, y ellos no tienen permitido pretender que las órdenes de Dios son otras que las declaradas por la comunidad, mientras que por la comunidad debemos entender aquí al soberano, y por soberano, desde luego, al soberano civil, y no religioso. Hobbes les recordaba a sus contemporáneos que los apóstoles y los discípulos no tenían la tarea de dictar leyes, sino la tarea de obedecer, y de enseñar también la obediencia a las leyes.¹⁰

Todo esto ya era sabido por los súbditos, por supuesto: para Hobbes el único que manda es el soberano, y cuando cualquiera de nuestros conciudadanos nos menciona una regla que el soberano no ha ordenado, no nos da una orden sino sólo un consejo. Y esto ocurre incluso aunque se trate de un sacerdote, porque Hobbes –como dije– enseña que los ministros de Cristo carecen de poder para castigar a cualquier ciudadano por no creer en lo que ellos dicen, o por contradecirlos, poder que sí posee, en cambio, quien detenta el poder civil soberano. Hobbes como veremos estaba lejos de defender la libertad de culto y preguntaba por qué se castigaba a los ciudadanos por

⁹ HOBBS, *Leviathan*, cit., capítulo 42, pags.337/338

¹⁰ HOBBS, *Leviathan*, cit., capítulo 26, pag.177 y capítulo 42, pag.326.

propagar ciertas opiniones religiosas, respondiendo –previsiblemente– que la razón consistía en que estas opiniones tendían al desorden en el gobierno, favoreciendo la rebelión y la sedición. Entonces que ellos sean castigados y que sus maestros sean silenciados, aconsejaba enfáticamente Hobbes, castigados y silenciados, obviamente, por la autoridad civil.¹¹ Esta opinión, expresada en el *Leviatán*, la siguió manteniendo Hobbes en el *Behemot*, donde calificó de corruptos a quienes defendían la libertad de religión.¹²

A esta altura acepto que alguien pregunte qué tiene de liberal un hombre que defiende la monarquía absoluta y rechaza sin vacilaciones la libertad de culto. Hasta ahora nada, lo reconozco, pero enseguida introduce Hobbes en su esquema la semilla liberal. En el siglo XVII los ciudadanos sabían que estaban obligados a seguir un culto determinado, les gustara o no. Pero, además de estar obligados a *practicar* (externamente) el culto, el cual era público, ellos también estaban obligados a *creer* (internamente) que el culto era realmente verdadero, y esta creencia es la que Hobbes se ocupa de erradicar. Recordemos que el cristianismo castiga los malos pensamientos, de donde los ciudadanos no encontraban nada de raro en la idea de que las creencias internas eran obligatorias.

¹¹ HOBBS, *Leviathan*, cit., capítulo 42, pag.325 y pag. 308; capítulo 46, pag.430.

¹² THOMAS HOBBS, *Behemot or the Long Parliament*, London, Simpkin, Marshall and Co., MDCCCLXXXIX, Diálogo Primero.

Hobbes les explica que ellas no lo son, y resalta agudamente un rasgo psicológico de los seres humanos: la creencia, o la falta de creencia, nunca sigue las órdenes de los hombres. Entonces, ¿por qué debería obedecer aquel que no cree? Aquí aparece la semilla liberal: debe obedecer porque lo ordena el soberano, el soberano es quien evita el caos, y el ciudadano está obligado a obedecer, pero no a creer ¿Qué ocurre, pregunta Hobbes, si un rey o un senado, nos prohíbe creer en Cristo? Esta prohibición no tiene efecto, responde, porque la creencia de los hombres no está sujeta a órdenes.¹³

Aquí Hobbes les está diciendo explícitamente a sus contemporáneos algo novedoso en extremo: actúen externamente como dice la ley, pero crean internamente lo que ustedes quieran. Ya sé que esto no es novedoso en el siglo XXI, y que todos sabemos que el fuero interno es incontrolable, pero los ciudadanos del siglo XVII no lo sabían: pensaban que la obediencia era –a la vez– externa e interna, y Hobbes les hace notar por primera vez que ellos tienen libertad en el fuero interno. El tema ya aparece defendido en *De Cive*: “El culto privado puede ser voluntario, si se hace secretamente”.¹⁴

¹³ HOBBS, *Leviathan*, cit., capítulo 42, pag.309 y capítulo 26, pag.176.

¹⁴ THOMAS HOBBS, *De Cive*, London, R.Royston, 1651, capítulo VI, pag.34. La misma distinción entre pensamiento y acción aparece en Hooker. “No digo que los hombres deberían hacer cosas que están convencidos en sus conciencias que no deberían hacer, pero de una cosa deben estar convencidos: que en estas disputas es la voluntad de Dios que se sometan a una sentencia judicial, final.” Ellos “están obligados a suspender su juicio en estos temas: obrar de otra

Consideremos por ejemplo el caso de los milagros. Hasta ese momento la actitud de la iglesia respecto de los milagros era muy clara: el feligrés debía *actuar* como si los milagros fueran verdaderos, y además debía *creer* que eran verdaderos; Hobbes les mostró que lo segundo no era necesario. Él describe a los milagros como obras maravillosas, pero acepta que lo que es maravilloso para uno puede no serlo para otro. Pero para quien no considera la obra como maravillosa, ¿cuál sería entonces la razón de la obediencia? El hecho de que lo ordena el soberano, desde luego, porque no debemos usar nuestra razón privada respecto de los milagros sino la razón pública, de donde antes de concederle crédito a un milagro hay que consultar al soberano.¹⁵

Sin embargo Hobbes agrega enseguida su aporte liberal, como dije antes: el ciudadano está obligado a obedecer, pero no está obligado a creer, porque la creencia de los ciudadanos no está sujeta a órdenes.¹⁶ Un ciudadano privado, entonces, tiene siempre la

manera ofendería a Dios”, porque “la paz y la quietud no son posibles a menos que la voz de la sociedad entera, o cuerpo político, desplace a los juicios privados dentro de ese cuerpo”. RICHARD HOOKER, *The Laws of Ecclesiastical Polity*”, The Davenant Institute, 2019, pags.27 y 29. Aparecido originariamente en 1593.

¹⁵ HOBBS, *Leviathan*, cit., capítulo 26, pag.176, capítulo37, pag.274.

¹⁶ (16) HOBBS, *Leviathan*, cit., capítulo 26, pag.176. Strauss también advierte este rasgo de la teoría de Hobbes: uno profesa verbalmente la Escritura, pero el pensamiento es libre. Y encuentra también este mismo rasgo en la conducta personal de Hobbes, de quien dice que acomodaba a lo que era permisible, no su falta de creencia, sino las expresiones de su falta de creencia. LEO STRAUSS, *The*

libertad, porque el pensamiento es libre, de creer o no creer en su corazón aquellos actos que se consideran milagros, de acuerdo a lo que él vea cual es el beneficio que obtiene mediante su creencia. Y en el *Behemot*, por otra parte, Hobbes sigue limitando el deber de los ciudadanos a no hablar, publicar o enseñar en contra de las interpretaciones del soberano.¹⁷ Como puede verse, los pensamientos no están alcanzados por este deber.

Es cierto que Hobbes distingue entre la conciencia (o razón) privada, y la conciencia (o razón) pública, y que privilegia a esta última,¹⁸ por lo que cuando se trata de profesar la fe, la razón privada se somete a la pública, esto es, a la decisión del lugarteniente de Dios.¹⁹ Pero yo no estoy diciendo que Hobbes abogue por la libertad de culto sino de pensamiento, y la libertad de pensamiento pertenece al ámbito de la razón (o conciencia) privada. Es su defensa de la libertad de pensamiento la que llevó a Hobbes a prohibir la tortura y la autoincriminación, y el derecho del acusado a ser juzgado sólo por sus hechos, y no por sus intenciones o creencias. Por eso mismo Hobbes repudió fuertemente el intento de dictar leyes respecto de la

Political Philosophy of Hobbes, The University of Chicago Press, 1963, pags. 72 y 75.

