

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD LIBERAL. UNA ENMIENDA A RAWLS DESDE SPINOZA

*THE PROBLEM OF LIBERAL FREEDOM.
AN AMENDMENT TO RAWLS FROM SPINOZA*

José Francisco Gómez Rincón
10.26754/ojs_arif/arif.202316780

RESUMEN

El objetivo de este artículo es tratar de ofrecer una respuesta desde una reinterpretación de la filosofía política de Baruch Spinoza a los problemas que la teoría rawlsiana sobre la libertad aparea sin renunciar, no obstante, a los puntos fuertes de la misma. Estos problemas podemos identificarlos si combinamos las críticas tanto comunitaristas como republicanas cívicas a Rawls: su teoría de lo que constituye la libertad es demasiado estrecha al no tener en cuenta las condiciones sociales y culturales en las que las personas se forman como sujetos humanos. Al mismo tiempo no podemos obviar la contrarréplica liberal a la crítica comunitarista: no se puede imponer un modo de vida determinado a la gente bajo la presunción de que ese es el mejor modo de vida posible. Se debe de dejar que cada uno decida, por sí mismo, cuál es la forma de vida que mayor felicidad le vaya a reportar.

PALABRAS CLAVE: libertad, liberalismo político, Spinoza, Rawls.

ABSTRACT

The objective of this article is to try to offer a response from a reinterpretation of Baruch Spinoza's political philosophy to the problems that the Rawlsian theory of freedom rig without, however, renouncing its strong points. These problems can be identified if we combine both the communitarian and republican critiques of Rawls: his theory of what constitutes freedom is too narrow in not taking into account the social and cultural conditions in which people are formed as human subjects. At the same time, we cannot ignore the liberal counter-reply to the communitarian critique: a certain way of life cannot be imposed on people under the presumption that this is the best possible way of life. It should be left to each one to decide, for himself, which is the way of life that will bring him the greatest happiness.

KEYWORDS: freedom, political liberalism, Spinoza, Rawls.

Recibido: 03/03/2022. Aceptado: 29/08/2022

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 10, n.º 1 (2023): 23-41

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional" (CC BY NC ND 4.0)

1. INTRODUCCIÓN

En su *Teoría de la justicia* John Rawls pretendía fundamentar un régimen de libertades políticas para construir, desde esa misma libertad, todo un edificio institucional para establecer sociedades estables y ordenadas en contextos de pluralismo axiológico razonable, tónica dominante en las sociedades de la actualidad (Rawls, 2018: 9-17). Pretendía el filósofo de Baltimore que independientemente de cuáles fueran las preferencias individuales de cada uno no encontrara, sin embargo, impedimentos institucionales para llevar adelante su proyecto de vida dejando así que fuera el propio individuo el que decidiera, libre de toda influencia por parte de los poderes del Estado, cuál era la vida que como ser humano digno y racional tuviera motivos para valorar como felicitante (*Id.* 24-29). Era esa ausencia de voluntad de guía de la vida de las personas por parte de las instituciones públicas el motivo por el que Rawls definía como liberal su propuesta (Rawls, 2013: 71-73). Así, una sociedad sería justa cuando las instituciones políticas que la organizan se abstuvieran de definir qué es lo que constituye una vida feliz para los individuos y, además, garantizaran a todos las mismas posibilidades de conseguir realizar su propio proyecto de vida con independencia de factores como la raza, la clase social, el sexo o cualquier otro condicionante accidental (Rawls, 2018: 62-27).

A pesar de las pretensiones de Rawls desde otras posiciones filosóficas, como el llamado comunitarismo, de un tiempo a esta parte se viene criticando la teoría de la libertad que Rawls propuso en su *Teoría de la justicia*. Desde estas posiciones se esgrime que la teoría de Rawls es excesivamente individualista y que por eso mismo no tiene en cuenta las verdaderas condiciones del mundo y, en consecuencia, no da una respuesta efectiva a los problemas de las personas que viven en el mismo (MacIntyre, 2013: 74-87). Arguyen los comunitaristas que el ser humano de Rawls es un ser humano ficticio (*Id.* 2018: 39-63). El liberalismo político no tiene en cuenta las condiciones sociales, la cultura o las relaciones intersubjetivas que configuran la personalidad del sujeto (*Id.* 89-121). Desde el punto de vista comunitarista la teoría de Rawls fracasa en sus propósitos porque se dirige a un sujeto autosuficiente, independiente de la comunidad, y que no existe en el mundo real (*Id.* 19-40). La teoría de Rawls no tiene en cuenta que el hombre es un ser social que construye su personalidad en comunidad (Deneen, 2018: 17-39).

La crítica comunitarista a los planteamientos de Rawls resulta de un gran interés en tanto que pone de relieve un tema importante: la dimensión social del sujeto. Sin embargo, desde el liberalismo de cariz rawlsiano se ha replicado que bajo la crítica comunitarista existe una propuesta perfeccionista y comprensiva de la realidad social (Rawls, 2013: 108-112). Los defensores del liberalismo

político critican que los comunitaristas quieran imponer un único modo de vida basándose en una definición concreta y universal de qué significa la felicidad humana en base a la cultura dominante en una sociedad dada, lo que puede llevar al dogmatismo y un conservadurismo peligroso en tanto en cuanto limita las posibilidades del sujeto particular para conducir su vida del modo que mejor le parezca (*Id.* 157-165). Así, frente a la crítica comunitarista, los partidarios de Rawls se defienden diciendo que el comunitarismo no garantiza a los sujetos una libertad suficientemente ancha como para realizarse como seres humanos según les parezca más adecuado. Los liberales acusan a los comunitaristas de anular la libertad de los sujetos particulares en nombre de la conservación de tradiciones sociales y culturas que pueden ser indeseables desde el punto de vista del respeto a la dignidad de los individuos (*Id.*: 207-209). Así las cosas, por muy acertada que parezca la crítica comunitarista al liberalismo la contrarréplica liberal también debería ser tenida en cuenta en la discusión filosófico-política contemporánea sobre la libertad.

Otra crítica que recibe la teoría de la justicia de Rawls viene del llamado republicanismo cívico. Esta escuela de pensamiento da una visión diferente de lo que constituye la libertad de los seres humanos, tratando de mejorar, precisamente, la visión que de la misma ofrece el pensamiento liberal, del que Rawls es uno de los principales defensores (Belcells, 2008). Los republicanos cívicos esgrimen que la definición liberal de libertad entendida como una ausencia de interferencia de terceros en la voluntad del individuo, que debe ser garantizada por los poderes públicos, es una definición muy estrecha de la libertad humana. Según estos críticos la definición rawlsiana de libertad deja de contemplar como situaciones de falta de libertad situaciones donde el individuo puede no encontrar su voluntad interferida por nadie a la hora de llevar adelante su vida, pero, sin embargo, no ser plenamente libre para llevar adelante su propio proyecto vital (Gargarella, Ovejero, Marti, 2014: 235-263). En este contexto los republicanos cívicos hablan de situaciones de dominación y defienden una libertad que debe ser entendida como una situación donde las personas puedan hacer su vida en condiciones de completa falta de dominación, ya sea ocasionada por terceras personas o por diferentes circunstancias (Pettit, 1999: 77-113). En orden a esta definición de libertad como no dominación los republicanos cívicos dan gran importancia al modo en que se hacen las leyes y al estricto cumplimiento de las mismas al entender que son las leyes las que hacen libre al individuo (Belcells, 2008).

Parece pues que con la propuesta liberal de Rawls no se ha terminado el debate en torno a la libertad en la filosofía política contemporánea, pues ésta tiene, a la

luz de las críticas comunitaristas y republicanas, importantes puntos débiles en cuanto a su definición de libertad. El objetivo de este artículo es tratar de ofrecer una respuesta desde una reinterpretación de la filosofía política de Baruch Spinoza a los problemas que la teoría rawlsiana sobre la libertad conlleva sin renunciar, no obstante, a los puntos fuertes de la misma. Podemos identificar estos problemas si combinamos las críticas comunitaristas y republicanas a Rawls: su teoría de lo que constituye la libertad es demasiado estrecha al no tener en cuenta las condiciones sociales y culturales en las que las personas se forman como sujetos humanos. A la vez, no podemos dejar de lado la contrarréplica liberal a la crítica comunitarista: no se puede imponer un modo de vida determinado a la gente bajo la presunción de que ese es el mejor modo de vida posible. Se debe dejar que cada uno decida por sí mismo cuál es la forma de vida que mayor felicidad le vaya a reportar. Sin embargo, para comprender cómo la propuesta de Spinoza puede mejorar la definición de libertad proporcionada por Rawls, primero hay que comprender cuál es el problema que presenta la definición rawlsiana de libertad.

2. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA TEORÍA DE RAWLS

En *Teoría de la justicia* Rawls ofrece una definición clara de cómo él entiende la libertad pues el primer principio de la justicia como equidad consiste en garantizar un amplio marco de libertades básicas, iguales para todas las personas, y que sea igualmente compatible para todos (Rawls, 2018: 67-72). El primer principio de la justicia establece, por tanto, que la igual libertad debe ser el principio primero que guíe a las instituciones políticas en sociedades bien ordenadas (*Id.* 229-236). En base a este papel primordial de la libertad la definición rawlsiana de la misma trata de ser lo más amplia posible y así, el filósofo norteamericano, define la libertad como aquella capacidad que tienen los sujetos para llevar adelante su propia agenda vital en función de las creencias religiosas, morales o metafísicas, que el sujeto considere oportunas y que sean razonables. Además, esta libertad debe ser compatible con la libertad del resto de las personas con las que el individuo convive pues, de lo contrario, no podría existir una sociedad bien ordenada (*Id.* 192-196).

Rawls sitúa su concepción de la libertad en la órbita de la tradición liberal de pensamiento político y social porque afirma que no es un atributo de las instituciones políticas básicas, como las Constituciones o los tribunales de justicia de los distintos Estados, imponer un modo de vida a los ciudadanos (*Id.* 314-320). Esto resultaría una imposición, por tanto, una falta de libertades imposible de asumir

para una sociedad correctamente ordenada y estable. La libertad de cada uno de hacer su vida en función de sus propios ideales de lo que significa una buena vida es una conquista de la modernidad que Rawls no está dispuesto a dejar perder pues considera que solo de ese modo se puede hablar de una verdadera libertad (Rawls, 2013: 166-172). Sin embargo, establece restricciones a esta libertad para que todo el mundo pueda disfrutar de ella, y es que el filósofo de Baltimore es consciente de que una libertad individual sin límite alguno puede hacer que unas personas acaben por cercenar la libertad otros, imponiéndolas unas creencias extrañas, como ocurría en no pocos momentos de épocas pasadas (*Id.* 172-176). La función de las instituciones básicas, por tanto de los poderes del Estado en cuanto máximo garante del cumplimiento de las leyes, es la de asegurar que nadie emplee su libertad para reducir o imposibilitar la del resto (Rawls, 2018: 222-229).