¹⁷ HOBBS, *Behemot*, cit., Diálogo Primero.

¹⁸ Cfr. JOHN TRALAU, "Hobbes contra Liberty of Conscience", *Political Theory*, vol.39, pag.60.

¹⁹ HOBBS, *Leviathan*, cit., capítulo 37, pag.275.

conciencia, denunció los procedimientos de la Inquisición,²⁰ y también por eso dijo con énfasis que “forzar a alguien a acusarse a sí mismo por sus opiniones, cuando sus acciones no están prohibidas por la ley, es contrario a la ley de la naturaleza”. Cuando Hobbes explicó que “hay algunos derechos que ningún hombre puede ser interpretado haber abandonado o transferido, mediante cualquier palabra, u otros signos”,²¹ tal vez estaba pensando en la libertad de conciencia, aunque –desde luego– no lo dijo allí explícitamente. Tal vez, entonces, la libertad de pensamiento (o de conciencia) integre el derecho a la auto-preservación, el cual no podía ser ignorado,²² ni siquiera por el soberano.

Antes de Hobbes, los ciudadanos pensaban que era obligatorio *actuar* conforme a la creencia de que el milagro era verdadero, y –además– que era obligatorio *pensar* que era verdadero. Hobbes les hizo saber que lo primero era cierto, pero lo segundo no: que ellos tenían la libertad de pensar lo que quisieran. (me refiero al pensamiento como asociación racional de ideas, y no al acto mecánico de pensar, por supuesto). En otras palabras: Hobbes otorgó a sus conciudadanos permiso para pensar, permiso que no

²⁰ EDWARD G. ANDREW, “Hobbes on Conscience Within the Law and Without”, *Canadian Journal of Political Science*, vol.32, number 2, pags.210 y 217.

²¹ HOBBS, *Leviathan*, cit., capítulo 46, pag.427; capítulo 14, pag.82.

²² Cfr.M.NUNES da COSTA, “Revisiting Hobbes: On Freedom, Political Authority and Civil Disobedience”, *Autklärung*, vol.5, number 2, pag.63

ponía al ciudadano a salvo de toda crítica, desde luego, ya que podía objetársele su moral: mientras la ley humana sólo podía desobedecerse por actos o palabras públicas, la ley moral podía quebrantarse por pensamientos impropios.²³ Por eso dijo en *De Cive* que “la ley de la naturaleza, siempre y en todo lugar, obliga en el fuero interno, en el de la conciencia”, porque “las leyes que obligan a la conciencia pueden ser quebrantadas por un acto, no solo contrario a ellas, sino también de acuerdo a ellas, si quien lo lleva a cabo tiene otra opinión: porque aunque el acto se ajusta a las leyes, su conciencia está en contra”.²⁴ Hobbes otorgaba inmunidad respecto del derecho, pero no respecto de la moral, y esta posición no es contraria al liberalismo, ciertamente. Los liberales no están obligados a ser neutrales respecto de todas las convicciones de los ciudadanos, como lo mostró Mill en *On Liberty*: pueden aconsejar, argumentar, criticar, a aquellas convicciones que rechazan, e incluso evitar el contacto con quienes las defienden, todo ello sin dejar de ser liberales. Lo que no pueden hacer es reprimir esas convicciones utilizando la fuerza del derecho.

Hay que recordar también, por otra parte, que Hobbes no hablaba de un *derecho* a la libertad de conciencia, sino de un espacio

²³ A.E. TAYLOR, “The Ethical Doctrine of Hobbes”, *Philosophia*, vol.13, number 52, 1938, pag.412.

²⁴ HOBBS, *De Cive*, cit., capítulo III, 27 y 28, pag.22.

de libertad al cual no llegaba el poder del soberano: es un espacio que no está protegido por el derecho sino por consideraciones pragmáticas que limitan el derecho a la conducta externa.²⁵ Y esto es así –sencillamente– porque no hay lugar en Hobbes para una noción de derecho *moral*, en su acepción usual, dado que esta noción implica alguna preocupación por la equidad y por el cumplimiento de las promesas, temas que Hobbes excluía de consideración,²⁶ y legalmente el soberano no decía una palabra sobre el tema de conceder un derecho: se limitaba a guardar silencio. Reconozco que esta situación no es satisfactoria, por supuesto, ya que el soberano puede hablar en cualquier momento y dejar al súbdito sin libertad de conciencia: el único sustento a la libertad de conciencia es que todo lo que no está prohibido está permitido. Ese defecto peligroso, como enseguida veremos, es subsanado luego por Spinoza.

Y por supuesto, entonces, que lo que dije antes no significa negar que Hobbes era un opositor al disenso religioso, e incluso a la libertad de expresión, ni dejar de reconocer que pensaba que el soberano debía asegurar la uniformidad de opiniones: lo que él pensaba es que se podía separar la convicción privada de la expresión pública. Por lo tanto, el soberano no debía presionar la voluntad del

²⁵ Cfr. el argumento en RAINER FORST, *Toleration in Conflict*, Cambridge University Press, 2013, pags.195 y 422

²⁶ JOHN RAWLS, *Lectures on The History of Political Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007, pags. 66 y 71.

súbdito inquiriendo sus opiniones privadas, las que se mantenían sin límites.²⁷

Dedicándole menos extensión que en el *Leviatán*, Hobbes ya había anticipado esas opiniones en *The Elements of Law*. Respecto de la libertad de conciencia, dijo allí que:

*ninguna ley humana pretende obligar la conciencia de un hombre, sino solo sus acciones. Porque ningún hombre (sino solo Dios) conoce el corazón de la conciencia del hombre, a menos que se convierta en acción, sea de la lengua, o de otras partes del cuerpo.*²⁸

Y respecto de la libertad de acción, consideraba que la pérdida de esa libertad no constituía un inconveniente:

*porque es el único medio por el cual tenemos alguna posibilidad de preservarnos; si todos los hombres tuvieran permitida la libertad de seguir su conciencia...no vivirían en paz una hora.*²⁹

Desde luego que, como ya dije y sin duda, Hobbes no creía en la libertad de expresión, y lo dijo expresamente en *De Cive*:

²⁷ RYAN, cit., pags.205/206 y 211. El ciudadano gozaba de la libertad que no causa daño ("harmesse liberty), de la que habla Hobbes en *De Cive*, cit., XIII, VI.

²⁸ THOMAS HOBBS, *The Elements of Law Natural and Politic*, London, Simpkin, Marshall and Co., MDCCCLXXXIX, part II, chapter 6, pag.94.

²⁹ HOBBS, *The Elements of Law*, cit., part II, chapter 5, pag.91.

Es manifiesto que todas las acciones voluntarias tienen comienzo en, y dependen necesariamente de, la voluntad, y que la voluntad de hacer o de omitir, depende de la opinión de lo bueno y de lo malo de la recompensa o del castigo, que el hombre piensa que recibirá por el acto o la omisión; de modo que las acciones de todos los hombres están regidas por las opiniones de cada uno; es entonces que por una influencia evidente y necesaria debemos comprender que concierne mucho a los intereses de la Paz, que ninguna opinión o doctrina sea manifestada a los ciudadanos, por la cual ellos puedan imaginar que por derecho pueden no obedecer las leyes de la ciudad.³⁰

Nada de libertad de expresión para Hobbes, entonces, ni tampoco, ya que estamos, de libertad de culto: el culto secreto es libre, pero siempre está restringido en presencia de una multitud, y el culto público debe ser uniforme.³¹ Estos avances quedan reservados para Spinoza, como enseguida veremos, aunque Hobbes nos permita retener nuestros juicios de conciencia en materia de teología.³²

³⁰ HOBBS, De Cive, cit., capítulo VI, pag.34.

³¹ HOBBS, Leviathan, cit., capítulo 31, pags.222 y 225.

³² Cfr.J. JUDD OWEN, "The Tolerant Leviathan: Hobbes on the Paradox of Liberalism", Polity, vol.37, number 1, pag.136.

IV.

Sin embargo, nuevamente ahora desde la perspectiva del siglo XXI, parece exagerado considerar esta concesión como un rasgo liberal. Al fin de cuentas, Hobbes propone un soberano absoluto y descarta toda idea de libertad de expresión y de culto, entre otras cosas. Es razonable sostener, por ejemplo, que su posición acerca de los milagros no contiene ninguna concesión al liberalismo, puesto que si bien los ciudadanos son libres de creer lo que elijan, es el estado quien decide si esas creencias pueden ser trasladadas a la acción.³³ Miremos el tema, sin embargo, desde la óptica de los siglos XVI y XVII, en los cuales las verdades de la religión se consideraban auto-evidentes, donde la religión se identificaba con la estabilidad política, donde el propósito central de la vida terrenal era la vida futura, y donde lo más importante era salvar el alma de la persona, sin importar cómo.³⁴ En ese caso, obligar a una persona a practicar y predicar ideas religiosas en las que ella no creía resultaba plenamente admisible, más que admisible, incluso: resultaba obligatorio.

Pero Hobbes sembró la idea de que el pensamiento es libre, por lo cual los pensamientos de los ciudadanos no tienen por qué

³³ Cfr. GABRIELLA SLOMP, "The liberal slip of Thomas Hobbes's authoritarian pen", en Johan Tralau (ed.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt*, London, Routledge, 2011, pag.103. De todos modos, Slomp reconoce los rasgos individualistas de Hobbes. Cfr. pags.106/107.

³⁴ PRESTON KING, *Toleration*, London, Frank Cass, 1998, pags.73 y 75/76.

coincidir con los pensamientos del soberano. Si de hecho coinciden, los ciudadanos ciertamente tienen la libertad de expresarlos públicamente: por más autoritario que sea un régimen, siempre concede a sus ciudadanos el derecho de expresar sus coincidencias con el gobierno. No había ningún obstáculo en la Alemania nazi para elogiar a Hitler en público, por ejemplo.

Si los pensamientos de soberano y súbdito no coinciden, en cambio, la cosa se complica, porque el súbdito sabe que tiene el derecho de pensar como le guste, pero no tiene en cambio el derecho de expresarlo. Mientras el súbdito creyó que era su obligación pensar como el soberano, este problema nunca se presentó, pero Hobbes convenció al ciudadano de lo contrario, y ahora éste sabe que puede pensar distinto que su soberano. Pero también sabe que no puede expresar sus pensamientos en público, y esta circunstancia lo deja insatisfecho: si uno sabe que tiene libertad de pensar, piensa, y cuando piensa quiere decirlo. Conceder la libertad de pensamiento es producir el deseo por la libertad de expresión, y este es el resultado de la semilla de Hobbes: sembró libertad de pensamiento y produjo dos cosas: la libertad de pensamiento de hecho, lo cual era esperable, y el deseo por la libertad de expresión, lo cual hubiera debido ser esperable.

La relación que existe entre la libertad de pensamiento y la libertad de expresión se corresponde con otra de las descripciones

hobbesianas: la que distingue entre la libertad de elegir y la libertad de concretar la elección. Supongamos que la puerta de la cancha de tenis está cerrada, pero que yo lo ignoro; esta circunstancia no constituye un impedimento para mí hasta que yo he elegido jugar al tenis, ya que mientras no haya elegido hacerlo, la cuestión de la libertad no surge. Nadie está privado de su libertad si antes no ha elegido actuar: el ejercicio de la libertad de elección da origen a la libertad (o no) de concretar la elección. Sólo cuando decido jugar al tenis, ejerciendo mi libertad de elegir, aparece el tema de si soy o no libre de concretarlo.³⁵

Algo similar ocurre, en mi opinión, con la relación entre la libertad de pensamiento y la libertad de expresión. Sólo puedo querer expresar algo después de haberlo concebido en mi pensamiento, de donde el tema de la libertad de expresión sólo puede surgir después de que he ejercido mi libertad de pensamiento, de modo que cuando Hobbes concede libertad de pensamiento, entonces, siembra el germen de la libertad de expresión. El *test* de fidelidad del ciudadano es ahora el comportamiento, no la creencia, y Hobbes reconocía la distinción entre profesar lo ordenado y creer lo que uno pensaba. Por

³⁵ PHILIP PETTIT, "Liberty and Leviathan", *Politics, Philosophy and Economics*, vol.4, pags.133, 138 y 140.

supuesto que la libertad de expresión, incluyendo la libertad de predicar, era otra cosa, y quedaba sujeta al control público.³⁶

Esta consecuencia de la siembra de Hobbes se hace pública en las ideas de Spinoza, el otro gran impulsor del liberalismo temprano, cuyo pensamiento suele vincularse precisamente al de Hobbes.³⁷ En 1670, casi veinte años después de la aparición del *Leviatán*, Spinoza publica su *Tratado Teológico-Político*, y hace explícito el paso de la libertad de pensamiento a la libertad de expresión que estaba implícito en Hobbes. En un comienzo, parece que Spinoza fuera a limitarse a seguir a Hobbes, sin avanzar respecto de los alcances de su doctrina, y así lo vemos diciendo que el derecho supremo de pensar libremente, incluso respecto de la religión, pertenece a todos los individuos, y no puede concebirse que nadie se desprenda de él. Todos los actos internos que conciernen a la interpretación de la religión y a formular juicios acerca de ella pertenecen a la jurisdicción del individuo, y

³⁶ PATRICIA SPRINGBORG, "Hobbes on religion", en Tom Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1999, pags.352/353. La idea de Hobbes es la misma que expresa Enoch: "Si vociferar nuestras conclusiones verdaderas desde los techos producirá un pandemonio, entonces hay buenas razones para no vociferarlas desde los techos, pero no hay ninguna razón para no creer en ellas". DAVID ENOCH, "False Consciousness for Liberals, Part.I: Consent, Autonomy, and Adaptative Preferences", Hebrew University of Jerusalem Legal Studies Research Paper Series 20/27, pag.50.

³⁷ (37) Cfr., por ejemplo, EDWIN CURLEY, "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza", *Philosophical Topics*, vol.19, number 1.

nadie puede renunciar a juzgar y pensar como lo desee, puesto que cada individuo es el dueño de sus propios pensamientos.³⁸

Hasta aquí, Spinoza está diciendo realmente lo mismo que decía Hobbes, y argumentando solo en favor de la libertad de pensamiento. También coincide con Hobbes en otro aspecto: el soberano es quien tiene la última palabra en temas religiosos. La religión posee poder legal sólo cuando sus decretos emanan de quien ejerce el derecho de gobernar, y Dios sólo reina sobre los hombres a través de aquellos que ejercen la soberanía.³⁹ Autoridad absoluta del soberano en temas religiosos y libertad de pensamiento para el ciudadano: Hobbes y Spinoza están sin duda de acuerdo en estos dos temas.

Spinoza pensaba que no se podía obligar a las personas a creer, de donde el poder del estado se limitaba al aspecto externo de la religión vinculado con la práctica, y no al interno, vinculado con la creencia. La mente humana no podía estar sujeta por completo al control de otro, cualquier intento de obligar a creer generaba así inestabilidad en el estado, la tolerancia era entonces mejor política que la intolerancia, y nadie podía renunciar a su derecho a creer en

³⁸ SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, Cambridge University Press, 2019, pags.116, 239 y 251.

³⁹ SPINOZA, *cit.*, pag.238.

algo.⁴⁰ Y hay también detrás de esto un argumento moral: no se puede esperar que la gente sea confiable si debe dedicarle un gran esfuerzo a ocultar sus verdaderas creencias.⁴¹ Este es el problema, como enseguida se verá, que enfrentaron los Nicodemistas.