Sin embargo, la definición rawlsiana de libertad introduce otra exigencia. Los marcos en los que los individuos deben construir su vida en función de sus propias creencias sobre qué sea una vida buena deben ser, necesariamente, razonables (*Id.* 287-291). La introducción del término “razonable” abre un importante interrogante: ¿qué significa desde el punto de vista de Rawls que unas creencias sobre lo que constituye un ideal de vida buena sean razonables? Por tal cosa Rawls entiende que deben colocarse aquellos ideales de vida buena que se construyen las personas teniendo en cuenta el medio y las condiciones de posibilidad que rodean al individuo concreto (Rawls, 2013: 79-85). Es decir, es razonable aquel proyecto de vida buena que no busca ir más allá de lo que el entorno social, político, cultural, económico o de cualquier otra índole, permite a la persona:

[...] los miembros de una sociedad democrática tienen, al menos de forma intuitiva, un plan racional de vida, a la luz del cual hacen inventario de sus proyectos más importantes y asignan sus varios recursos con el fin de perseguir sus concepciones del bien a lo largo de un ciclo vital completo [...] se supone que las personas, al poner orden en esos planes, tienen por supuesto en cuenta sus razonables expectativas en lo que hace a sus necesidades y exigencias en las futuras circunstancias de todas las etapas de la vida (en la medida en que puedan deducirlas de su presente posición en la sociedad y de las condiciones normales de la existencia humana) (*Id.* 209-210)

Esto supone una importante limitación para la libertad de los individuos en la doctrina del filósofo norteamericano. Rawls entiende que los sujetos deben adaptar sus expectativas vitales, de cara a construir su propio proyecto de vida feliz, al entorno que les rodea y a sus capacidades personales (Ribotta, 2021). Las instituciones sólo pueden proporcionar a las personas una serie de “bienes básicos”,

que se repartirían en función de los principios de la justicia, para que todas las personas tengan un mínimo material o un mínimo soporte legal para garantizar a todos la posibilidad de llevar adelante su proyecto de vida (Rawls, 2013: 220-224). De ahí se desprende que los poderes públicos, en la justicia como equidad, no pueden aspirar a cambiar el entorno en el que el sujeto se mueve:

Los ciudadanos [...] deben disponer de libertad para hacerse cargo de sus propias vidas; de cada uno esperan todos los demás que adapte su concepción del bien a la porción equitativa de bienes primarios que le quepa esperar [...] eso implica que el hecho de albergar sentimientos muy fuertes y aspiraciones entusiastas orientados a determinados fines no da validez a la exigencia de recursos sociales o a la exigencia de moldear las instituciones sociales de acuerdo con las necesidades de satisfacción de aquellos fines (*Id.* 223)

Es en este punto donde las críticas, tanto comunitaristas como republicanas, a la justicia como equidad de Rawls resultan especialmente útiles para sacar a la luz las insuficiencias de la definición rawlsiana de libertad y comprender por qué la misma resulta demasiado estrecha, tal y como apuntan a los teóricos defensores de un modelo alternativo que aspire a una mayor amplitud partiendo de una concepción de libertad como no dominación, pues la voluntad de proporcionar bienes básicos a todas las personas no es suficiente para garantizar la libertad de los sujetos sin una intervención más profunda del Estado u otras instituciones públicas (Sen, 2010: 105-117).

La justicia como equidad liberal busca proporcionar a todas las personas un mínimo material y legal, unas bases básicas, para que el individuo pueda realizar su vida (*Id.* 81-105). Esas bases básicas, esos “bienes primarios”, son definidas por Rawls como aquellas cosas materiales, legales o espirituales, que proporcionan al individuo las herramientas esenciales para ser libre de hacer su vida (Rawls, 2013: 220-224). El objetivo de los poderes públicos es proporcionar al individuo estos bienes básicos (Rawls, 2018: 257-265) pero, de nuevo, esto no implica que los mismos operen una intervención a gran escala sobre la sociedad o la cultura con el fin de modificar el clima social hacia algunos proyectos de vida buena que a pesar de cumplir con el requisito de no dificultar la libertad de los demás no pueden llevarse adelante porque el clima social y cultural de la sociedad del momento lo impide, o porque el sujeto concreto no cuenta con las actitudes o capacidades necesarias para utilizar esos bienes primarios proporcionados para poder vivir su vida (Sen, 2010: 255-283). En este sentido, a modo de ejemplo, podemos imaginar el caso de una persona homosexual que viva en una sociedad equitativamente justa, donde sus derechos están legalmente reconocidos, pero

que social y culturalmente rechaza las conductas homosexuales ¿podemos afirmar que esa persona es efectivamente libre de ser ella misma? Rawls confía en que un entramado institucional guiado por los principios de la justicia, establecidos en la justicia como equidad, sea suficiente para asegurar la libertad de los ciudadanos (Rawls, 20018: 206-210) pero como bien recuerdan los críticos comunitaristas: una cosa es el Estado y su aparato legal y otra, muy distinta, los códigos de conducta que la sociedad establece y que pueden, en la práctica, suponer un freno a la libertad de los individuos particulares para ser como quieran ser (Sandel, 2020: 218-239).