Pero ahora comienza el avance a partir de la semilla de Hobbes. Spinoza no era partidario del suspenso y ya había anticipado la idea en el prefacio del *Theological–Political Treatise*: primero, sostuvo allí que todos deberían tener permitida la libertad de seguir su propio juicio y autoridad para interpretar los fundamentos de la fe,⁴² y recuerda las ventajas de que el estado prohíba solamente los hechos incorrectos, dejando libres a las palabras, (*Treatise*, pag.6) y luego enuncia la doctrina que estoy explicando aquí: el soberano

*puede retener mejor su autoridad y conservar plenamente el estado sólo concediendo que cada individuo está autorizado a pensar lo que desea y a decir lo que piensa.*⁴³

⁴⁰ MICHAEL A. ROSENTHAL, “Spinoza’s Republican Argument for Toleration”, *The Journal of Political Philosophy*, vol.11, number 3, pags.320/321, 328, 330 y 336.

⁴¹ JUSTIN STEIBERG, “Spinoza’s curious defense of toleration”, en Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal (eds.), *Spinoza’s Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, Cambridge University Press, pag.224.

⁴² SPINOZA, cit., pag.6.

⁴³ SPINOZA, cit., pag.11.

El avance para arribar a esta conclusión es cauteloso, y Spinoza arranca recordando lo difícil que resulta para un gobernante el restringir la libertad de expresión, y por eso dice que “la experiencia nos enseña, muy claramente, que los hombres tienen muy poco poder sobre sus lenguas”.⁴⁴ Es imposible, argumenta Spinoza, que la mente de una persona esté bajo el control absoluto de otra persona, porque nadie puede transferir a otro su derecho natural de pensar libremente y efectuar sus propios juicios sobre cualquier tema. Y entonces aparece el movimiento decisivo: nadie puede actuar en contra de las decisiones del soberano sin alterar su autoridad, pero los ciudadanos pueden pensar y juzgar, y consecuentemente *también hablar*, sin ninguna restricción. Las decisiones y la acción quedan en manos del soberano, aunque esto implique que alguien deba actuar de un modo contrario a lo que juzga mejor y *públicamente expresa*.⁴⁵ Si tenemos en cuenta que Spinoza no era hostil al cálculo utilitarista, la conclusión es sencilla de extraer: la libertad irrestricta de acción puede ser peligrosa para la paz, pero la libertad de creencia y de expresar nuestras opiniones no puede ser otra cosa que ventajosa.

⁴⁴ SPINOZA, *Ethics, Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 2002, parte III, postulado 2.

⁴⁵ SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, cit., pags.250, 252 (énfasis mío) y 253 (énfasis mío).

Spinoza decía que la fe de un individuo debía ser juzgada sólo respecto de la obediencia o desobediencia que ella produjera.⁴⁶

De un modo apenas perceptible hemos pasado de la libertad de pensamiento a la libertad de expresión y Spinoza piensa que es indispensable que así sea. Porque supongamos, dice, que esa libertad pudiera ser suprimida, y que los ciudadanos estuvieran tan controlados que no se animaran a decir nada sino lo que el soberano les requiriera decir: de todos modos, nunca pensarían lo que las autoridades quisieran, y se seguiría necesariamente que los hombres pensarían una cosa y dirían otra. Esto socavaría la confianza que es esencial para el funcionamiento del estado, y las intrigas destruirían todo comportamiento honesto, porque está lejos de lo posible hacer que todos hablen conforme a un libreto. Ni siquiera el más diestro hombre de estado, dice Spinoza, y menos todavía la gente común, posee el don del silencio: es una falla universal de la gente el comunicar sus pensamientos, concluye con ironía.⁴⁷

Apreciemos la forma sutil del argumento de Spinoza. Parte de la libertad de pensamiento, extrae primero de allí la *posibilidad* de la libertad de expresión, y termina mostrando la *necesidad* de la libertad de expresión. Para que florezca la lealtad, y los soberanos retengan

⁴⁶ (46) MATTEO DE TOFFOLI, "Questioning Spinoza on Positive Freedom", In Circolo, número 8, pags.112/113, y FORST, cit., pag.201.

⁴⁷ SPINOZA, Theological – Political Treatise, cit., pags.251 y 255.

su autoridad completa, el pueblo debe gozar de libertad de juicio para poder vivir en armonía, aunque *abiertamente* sostenga opiniones diferentes y contradictorias. El derecho del soberano se confina a las acciones, y todos los ciudadanos pueden pensar lo que desean y decir lo que piensan.⁴⁸ A este resultado llegamos a partir de la semilla de Hobbes.

Spinoza resume su argumento diciendo que ha demostrado, entre otras cosas:

1) Que es imposible privar al ciudadano de la libertad de decir lo que piensa.

2) Que esta libertad puede concederse a todos, sin peligro para la autoridad del soberano, en la medida en que los ciudadanos no actúen de modo alguno de forma contraria a las leyes, y

3) Que cada persona puede poseer esta libertad sin peligro para la estabilidad del estado, y sin causar desventajas que no puedan ser fácilmente controladas.⁴⁹

Arrancamos con la libertad de pensamiento, que no parecía servir de mucho, y que –sin embargo– resultó el punto de partida para

⁴⁸ SPINOZA, Political-Theologpag.258.al Treatise, cit., pags.257 (énfasis mío) y 259.

⁴⁹ SPINOZA, Theological – Political Treatise, cit., pag.258.

la conclusión de que no sólo es posible otorgar también libertad de expresión, sino que es necesario hacerlo. Ahora sí comienzan a surgir los rasgos distintivos del estado liberal, y en Spinoza aparece otro progreso en relación a Hobbes, porque en Spinoza hay un derecho residual a la libertad de pensamiento, que no se renuncia en el contrato inicial, ni siquiera si el contratante deseara hacerlo. Y este derecho incluye a libertad de expresar las opiniones, sea impresas o en palabras, aunque no –es cierto– el actuar en base a ellas. Spinoza fortalece así el débil sustento de Hobbes a la libertad de pensamiento, lo cual no es sorprendente. Porque él tiene grandes semejanzas con Hobbes, pero se separa de él en términos de los derechos que se les permite conservar al ciudadano. El propio Spinoza explicó sus diferencias con Hobbes en una carta a Jarig Jelles del 2 de junio de 1674:

En relación a la teoría política, la diferencia entre Hobbes y yo...consiste en esto, en que yo siempre preservo el derecho natural completo, y sostengo que el poder soberano es un Estado tiene derecho sobre un sujeto sólo en relación al exceso de su poder sobre el sujeto. Este siempre ha sido el caso en el estado de naturaleza.⁵⁰

El pensamiento político de Spinoza culmina en un libro que la muerte le impidió terminar, su *Political Treatise*. Hay dos diferencias

⁵⁰ FORST, cit., pags.203/204 y SPINOZA, en Complete Works, cit., pags.891/892.

entre este libro inconcluso y su *Theological-Political Treatise*: la primera es obvia y aparece en los títulos mismos, y consiste en que Spinoza abandona el examen teológico en su segundo libro (lo cual, dicho sea de paso, torna muchos más sencilla su lectura). La segunda diferencia es que el segundo libro no enfatiza ya la idea del contrato, como sí lo hace el primero.

Pero más allá de estas diferencias, no me parece que las propuestas centrales sobre el tema que me ocupa aquí se hayan modificado. Spinoza sigue sosteniendo que solamente al soberano le incumbe juzgar las *acciones* de los hombres y requerirles que den cuenta de ellas,⁵¹ pero está hablando de *acciones*, no de *pensamientos*. Es cierto que hay un párrafo en el cual parece que se restringieran las libertades en un grado mayor: “no debería dictarse ninguna ley concerniente a los pensamientos, a menos que sean sediciosos y subversivos para los fundamentos de la comunidad”.⁵² Parecería, de acuerdo a este párrafo, que no todos los pensamientos están permitidos y que Spinoza se está retractando de alguna de sus tesis que defendiera en el *Theological-Political Treatise*, pero creo que no es así, ya que en este primer libro Spinoza afirma que es sedicioso para cualquiera el sostener que un poder soberano no tiene un derecho autónomo, subversivo no sólo por los juicios en sí mismos sino por

⁵¹ SPINOZA, *Political Treatise*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 2000, pag.57, énfasis mío.