La crítica comunitarista al modelo de libertad de Rawls consiste en afirmar que la misma no tiene en cuenta el contexto social en el que vive el sujeto y que lo define como tal (*Id.* 59-73). Para los comunitaristas, los liberales, naturalizan un modelo antropológico inexistente fruto de una proyección ideal: un ser humano completamente independiente, ajeno a toda influencia externa en su construcción personal como sujeto (Deneen, 2018: 63-89). Esta concepción antropológica impide a los defensores de la filosofía liberal darse cuenta de la importancia que el contexto social en el que una persona se mueve tiene sobre ella y sus expectativas vitales (Sandel, 2020: 284-329). Los liberales, según sus críticos comunitaristas, no captan que el ser humano es un animal social y que como tal construye su personalidad en función de una serie de condicionantes culturales presentes en el lugar en el que vive: criterios de lo que la familia espera de él, de lo que los amigos piensan que es y cosas similares son fundamentales para la construcción de la personalidad y del proyecto vital del sujeto particular (Deneen, 2018: 111-118). Al no captar esta realidad social del ser humano, apostando por un sujeto completamente autosuficiente y “a-cultural”, las propuestas liberales, como la de Rawls, no se percatan de la importancia del contexto social de cara a cómo las personas construyen sus ideales de vida buena (Sandel, 2020: 207-218) y así, desde esta perspectiva, la crítica al modelo de libertad desde postulados republicanos cobra un especial sentido. El contexto social, el entorno social en el que una persona ha sido criada, puede limitar su libertad ocasionando una situación de dominación sobre ella lo que le impide ser, verdaderamente, ella misma (Pettit, 1999: 149-173).

Si entendemos, como hacen los comunitaristas, que las personas no son seres individuales y autosuficientes sino que son animales sociales que se constituyen como individuos por medio de la vida en sociedad, tratando de satisfacer unas expectativas sociales o de responder a unos marcos concretos de qué es lo que hay que hacer en cada caso y cómo comportarse si se desea formar parte de la propia sociedad (MacIntyre, 2013: 56-74), resulta complicado sostener el modelo

liberal de libertad que Rawls propone en su justicia como equidad pues la ausencia de consideración del hecho social del ser humano abre todo un abanico de situaciones posibles donde las leyes y las estructuras institucionales básicas, como las constituciones, las declaraciones de derechos y similares, reconocen la libertad de los individuos de vivir su vida como mejor les parezca pero en la práctica, la sociedad donde el individuo se mueve y se constituye como sujeto, impone al sujeto importantes dificultades para poder llevar adelante su propia vida como mejor le parezca (Sen, 2010: 321-351). Es decir, una persona puede ser formalmente libre pero estar dominada por los condicionantes sociales de la cultura donde vive (Ribotta, 2021). Así pues, hay que encontrar otro apoyo filosófico que dé respuesta a esta dificultad, pero sin rechazar la libertad de ser uno mismo que la justicia como equidad de Rawls considera, como nosotros, irrenunciable para el mundo moderno. En este punto es donde la filosofía política de Spinoza puede ser de gran ayuda.

3. SPINOZA POLÍTICO¹

De un tiempo a esta parte la academia se ha vuelto a interesar por el *corpus* teórico que ofrece la filosofía del holandés de origen hispano Baruch Spinoza. El interés contemporáneo por este autor se centra, en especial, en su filosofía política en tanto que supone un modelo de democracia y de entender la política distinto al ofrecido por un modelo liberal que parece mostrar dificultades a la hora de responder a los problemas del mundo actual (Negri, 1993: 13-22). El reciente interés por Spinoza, en cuanto a la interpretación política de su obra, se debería a que el modelo político liberal ya no satisfaría las necesidades del mundo contemporáneo y, en consecuencia, sería necesario un nuevo modelo teórico sobre el que sustentar una política alternativa que sirviera para dar respuesta a los problemas que el paradigma liberal no puede solucionar. Las nuevas interpretaciones de los textos spinozistas van destinadas a la actualización del pensamiento de este autor para responder a los problemas del mundo actual. Esto se debe, en parte, al modo que tiene Spinoza de representar la sociedad humana y su necesidad para el individuo en contraste con el pensamiento liberal, pero, a la vez, permitiría salvar las irrenunciabiles libertades individuales propias del mundo moderno (*Id.* 23-53).

¹ Este apartado ya ha sido publicado en el artículo “Neoliberalismo y extrema derecha. Una problematización desde Spinoza”, *Res Publica* 25, nº 2 (2022), pp. 199-208.

Frente al modelo ofrecido por Thomas Hobbes o John Locke, Spinoza ofrecería un programa distinto. Según la teoría política de los contractualistas liberales clásicos, como los anteriormente mencionados, la sociedad se constituiría por la agregación de individuos autosuficientes cuya única motivación para unirse con otros se debería a la necesidad de los sujetos de seguridad frente a un estado de naturaleza constituido en un reino de total libertad individual y por eso mismo, inseguro (Rawls, 2017: 73-88). Para el modelo liberal la unión en sociedad ofrecería al individuo particular la posibilidad de mantener la vida y las propiedades que hubiera adquirido a lo largo de su vida a cambio de sacrificar parte de su libertad particular. Es decir, pensadores como Hobbes o Locke defenderían la necesidad de sacrificar algo de libertad individual a cambio de seguridad haciendo de la sociedad un mal menor para el individuo (*Id.* 184-209). La unión con otros representaría una renuncia a la libertad natural, en esta línea de pensamiento liberal, pero a cambio se obtendría seguridad. La sociedad sería el fruto de un cálculo individual de costes y beneficios. Sin embargo, ésta no es la interpretación que Spinoza hace de la situación y de la necesidad de la sociedad (Negri, 1993: 54-92).