⁵² SPINOZA, *Political Treatise*, cit., pag.95.

las acciones que implican. Y agrega: “por el simple hecho de que alguien *piense* esas cosas, tácita o expresamente está rompiendo el pacto hecho con el soberano”.⁵³ De modo que Spinoza no tiene ideas más restrictivas en su segundo libro de las que tenía en el primero. En todo caso habría que discutir tal vez si estas ideas dispersas, que se refieren a casos extremos, pueden limitar de hecho la libertad de conciencia, o si pueden interpretarse como un intento de excluir de la tolerancia a los intolerantes.⁵⁴

Spinoza apreciaba la necesidad de la tolerancia, porque advertía que *todos se esfuerzan, tanto como pueden, para que aquellos que aman sean amados por todos, y aquello que odian sea odiado por todos*.⁵⁵

De modo que todos tendemos a favorecer nuestras ideas, nuestros deseos, nuestras pasiones, y a oponernos a las ideas, deseos, y pasiones a las que nos oponemos, de donde nuestra tendencia es a combatir lo que no compartimos y a propiciar la intolerancia, puesto que nuestra naturaleza nos inclina a esta actitud. Y es respecto de esta actitud, contraria obviamente al liberalismo, que Spinoza se esfuerza en prevenirnos.

⁵³ SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, cit., pag.254, énfasis mío.

⁵⁴ THJIS BOGERS, “Spinoza and Toleration”, *Opinion* 1826, Issue 11, 2011, pag.3.

⁵⁵ SPINOZA, *Ethics*, cit., parte 3, proposición 31, pag.294.

De toda forma, hay que reconocer que hay cuestiones acerca de las cuales Spinoza no acepta la libertad de expresión. En su *Theological-Political Treatise* él menciona las tesis religiosas que deben ser aceptadas por todos, entre las que incluye que existe un Dios, que está presente en todas partes, que posee un derecho y dominio supremo sobre todas las cosas, y que sólo pueden salvarse quienes lo obedecen. Y agrega que “nadie puede fracasar en reconocer que es absolutamente necesario conocer todas estas cosas, de manera que todos los hombres sin excepción pueden ser capaces de amar a Dios en base a las órdenes que he explicado, porque si alguna de ellas se elimina, también se marcha la obediencia”.⁵⁶ Estas tesis, entonces, deben tenerse en cuenta para establecer las restricciones a la libertad de expresión, puesto que “no puede negarse que la traición puede cometerse tanto por palabras cuanto por hechos”, por lo que “es muy peligroso conceder (la libertad de expresión) sin restricciones”, y debemos saber “qué cantidad de esta libertad puede y debe otorgarse a cada persona, de un modo consistente con la estabilidad del estado y la protección de la autoridad del soberano”.⁵⁷ Es muy claro que las tesis de Spinoza respecto de la fe son incompatibles con el ateísmo, por ejemplo, lo cual lleva acertadamente a Laursen a preguntarse si Spinoza está proponiendo que los súbditos mientan acerca de estas

⁵⁶ SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, cit., pags.182/183.

⁵⁷ SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, cit., pag.252.

cuestiones para no ser castigados, recordando que Spinoza en el *Theological- Political Treatise* divide a las mentiras en buenas y malas.⁵⁸ Son ideas como estas las que motivaron el surgimiento de lo que se conoció como Nicodemismo, doctrina que aconseja ocultar el disenso religioso, y simular actos de una fe que uno no posee; se trataba de una doctrina defensiva, que consideraba necesaria la falsedad debido a la persecución estatal.⁵⁹ El motivo del Nicodemismo –obviamente– era entonces el temor a la persecución religiosa,⁶⁰ y su principal adversario fue Calvino, quien abogaba por una práctica religiosa genuina, rechazando la separación entre devoción interna y acciones externas.⁶¹ Las cualificaciones de Spinoza, las reflexiones de Laursen y las inquietudes de los Nicodemistas sirven, a mi juicio, para recordar que estamos examinando una etapa temprana, muy temprana, del liberalismo.

⁵⁸ SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, cit., pag. 271. Cfr. JOHN CHRISTIAN LAURSEN, “Spinoza on Lying for Toleration and His Intolerance of Atheists”, en John Christian Laursen and María José Villaverde (eds.), *Paradoxes of Religious Tolerance in Early Modern Political Thought*, Lanham, Lexington Books, 2012.

⁵⁹ STEFANIA TUTINO, “Between Nicodemism and ‘honest’ dissimulation”, *Historical Research*, vol.79, number 206, pag.535.

⁶⁰ Cfr. JEAN-PIERRE CAVAILLÉ, “Nicodemism and Deconfessionalism in early modern Europe”, *Open Edition Journals*, pags. 1 y 4.

⁶¹ KENNETH JOSEPH WOO, “Newter-ing the Nicodemite”, doctoral dissertation, Duke University, 2015.

V.

Todo este desarrollo fue sagazmente advertido por Carl Schmitt, quien lo describió a la perfección, pero exactamente desde el punto de vista opuesto al que he valorado aquí. Schmitt reconoce que la idea liberal germinó con Hobbes y floreció con Spinoza, pero lo considera un desastre para la concepción de estado que él defiende. Especialmente, Schmitt cuestiona la conclusión 2) de Spinoza, esto es, que las libertades concedidas no ponen en peligro la autoridad del soberano.

En su libro sobre Hobbes escrito en 1938, Schmitt se refiere al tema de los milagros en la teoría de Hobbes. El soberano es el único que tiene la capacidad de decidir lo que es correcto y adecuado en temas correspondientes a las creencias religiosas, de decidir lo que es verdadero y lo que es falso, de determinar lo que los ciudadanos deben creer que es un milagro. Teniendo en cuenta la estrecha vinculación en esos tiempos entre la religión y el estado, ese tema tenía una directa vinculación política, y la posición agnóstica de Hobbes acerca de los milagros incidía en el ámbito legal: él sostenía que nadie podía saber con certeza si un hecho determinado era o no un milagro.⁶²

⁶² SCHMITT, cit., pags.53/54.

Ahora bien: aunque no pudiéramos saber con certidumbre si algo era o no un milagro, este resultado era políticamente secundario: lo importante no era la verdad del milagro, sino la orden del soberano, puesto que –políticamente– un milagro era lo que el soberano ordenaba a sus súbditos que creyeran como milagro. Los súbditos podían carecer de razones para creerlo, pero si el poder del estado lo ordenaba, entonces se trataba de un milagro y todos debían aceptarlo, porque así lo había proclamado el soberano.⁶³

Schmitt describe aquí correctamente la idea de Hobbes que ya conocemos, y hasta este momento no le encuentra objeciones. Comienza a disentir, justamente, cuando aparece el tema de la libertad de pensamiento, y él advierte allí el aspecto individualista de la tesis de Hobbes, esto es, la diferenciación entre la fe interna y sus manifestaciones públicas. Schmitt resalta el contraste entre la razón pública y la razón privada en el *Leviatán* y le causa alarma la idea hobbesiana de la libertad universal de pensamiento, la cual deja librada a la razón privada individual el creer o no creer, aunque siempre preservando su juicio en privado.⁶⁴

¿Y por qué se alarma tanto Schmitt frente a la libertad de pensamiento? Precisamente porque advierte con inteligencia sus consecuencias. Porque sabe, y lo dice, que la distinción entre lo

⁶³ SCHMITT, cit., pag.55.

⁶⁴ SCHMITT, cit., pag.56.

público y lo privado, entre la fe y su confesión, se introduce de un modo tal que luego se seguirá de él lógicamente el surgimiento del estado constitucional liberal: el estado liberal neutral proviene del agnosticismo.⁶⁵ Lo que para mí constituye un mérito de Hobbes, para Schmitt –sólidamente contrario al liberalismo– es un grave defecto que invalida su teoría. Schmitt pensaba que la libertad de pensamiento, a la cual agregaba los derechos económicos que Hobbes concedía, amenazaban al estado y perturbaban el equilibrio de lo político que el estado debía asegurar.⁶⁶ Pero lo que importante aquí no es la evaluación disímil que se haga de la libertad de pensamiento, sino la semejanza en predecir sus resultados: la libertad de pensamiento es el punto de partida para la introducción de los restantes derechos liberales.