El filósofo holandés de origen hispano, como Hobbes, hablaría también de un supuesto estado de naturaleza previo a la sociedad civil. Este estado de naturaleza se constituye como un relato sobre lo que sucedería si el ser humano no viviera en sociedad, no una descripción empírica de un hecho histórico (*Id.* 93-128). Ambos pensadores, Hobbes y Spinoza, coinciden en esto. Sin embargo, la descripción que ofrecen del estado de naturaleza es muy diferente. Para Hobbes, como para Locke y gran parte de los liberales clásicos, el estado de naturaleza, como ya hemos dicho, es un reino de libertad total. Para Spinoza, no obstante, ese estado de naturaleza se caracterizaría por la carencia de libertad en que los sujetos se encontrarían (*Id.* 129-156). En oposición al ideario liberal Spinoza entiende que el sujeto humano individual es un ser incapaz de valerse por sí mismo. Así, solo, sin la ayuda de los demás, aislado en un estado primigenio de naturaleza, el individuo humano se encontraría presa de las necesidades de la vida. Incapaz de valerse por sí mismo. El estado de naturaleza de Spinoza se constituye como un imperio de las necesidades básicas, como la búsqueda de alimento o refugio (Balibar, 2021: 35-44). Sometido a la presión para conseguir la mera supervivencia, el ser humano nunca podría ser libre en estas condiciones ya que su vida estaría a merced de los elementos y las circunstancias (Tejada Gómez, 2007). Obligado a responder al entorno, hablar de libertad, en ese estado de naturaleza, carecería de sentido para Spinoza. En este estado de naturaleza sólo habría necesidad (Negri, 1993: 93-128).

Esto es así en la filosofía de Spinoza porque el ser humano no es diferente del resto de seres mortales, como los animales o las plantas. Como ellos el ser humano es incompleto. No se vale por sí mismo para realizar su naturaleza, algo que sólo la divinidad podría conseguir (Balibar, 2021: 50-61). La especificidad del Dios de Spinoza es la autosuficiencia. En contraste, el resto de criaturas serían dependientes, es decir, incapaces de valerse por sí mismas para conseguir sus objetivos vitales o, lo que es lo mismo, prevalecer en su esencia, dicho de otro modo: vivir según su naturaleza (Tejada Gómez, 2007). Todo ser viviente ya sea animal, planta o ser humano, es afectado por su entorno de una u otra forma y esto repercute en su capacidad para perseverar en sí mismo, para conservarse y mantenerse con vida (Negri, 1993: 157-209). En este orden de cosas, Spinoza habla de los afectos como aquellas afecciones que el medio causa en los seres y que afectarían a su capacidad para mantenerse (Spinoza, 2011: 209-210). Existirían afectos positivos, que serían aquellos que contribuyen a incrementar la capacidad de los seres vivos para prevalecer en su esencia y los afectos negativos, que, por el contrario, implicarían una merma de esa capacidad (*Id.* 210-212). De este modo, si todo ser vivo aspira a conservarse en su esencia, es decir, a mantenerse con vida, resulta evidente que todo ser vivo siempre debe buscar la forma de que el medio que le rodea le proporcione los mayores afectos positivos posibles (*Id.* 219-272). En este sentido, para el ser humano, la vida en solitario no le proporcionaría esos mismos afectos positivos que necesitaría no sólo para mantenerse con vida sino para tener una vida deseable de ser vivida por un ser humano: una vida conforme con su naturaleza propia (Negri, 1993: 246-305).

La capacidad para mantenerse con vida y perseverar en el ser de cada uno se llama *conatus* y es un concepto central en la filosofía de Spinoza. Para lograr realizar el *conatus* los individuos deben encontrar la forma de conseguir que el medio tenga sobre ellos un efecto positivo ya que de lo contrario podrían morir (Tejada Gómez, 2007). El *conatus* supone, por tanto, un esfuerzo vital, una actividad que todo individuo, sea de la especie que sea, se ve obligado a implementar y por eso debe buscar la mejor manera posible de perdurar (Balibar, 2021: 23-35). Podría decirse, en base a esta idea, que la filosofía política de Spinoza se basa en la idea de poder (Tejada Gómez, 2007) pero no de un poder para imponerse sobre los demás, sino el poder de permanecer y conseguir ser quien uno es, es decir, de auto-realizarse como individuo, y para conseguirlo necesita encontrar las herramientas necesarias para hacerlo, consiguiendo adaptar el medio a sus propios fines particulares (Negri, 1993: 157-209). Con todo ello la idea de *conatus* nos remite a una lucha por ser quienes realmente somos, por ser libres de ser como queremos ser, y para ello requerimos de una serie de herramientas que nos lo hagan posible.

El estado de naturaleza es inconveniente para el ser humano porque se encuentra muy limitado para la supervivencia en solitario. El humano es un animal escuálido y poco dotado para la supervivencia frente a un entorno hostil (*Id.* 93-128). Spinoza opina que se debe a la insuficiencia individual la razón por la que los seres humanos particulares se agrupan en sociedades. La sociedad humana, para Spinoza, tendría la ventaja de proporcionar a los individuos la capacidad, ya no de sobrevivir, sino de prosperar, de ser verdaderamente libres, al hacerles capaces de enfrentar las circunstancias:

La meta del Estado, digo, no es convertir en bestias a los hombres dotados de razón o hacerlos autómatas, sino por el contrario, obrar de modo que su mente y su cuerpo puedan ejercitar sus funciones y puedan servirse de su libre razón y no luchen unos contra otros por odio, ira o engaño ni se dejen arrastrar por sentimientos incívicos. El verdadero fin del Estado, es, por tanto, la libertad (Spinoza, 2014: 504).

Frente a la teoría liberal clásica, en la que la sociedad es un mal menor para conservar cierta parcela de la libertad natural del hombre, en la teoría spinozista la sociedad es el único camino posible para que el ser humano sea verdaderamente libre, puesto que sólo mediante la unión con sus semejantes el ser humano puede liberarse de las necesidades que impondría el estado de naturaleza (Negri, 1993: 54-92). La sociedad liberaría así al individuo, pues le proporcionaría independencia frente a los avatares de la vida y podría con ello aspirar a algo más que a la mera supervivencia. La sociedad es, por tanto, indispensable en la teoría spinozista para que las personas consigan sus objetivos en tanto que seres vivos (Balibar, 2021: 122-135). Sin sociedad el ser humano no podría realizar su propia naturaleza ni conseguir la libertad para ser él mismo:

De los fundamentos del Estado, tal y como han sido expuestos, se deduce de modo bastante evidente que su fin último no es dominar a los hombres ni obligarlos con el temor y someterlos al derecho de los demás, sino, al contrario, liberarles del temor para que puedan vivir, en la medida de lo posible, con seguridad, es decir, a fin de que puedan gozar del mejor modo del propio derecho natural de vivir y actuar sin daño para sí ni para los demás (Spinoza, 2014: 503).

En el estado de naturaleza de Spinoza el ser humano particular nunca podría realizar el *conatus* porque no encontraría las herramientas necesarias para poner el medio a su favor, para poder ser libre de ser quien es, ya que la necesidad de sobrevivir se lo impediría (Negri, 1993: 210-245). En cambio, la unión en sociedad permitiría al individuo vencer esta presión por la supervivencia y poder, así,

convertirse en él mismo. La sociedad es deseable para Spinoza porque sólo en sociedad es posible para el ser humano realizar el *conatus* (Balibar, 2021: 190-209).

La función de la sociedad es facilitar al individuo ser libre y esto sólo es posible si la sociedad le proporciona las herramientas necesarias en forma de buenos sentimientos, de afectos positivos, ya que esto incrementa la capacidad del individuo de conseguir realizar el *conatus* (*Id.* 145-159). Si pudiéramos traducir esto al lenguaje moderno podríamos decir que sólo aquellas sociedades que incrementan la autoestima de los sujetos particulares, con el fomento de los buenos sentimientos de los unos respecto a los otros, son las deseables, pues únicamente este tipo de sociedades permiten que los individuos realicen sus objetivos particulares. Uno sólo puede ser libre de ser quien es si el resto le apoya. Del mismo modo son sociedades indeseables aquellas que impiden el *conatus* porque lejos de cultivar los buenos afectos dan pie a los malos como el odio, la envidia o la tacañería. Esto último implica que para Spinoza es función del Estado procurar que las sociedades que administran ofrezcan al individuo esa posibilidad de ser quien realmente quiere ser (Spinoza, 2013: 148-154). En otras palabras: sólo es posible ser libre de ser quien uno quiere ser si la sociedad que te rodea lo permite. Conseguir esto es una responsabilidad del Estado para Spinoza:

Por último, esta doctrina es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que se hagan libremente lo mejor (Spinoza, 2011: 203).

Con todo esto queda claro que Spinoza puede ofrecer un importante punto de apoyo para hacer realidad la libertad que Rawls defiende como propia de su teoría de la justicia como equidad pero sin caer en el error de no tener en consideración la crítica que hacen los comunitaristas, lo que permite ampliar el concepto liberal de libertad para evitar las situaciones de dominación que la sociedad puede causar sobre el individuo. El esquema ofrecido por Spinoza, en cuanto a la libertad, es mucho más amplio que el proporcionado por el paradigma liberal rawlsiano, como veremos a continuación.

4. SPINOZA CONTRA RAWLS.

SUPERAR LA ESTRECHEZ DE LA LIBERTAD LIBERAL

Según lo apuntado en el apartado anterior Spinoza entiende que la libertad de los individuos humanos consiste en tener la capacidad de ser ellos mismos (Romero, 2021: 133-143). Una definición de libertad muy parecida a la que Rawls

defendía pues el filósofo norteamericano argumentaba que la libertad era la capacidad de los individuos para llevar adelante su propia agenda vital según sus propias creencias (Salomón Ferrer, 2011). Ambas definiciones, la de Spinoza y la de Rawls, comprenden el mismo significado a pesar de su diferente formulación en palabras: ambos entienden que ser libre consiste en poder hacer lo que individualmente se quiere hacer en la vida: ser lo que se quiera ser (Romero, 2021: 133-143). La diferencia entre ambos posicionamientos radica, sin embargo, en cómo conseguir ese mismo objetivo y el papel que el Estado y las instituciones públicas deben jugar en el desarrollo de esa capacidad. Es sobre este punto donde Spinoza puede servir para enmendar a Rawls salvando las críticas lanzadas por comunitaristas y republicanos cívicos sobre los planteamientos liberales.

La crítica a la teoría rawlsiana consiste, por parte de los comunitaristas, en que la misma no tiene presente la dimensión social del sujeto humano en el sentido de que éste construye sus expectativas en función de toda una serie de condicionantes culturales que le rodean e influyen en sus expectativas vitales (Deneen, 2018: 104-111). En este sentido, argumentan los comunitaristas, de nada vale construir un entramado jurídico para garantizar la libertad formal de las personas para llevar adelante su propia vida, en función de sus creencias de qué significa una vida feliz, si no se repara en la dimensión social en base a la cual el sujeto concreto construye esa misma idea de vida feliz (Sandel, 2020: 59-73). En este punto cobra relevancia la crítica republicana cívica cuando argumenta sobre la estrechez e insuficiencia de la libertad liberal: el contexto social, como ponen de relieve los comunitaristas, tiene una importancia decisiva a la hora de que los sujetos construyan sus ideales particulares de vida buena y esto puede llevar a situaciones de falta de libertad individual cuando esas circunstancias sociales crean marcos de dominación que hacen que el individuo no pueda trazar su propio ideal de en qué consiste llevar una vida feliz (Pettit, 1999: 77-113). Las circunstancias sociales sobre las que las instituciones liberales no están, según Rawls, legitimadas a actuar pueden, y muy a menudo lo hacen, dominar a los individuos imponiéndoles unas creencias ajenas a su verdadera voluntad individual (Losurdo, 2007: 24-294).