Es difícil exagerar acerca de las diferencias que separaban a Schmitt de Hobbes. Éste enfatizaba el individualismo, que el primero de ellos repudiaba. Schmitt criticaba la renuencia de los ciudadanos de los estados liberales de sacrificar sus vidas por el estado, mientras Hobbes insistía en la legítima e inalienable voluntad de vivir de los ciudadanos. Hobbes deseaba un orden permanente y estable, y

⁶⁵ SCHMITT, cit., pag.56.

⁶⁶ Cfr. JOHN P. MCCORMICK, "Teaching in Vain. Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State", en Jens Meierhenrich and Oliver Simmons, (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, 2016, pag.273.

Schmitt soñaba con el estado de excepción.⁶⁷ Pero lo que nos interesa no es la evaluación sino la descripción, y Schmitt capturó y describió perfectamente el aporte de Hobbes al liberalismo.

Y siguió luego identificando bien la continuación del proceso, al ver en el *Tratado* de Spinoza la primera concreción de la semilla de Hobbes, advirtiendo la brecha que la libertad de pensamiento había abierto en el estado soberano.⁶⁸ Por supuesto que –nuevamente- el antiliberalismo de Schmitt lo conduce a considerar este desarrollo una desgracia, y su antisemitismo lo lleva a su vez a resaltar el carácter de judío de Spinoza. Pero –evaluaciones aparte– la identificación es correcta.

VI.

Mi propósito consiste en mostrar, entonces, que la libertad de pensamiento es el origen de la doctrina liberal., y que aparece expuesta primeramente en Hobbes: el súbdito hobbesiano no renuncia a sus opiniones, aunque no pueda expresarlas libremente, está restringido en sus acciones, pero no en sus pensamientos. Lo que no puede hacer es actuar siempre de acuerdo a sus pensamientos, puesto que en sus acciones debe ajustarse a la voluntad del soberano, pero,

⁶⁷KARSTEN FISCHER, "Hobbes, Schmitt, and the paradox of religious liberty", en Tralau (ed.), cit., pags.146/147.

⁶⁸SCHMITT, cit., pag.57.

como dijo expresamente Hobbes,⁶⁹ un hombre privado tiene siempre la libertad de creer o no creer en su corazón porque el pensamiento es libre.

Insisto en aclarar entonces cuál es mi propósito en esta tarea de reconstrucción, y para hacerlo comienzo señalando lo que *no* me he propuesto hacer. No trato de probar que Hobbes era un liberal, más allá de toda duda, y sé que muchos autores, con buenos argumentos, han cuestionado el liberalismo de Hobbes, el cual, por otra parte, nunca sería considerado un liberal si pensamos en las teorías políticas del siglo XXI.⁷⁰ Otros, por el contrario, han defendido su liberalismo,⁷¹ o lo han considerado –a la vez– liberal y antiliberal,⁷²

⁶⁹ HOBBS, Leviathan, cit., capítulo 37. Para una interpretación diferente, cfr. GERALD GAUS, “Hobbes Idea of a Public Judgement: A Social Coordination Analysis”, <http://www.gaus.biz>

⁷⁰ Sosteniendo el antiliberalismo de Hobbes, por ejemplo, cfr. JAMES MARTEL, “Hobbes Anti-Liberal Individualism”, Las Torres de Lucca, vol.5, number 9.

⁷¹ JEFF KAHL, por ejemplo, en Thomas Hobbes and the Seeds of Liberalism, Ashbook, Ashland University, 1995. Leo Strauss consideraba a Hobbes como el fundador del liberalismo: “El fundamento de Hobbes para la pretensión del derecho natural de asegurar pura y simplemente la vida, establece el camino al sistema completo de derechos humanos en el sentido del liberalismo”. LEO STRAUSS, Notes on Carl Schmitt The Concept of the Political, en Carl Schmitt, The Concept of the Political, University of Chicago Press, 2007, pag.107.

⁷² Como NOEL MALCOLM, en “Thomas Hobbes: Liberal Iliberal”, Journal of the British Academy, vol.4, 2016. Malcolm encuentra en Hobbes elementos no liberales, tales como el absolutismo, el autoritarismo, el anti constitucionalismo y la hostilidad hacia la democracia. Pero también menciona sus rasgos liberales: la apelación al consentimiento, el igualitarismo, el rol del estrado de proteger al pueblo frente a la opresión, y el concepto de estado como ámbito público. Yo

y todavía otros piensan –como Wolin– que es un “iliberar protoliberal”.⁷³ Caracterizaciones de la tesis de Hobbes no faltan, como vemos. Por una parte, él abogaba por un contrato social en el cual los súbditos se sometían al soberano, mientras por la otra les proporcionaba protección y seguridad, haciendo concluir el vínculo si el estado carecía de la capacidad de proteger al súbdito.⁷⁴ Un estado hobbesiano bien puede describirse con las palabras que Dickens empleó para referirse a la Revolución Francesa: era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos.

Tal vez la caracterización más imparcial de Hobbes la proporcionó Alan Ryan y merece por ello ser citado con cierta extensión:

Hobbes no era un liberal, y este enunciado va más allá de la observación de que “liberal” es un término que no se empleó en la política inglesa hasta alrededor de 1812; Hobbes se opuso extremadamente a muchas de las cosas que definen al liberalismo como teoría política. Sin embargo, muchas cosas de su teoría política sostendrían una forma de liberalismo, y él sostenía

prefiero identificar primariamente al liberalismo de Hobbes con su defensa de la libertad de pensamiento.

⁷³ Cfr. RYAN, *The Making of Modern Liberalism*, cit., pag.205.

⁷⁴ Cfr. ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Constitutional and Political Theory*, Oxford University Press, 2017, pags.61/62 y 65.

*muchas de las actitudes típicas de los defensores posteriores del liberalismo. Es fácil pensar que en tanto nadie hable de sus “derechos”, un estado Hobbesiano resultaría indistinguible de un régimen constitucional liberal.*⁷⁵

Ryan siempre pensó que la posición filosófica de Hobbes dejaba espacio para un amplio grado de libertad intelectual y religiosa, puesto que sólo exigía una obediencia externa: la uniformidad en materia de culto se refería al culto público, y no a algo más profundo, de donde la uniformidad religiosa pasaba a ser una cuestión política.⁷⁶

Pero este no es mi tema aquí. Ni tampoco me propongo probar que Spinoza se inspiró en Hobbes para abogar por la libertad de expresión, ni que Schmitt leyó correctamente a ambos. Hobbes, Spinoza y Schmitt son ejemplos, ejemplos de lo que sí quiero mostrar: la importancia del respeto a la libertad de pensamiento como fuente de los derechos liberales.

Hobbes, como vemos, es difícil de clasificar en este aspecto. Mayoritariamente se lo interpreta como autoritario, requiriendo la obligación incondicional de obedecer al soberano, que se encuentra

⁷⁵ ALAN RYAN, “Hobbes Political Philosophy”, en *The Cambridge Companion to Hobbes*, cit., pag.237.

⁷⁶ ALAN RYAN, “A More Tolerant Hobbes”, en Susan Mendus (ed.) *Justifying Toleration*, Cambridge University Press, 1988. pags.38, 50 y 57

en una relación vertical respecto de sus súbditos, pero también los súbditos mismos se encuentran en una relación horizontal entre ellos, la que refleja su condición de individuos libres e iguales.⁷⁷

Cuando los ciudadanos son conscientes de su libertad de pensamiento, exigen libertad de expresión, y aquí comienza el recorrido que termina en el estado liberal. Es un camino que se recorre parsimoniosamente y por etapas. Hobbes pone el límite en la distinción entre lo interno y lo externo: podemos pensar lo que queramos, pero no podemos decir lo que pensamos. Spinoza pone el límite entre la palabra y la acción: podemos decir lo que queramos, pero no podemos actuar en base a ello. Mill pone el límite en el daño no consentido a terceros: podemos actuar como queramos, pero no podemos dañar a terceros sin su consentimiento. Hoy entendemos al liberalismo en su versión milliana, y algunos lo complementan en la esfera económica con ideas igualitarias inspiradas, como dije, en la obra de Rawls. Pero esto implica entender al liberalismo mirando solo el final del camino, e ignorando el tiempo y el esfuerzo que implicó llegar hasta allí.

Yo creo que ese camino comenzó con Hobbes, que la segunda etapa comenzó con Spinoza, y que Schmitt advirtió este proceso. Pero no importa quién lo originó: lo importante es el proceso mismo, y eso

⁷⁷ DAVID DYZENHAUS, "The Public Conscience of the Law", *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, vol.43, 2014, pags.115 y 117.

es lo que no debemos olvidar. Supongamos que lo inició Hobbes, y que la inevitable segunda etapa la inició Spinoza. Sin el rigor de una teoría política completa para respaldarlo, Milton los había precedido en 1644 con la encendida defensa de la libertad de expresión en su *Areopagítica*. Por razones prácticas (concluir con una guerra de treinta años) y no *teóricas*, el tratado de Westfalia firmado en Munster en 1648 declaró en su artículo 34 que las minorías religiosas “serán toleradas con clemencia, y no perturbadas por el gobierno territorial en su práctica privada, dentro de sus casas, y con perfecta libertad de conciencia, sin interferencia o perturbación, así como podrán participar de ceremonia públicas en la vecindad, donde y tan a menudo como deseen”. También podría considerarse como precursor al edicto de Nantes de 1598, que permitía a los protestantes vivir en las ciudades del reino sin ser obligados a hacer nada en materia de religión que fuera contrario a sus conciencias, así como profesar el protestantismo en sus hogares y en las ciudades y lugares que fueran establecidos, aunque el edicto tuvo un mal fin: fue derogado en 1685 por el edicto de Fointanbleu. Pero en ambos casos se puede coincidir con Bogers.⁷⁸ en que estas normas “no eran el resultado de nobles convicciones concernientes a la libertad individual, sino más bien la necesidad de preservar la estabilidad social en una sociedad heterogénea”. En la misma categoría creo que debería ubicarse a la Unión de Utrecht de 1579, que permitía el ejercicio de la religión, sin

⁷⁸ BOGERS, cit., pag.3.

que ningún hombre pudiera ser molestado a causa de ello, y por supuesto –como vimos– en esa misma categoría colocaría las ideas de Bodin. No digo que detrás de estos pactos no hubiera *ninguna* teoría, pero esa teoría no tenía relación con el liberalismo.

Poca cosa, dirán los que miran el tema desde la perspectiva del siglo XXI, pero no tan poca cosa cuando recordamos que pocos años antes –en 1589– Justus Lipsius dijo que en materia de herejías no había lugar para la clemencia: “quémenlos, desmiémbrelos, porque es mejor descartar un miembro que arruinar todo el cuerpo”, fue su consejo.⁷⁹ Es desde ese punto de vista que tenemos que evaluar el tratado de Westfalia. Y más tarde, afianzando el liberalismo, aparecería Locke en 1685, con una preocupación explícita por la tolerancia religiosa (excluyendo sin embargo a católicos y ateos), y el proceso terminaría con Mill y su formulación canónica de la ideología liberal en el siglo XIX, con la aparición de *On Liberty* en 1859. Por último, ya en el siglo XX, el liberalismo incorporaría –como dije– elementos igualitarios, principalmente por influencia del libro de Rawls *A Theory of Justice* publicado en 1971.

⁷⁹ RICHARD TUCK, “Scepticism and toleration in the seventeenth century”, en Mendus, cit., pags.21/22. De toda forma, Lipsius también estaba convencido de que si no se podía reprimir, lo mejor era tolerar, por lo cual le aconsejaba al rey reconocer a los calvinistas para terminar la guerra, consejo no muy exitoso, ya que fue proporcionado en 1589 y la guerra terminó recién en 1598.

VII.

La teoría de Rawls conduce entonces a la reflexión final. Como dije en la sección II, Isaiah Berlin distinguió entre la libertad negativa y la libertad positiva. La libertad negativa consistía en el reconocimiento de un área dentro de la cual el individuo puede actuar sin interferencias, sea de parte del estado, sea de otros individuos. Hobbes y Spinoza están pensando sin duda en la libertad negativa, especialmente Hobbes, que sólo pensaba en la libertad de pensamiento, pero es más difícil clasificar la posición de Spinoza respecto de la libertad positiva. Ante todo, hay dos tipos distintos de libertad positiva, el de Berlin y el de Rawls. El primero pensaba en estos términos: hay autores que creen que la verdadera libertad, y la auténtica felicidad, se alcanzan sólo a partir del verdadero ser, ser que se identifica con una entidad colectiva, y que es un ser superior, por lo cual puede forzarse a los individuos a alcanzarlo para poder lograr esos propósitos elevados. Esto parece una forma de paternalismo, pero es algo peor, Berlin lo identificó con acierto, y los liberales ciertamente no pueden aceptarlo. El paternalista, deliberadamente, ignora los deseos del agente por su propio bien, mientras que el partidario de este tipo de libertad positiva sostiene que, en realidad, el yo superior del agente tiene los deseos que aparentemente se le imponen. El paternalista coacciona por el bien del otro, mientras que el partidario de esta libertad positiva hace algo más peligroso: sostiene que no coacciona, porque el agente, lo sepa o no, quería lo que le

hacemos hacer.⁸⁰ Berlin también pensaba que Spinoza defendía una solución de este tipo, pero esta idea no parece correcta, ya que Spinoza no creía que hubiera un solo camino racional para alcanzar la felicidad, ni defendía la idea de someter a los individuos a un control heterónomo, ya que creía que las metas e intereses de las personas no pueden ser conocidos *a priori* por nadie.⁸¹ Spinoza, entonces no puede haber defendido este tipo de paternalismo. Veámoslo más en detalle.

El rasgo objetable de esta versión de la libertad positiva reside en la cosificación del ser: el ser es cosificado, en el sentido de que es considerado un objeto de conocimiento, un conocimiento que está disponible para cualquier persona, y no sólo para ese ser.⁸² Pero si alguien puede conocer mi ser mejor que yo mismo, entonces ese alguien puede diseñar mi plan de vida, y yo no puedo objetarlo, porque es el plan de vida de mi verdadero, de mi auténtico ser. Supongo que esa es la preocupación de Berlin, aunque él aclara que nunca sostuvo que la libertad positiva obligara a la cosificación del ser, sino sólo algunas de sus interpretaciones pervertidas.⁸³ Parece extraño atribuir esta intención a Spinoza, el hombre que dijo que el

⁸⁰ ISIAH BERLIN, "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, pags.24/25.

⁸¹ Cfr. DE TOFFOLI, cit., pags.109/110.

⁸² DAVID WEST, "Spinoza on Positive Freedom", *Political Studies*, XLI, 1993, pag.288.

⁸³ ISIAH BERLIN, "A Reply to David West", *Political Studies*, XLI, 1993, pag.297.

soberano “nunca será capaz de asegurar que las personas no usarán su propia mente para juzgar acerca de cualquier cosa”,⁸⁴ lo cual condenaría al fracaso a ese tipo de libertad positiva. Pero hay otro factor, todavía más importante: en Spinoza no aparece un criterio universal para determinar lo que es la vida buena, ya que los afectos de cada individuo reflejan su situación única en el orden natural, y son peculiares a él. No puede existir entonces una justificación para imponer un plan sobre el individuo, porque esa imposición incrementaría la pasividad de ese individuo, y lo haría fracasar en la práctica del autoconocimiento, esto es, frustraría exactamente los propósitos de Spinoza.⁸⁵ Porque Spinoza es el que dijo que “el estado nunca puede tener éxito a largo plazo al intentar forzar a la gente a hablar como el poder soberano ordena, porque la opiniones de la gente son variadas y contradictorias”, de donde “el propósito del estado no consiste en convertir a la gente, de seres racionales, en bestias o autómatas, sino en permitir que se desarrollen sus mentes y

⁸⁴ SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, cit., pag.251.