Podemos encontrar claros ejemplos de este problema en las sociedades contemporáneas. En países donde las libertades individuales liberales están completamente protegidas por las leyes fundamentales como las constituciones sobreviven, sin embargo, creencias y condicionantes culturales que limitan los derechos de ciertas personas para ser libres de trazar sus propios marcos de vida en función de lo que para ellos constituye una buena vida. Un caso claro de esta circunstancia es el machismo que, imperante todavía en muchas culturas

de países con instituciones políticas liberales, define unos marcos sociales que establecen cuáles son los roles que cada persona debe desarrollar en función de su sexo. Así, dados los condicionantes machistas todavía hoy vigentes socialmente, a pesar de la igualdad legal entre hombres y mujeres, ninguno de los dos sexos es verdaderamente libre pues esos condicionantes culturales establecen un reparto de tareas y responsabilidades limitantes de las libertades de las personas para ser ellas mismas y que perpetúan situaciones de dominación, aunque formalmente la libertad está garantizada independientemente del sexo de las personas (Pateman, 1995: 58-79). La incapacidad del modelo liberal para intervenir en el contexto cultural fruto de que, como ponen de relieve los críticos comunitaristas, la teoría liberal olvida la dimensión social del sujeto hace pervivir estos condicionantes y, por tanto, impide de facto la libertad de las personas para llevar adelante sus propios proyectos de vida buena, hecho este que los teóricos republicanos denominan: *condiciones de dominación* (Belcells, 2008).

Desde el punto de vista de la filosofía política de Spinoza el problema de la teoría de la libertad de Rawls y de sus seguidores liberales puede resolverse sin renunciar a la defensa de la libertad individual. Spinoza entiende, como hemos visto, que los seres humanos son seres limitados individualmente y que, por tanto, necesitan de la ayuda de los demás para ser libres (Negri, 1993: 54-92). Esa necesidad es la causa de la aparición de la sociedad y del Estado para el filósofo holandés (*Id.* 93-128). Pero, por lo mismo, no toda sociedad es conveniente para la consecución de los objetivos de las personas: la libertad de ser ellas mismas (Balibar, 2020: 50-61). Sólo aquellas sociedades que garantizan la posibilidad de realizar el *conatus* a sus integrantes son deseables para ser vívidas (Negri, 1993: 306-346). Para Spinoza esa es precisamente la función del Estado: hacer posible el *conatus*, es decir, garantizar la libertad de los sujetos que en ella viven. Esto se hace compensando las deficiencias de los particulares por medio de la acción colectiva (Romero, 2021: 106-116). En otras palabras: el Estado y las instituciones públicas deben servir para proporcionar al sujeto todo lo que necesite para conseguir llevar adelante su propia vida tal y como a nivel particular quiera, siempre y cuando esto no suponga una privación del derecho de otro para hacer lo mismo (Tejada Gómez, 2007). Por eso, afirma el filósofo holandés, que la finalidad del Estado es hacer realidad la libertad de los ciudadanos (Spinoza, 2013: 148-154).

Como se ha mostrado, la definición spinozista de libertad es muy parecida a la ofrecida por Rawls. La diferencia radica, no obstante, en que para Spinoza el Estado y los poderes públicos sí que pueden intervenir, y deben hacerlo, para corregir aquellas circunstancias sociales o culturales que impiden al sujeto

particular llevar adelante su propio proyecto vital (López Pulido, 2013: 191-197). La libertad de Spinoza no se reduce, por tanto, a procurar un entramado institucional formal para garantizar a toda la ciudadanía las mismas posibilidades de ser libre de hacer su propia vida. Para Spinoza son los poderes públicos los que deben procurar que ninguna circunstancia, de ninguna índole, repercuta de forma negativa en la capacidad del individuo para realizar el *conatus* lo que implica, necesariamente, una intervención del Estado para garantizar esto mismo, compensando y corrigiendo aquellos condicionantes culturales, políticos, sociales o económicos que lo impidan (Romero, 2021: 133-143). Para Spinoza es función del Estado procurar que los individuos se hagan entre ellos lo mejor con el fin de que cada uno pueda servirse de sus capacidades, en plenitud de las mismas, para sacar adelante su propio proyecto vital (Spinoza, 2011: 203). Dicho de otra forma: Spinoza asigna al Estado y a las instituciones públicas la responsabilidad de hacer libres a las personas y esto, desde su filosofía, implica corregir aquellos aspectos sociales y culturales que limitan las posibilidades del sujeto para llevar adelante su propia vida del modo que a título individual considere deseable siguiendo su propia razón (Balibar, 2021: 190-209).