⁸⁵ WEST, cit., pags.292 y 294/295. Las ideas de Spinoza acerca de la tolerancia religiosa aparecen en una novela del siglo XVII inspirada en su filosofía: se titula *The History of the Sevarambians*, y su autor es Denis Veiras. En Sevarambia existía una absoluta libertad de conciencia y de discusión, en tanto se respetara la autoridad del derecho y de los magistrados, y cada ciudadano podía expresar libremente sus sentimientos, siempre que respetara a la autoridad, al par que existía una completa libertad de culto. La influencia de Spinoza en la novela está mencionada en la introducción, escrita por John Christian Laursen y Cyris Masroori. Cfr. DENIS VEIRAS, *The History of the Sevarambians*, State University of New York Press, 2006, pags.xviii, 301 y 303.

cuerpos”.⁸⁶ La concepción de la libertad positiva de Spinoza es compatible con la idea de libertad negativa, y –obviamente– con la doctrina liberal. En realidad, el propio Berlin acepta que considerar a Spinoza como un paternalista sería una mala interpretación de él.⁸⁷ Por otra parte Hobbes –que era un individualista– nunca hubiera aceptado esta concepción caricaturesca de la libertad.

Cuando dije en la sección II que la libertad negativa es condición necesaria de la libertad positiva, obviamente no estaba pensando en el tipo de libertad positiva que objeta Berlin, porque justamente en este caso la libertad positiva se identifica –en el mejor de los casos– con una de las variantes del paternalismo y la libertad negativa se identifica con la autonomía y los ideales del liberalismo. En esta variante, la libertad positiva es la enemiga de la libertad negativa.

Pero hay otro tipo de libertad positiva, como dije, que aparece en la obra de Rawls cuando él distingue entre la libertad igual y el igual valor de la libertad. Ante todo, Rawls dice explícitamente que va a dejar de lado la discusión sobre la libertad negativa y la positiva en términos berlinianos.⁸⁸ En lugar de eso, se ocupa de lo que

⁸⁶ SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, pags.251/252.

⁸⁷ BERLIN, “A Reply to David West”, cit., pag.298.

⁸⁸ Cfr. JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pag.176.

denomina “el valor de la libertad”, lo que lo conduce, sin que él lo diga de manera expresa, a esta otra versión de la libertad positiva:

*La incapacidad de aprovechar nuestros derechos y oportunidades como resultado de la pobreza y de la ignorancia, y por la falta de recursos en general, a veces se computa como restricciones definitivas a la libertad. Yo no diré esto, sin embargo, sino que pensaré a estas cosas como afectando el valor de la libertad. Pero el valor de la libertad no es el mismo para todos. Algunos tienen más autoridad y más riqueza, y así mayores medios para alcanzar sus propósitos.*⁸⁹

Estoy interesado aquí en mostrar aquí que lo que Rawls llama “el valor de la libertad” es una forma de libertad positiva; consecuentemente, no voy a ocuparme de analizar si la distinción misma entre la libertad y el valor de la libertad es una distinción arbitraria, como piensa por ejemplo Daniels.⁹⁰ Pensemos entonces por un momento en el artículo 14 de la Constitución Nacional, el cual protege la libertad negativa. Todos los habitantes de la nación disfrutan en este aspecto de una libertad igual, pero hay algunos habitantes para los cuales esta libertad tiene más valor que para otros.

⁸⁹ RAWLS, cit., pag.179.

⁹⁰ Cfr. NORMAN DANIELS, “Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty”, en Norman Daniels (ed.), Reading Rawls, Oxford, Basil Blackwell, 1975, pags.253 y sigs.

Tomemos el caso de la propiedad: el artículo 14 otorga el derecho de usar y disponer de la propiedad, y todos tienen una libertad igual en relación a la propiedad, pero esa libertad tiene más valor para los habitantes que tienen propiedad que para los que no la tienen. No tendría mucho valor para mí la libertad de usar y disponer de algo que no poseo. Rawls busca entonces que los ciudadanos, no sólo dispongan de una libertad igual, sino que esa libertad tenga igual valor para todos ellos. El propio Berlin percibió esta idea, aunque no la clasificó como un tipo especial de libertad: si un hombre es demasiado pobre para alcanzar algo que no está legalmente prohibido, un pedazo de pan, recurrir a los tribunales, viajar alrededor del mundo, es tan poco de libre de hacer todo esto como si estuviera prohibido por la ley.⁹¹

Esto significa que hay que complementar los derechos negativos del artículo 14 con los derechos positivos de, por ejemplo, el artículo 14 bis, y otorgar a los ciudadanos los recursos para que puedan disponer de alguna propiedad, por ejemplo, la cual puedan luego usar y de la cual puedan disponer, y que tendrá para ellos, en la concepción de Rawls, más valor como derecho, más valor como libertad. Sin embargo, es fácil advertir que sin el artículo 14, que consagra la libertad negativa, el artículo 14 bis, que consagra la libertad positiva, no tendría ninguna utilidad y es en este sentido que

⁹¹ BERLIN, "Two Concepts of Liberty", cit., pag.16

digo que la libertad negativa es condición necesaria de la libertad positiva. Pero algunas veces puede ocurrir lo contrario, como también percibió agudamente Berlin, y ser la libertad positiva, en esta acepción, una condición necesaria de la negativa: el campesino egipcio, dice Berlin, necesita comida y ropa antes que la libertad personal.⁹² Es en este tipo de situaciones en las que Rawls está pensando cuando dice que en ciertas circunstancias de carencia económica los ciudadanos pueden elegir sacrificar parte de su libertad a cambio de algunas ventajas económicas.

En estos casos extremos, la carencia total de recursos hace que pierda sentido el discurso de la libertad negativa. Aclaro que, desde luego, ni Hobbes ni Spinoza, por supuesto, estaban pensando en la acepción de la libertad propuesta por Rawls, ni podían haberlo hecho en la situación histórica en la que ellos escribían.

Tampoco sería correcto pensar que el tema de la libertad de pensamiento es una curiosidad histórica para quienes estén interesados en los siglos XVI y XVII, porque no lo es. En su encíclica *Quanta Cura*, del 8 de diciembre de 1864, el Papa Pío IX dijo que quienes afirmaban temerariamente la libertad de conciencia y de culto, no pensaban ni consideraban que estaban predicando la libertad de la perdición. Y en ese mismo año Félix Sardá y Salvany publica su

⁹² BERLIN, "Two Concepts of Liberty", cit., pag.18.

libro *El liberalismo es pecado*, en el cual rechaza la libertad de pensamiento, de culto y de imprenta, y sostiene que “no existe más libertad para el hombre que la sumisión a la verdad revelada”. (Agustín de Hipona era uno de sus héroes.) El liberalismo enfrentó resistencias incluso después de Mill, entonces, y las guerras de religión no concluyeron en Westfalia, como lo muestra por ejemplo la situación del Ulster durante los años 70 del siglo XX. Todavía es útil recordar las ventajas de un estado laico, e invocar el consejo de Bentham: “Cada cosa en su lugar. Le teología en un sermón, o en un catecismo”.⁹³

El final es ciertamente conocido, lo sé, pero a veces se pasa por alto el comienzo. Por eso lo que he querido enfatizar es algo que no me parece controvertible: todo empezó con la libertad de pensamiento, y he querido mostrarlo con un ejemplo, que puede discutirse o no, sosteniendo que todo empezó con Hobbes. (°)

(°) Este trabajo se benefició grandemente de numerosas conversaciones con Diego Botana, Joaquín Millón, Andrés Rosler y Florencia Saulino, por las que estoy muy agradecido.

⁹³ JEREMY BENTHAM, *A Fragment on Government*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, pag.58