Desde esta lectura de la filosofía de Spinoza tanto el Estado como los poderes públicos tendrían la responsabilidad de luchar y corregir por medio de la actuación directa, en forma de intervención pública, aquellas actitudes sociales como el machismo o el racismo que suponen una limitación a la libertad de los sujetos para poder ser ellos mismos (Romero, 2021: 84-91). En este sentido la teoría política del filósofo holandés permite salvar la crítica comunitarista a la filosofía de Rawls porque a diferencia del americano, Spinoza sí tiene en cuenta que el entorno natural, social, económico o político que envuelve el sujeto particular tiene una influencia, a veces decisiva, sobre sus capacidades para hacer su vida y, por tanto, sobre su libertad (Tejada Gómez, 2007). Por eso mismo la filosofía de Spinoza, en su teoría de la libertad, es mucho más completa que la de Rawls, pues no sólo se preocupa de crear una legislación formal que asegure la no interferencia, sino que también amplía el concepto para procurar que el sujeto no se vea dominado por las circunstancias que le rodean y, por eso mismo, incapacitado para ser verdaderamente libre.

Si queremos resumir las ventajas que la teoría spinozista sobre la libertad tiene sobre la propuesta rawlsiana podríamos afirmar que mientras Rawls busca, sobre todo, garantizar constitucionalmente las libertades negativas, propias del mundo moderno, pero sin tener en cuenta que existen circunstancias sociales y culturales que pueden impedir a ciertas personas disfrutar de ellas; Spinoza,

por su lado, no sólo quiere garantizar constitucionalmente esas mismas libertades modernas sino que también busca garantizar las posibilidades que tienen los sujetos para ejercerlas con independencia de los condicionantes culturales que Rawls no contempla (Romero, 2021: 133-143). Esto lleva a Spinoza a justificar la intervención de los poderes públicos, como los del Estado, para modificar y eliminar aquellos condicionantes, sean del tipo que sean, que podrían suponer una limitación para ejercer los derechos constitucionales a ser libres a determinados sujetos que podrían verse dificultados para ello debido a esos mismos condicionantes culturales y sociales (*Id.* 106-116). Para Spinoza de nada sirve la libertad de expresión, que las constituciones liberales garantizan legalmente a los ciudadanos, si esos mismos ciudadanos no tienen la capacidad para expresarse libremente fruto de que el contexto social no se lo permite por cualquier factor ajeno a la su voluntad (Negri, 1993: 347-374). En este sentido la fortaleza de Spinoza frente Rawls radica en que el holandés busca garantizar las libertades negativas de las personas asegurándoles los poderes públicos sus libertades positivas.

La reconciliación de las “libertades de”, propias de la modernidad, con la “libertad para”, de la antigüedad clásica, operada por el pensamiento de Spinoza desde esta lectura de su filosofía, permite salvar las críticas comunitaristas y republicanas cívicas al ideal rawlsiano de libertad sin tener que caer en la renuncia a ningún tipo de libertad, como los liberales contraargumentaban a sus críticos comunitaristas. A su vez el esquema teórico proporcionado por el filósofo holandés amplía el marco de la libertad llevándola más allá de la libertad como no interferencia contemplando, así, la importancia de la participación de la ciudadanía para garantizar esas mismas libertades negativas y su disfrute. Un rasgo, este último, que clásicos del liberalismo como Benjamin Constant creían fundamental (Constant, 2019: 107-108). Con todo esto, Spinoza, nos proporciona una amplia teoría de la libertad que resuelve los problemas que comunitaristas y republicanos cívicos critican a la visión del liberalismo rawlsiano sin tener, por ello, que renunciar a las ventajas que el planteamiento de Rawls establece como irrenunciables para las sociedades plurales contemporáneas.

5. CONCLUSIONES

En el inicio de este artículo nos proponíamos enmendar la propuesta de John Rawls sobre la libertad por medio de la reinterpretación de la filosofía del holandés Baruch Spinoza. Entendíamos que éste era un ejercicio necesario a la luz de las deficiencias que las críticas comunitaristas por un lado y republicanas cívicas

por otro habían mostrado que tenía la teoría de Rawls. A la vez nos proponíamos que esta enmienda spinozista a Rawls debía tratar de evitar caer en la contrarréplica que los defensores de Rawls habían realizado a los comunitaristas: no se podía renunciar a la libertad de los sujetos de llevar adelante su propio proyecto vital, pues esta idea de libertad es la clave del mundo moderno frente a los tiempos antiguos donde las exigencias comunitarias limitaban las posibilidades de los individuos de ser ellos mismos y de hacer su propia vida. Renunciar a esto sería caer en un dogmatismo comunitario que impediría hablar con propiedad de sociedades bien ordenadas en las que el pluralismo axiológico es la nota dominante, como es el caso de las sociedades contemporáneas.

La crítica al modo rawlsiano de entender la libertad ha consistido en mostrar cómo la definición de la misma, entendida como aquella capacidad de la persona para poder llevar adelante su propio proyecto vital en función de sus propias creencias de en qué consiste una vida buena, es insuficiente en tanto que no tiene en cuenta la dimensión social del sujeto humano. Esta falta de reconocimiento de la influencia que el contexto social, cultural, económico o político tiene sobre el sujeto a la hora de definir su propio proyecto vital condena la definición liberal de libertad a pasar por alto aquellas circunstancias periféricas al sujeto concreto que le pueden hacer incapaz de decidir de forma autónoma cuál debe ser su propio ideal de vida buena, haciendo que tenga que resignarse a ser y comportarse como la sociedad espera que lo haga en función de esas mismas estructuras culturales y sociales que el liberalismo no contempla como impedimentos a la libre voluntad. Así, la libertad liberal, si bien contempla la dimensión negativa de la misma deja la puerta abierta para que las personas se vean envueltas en situaciones de dominación que les impiden llevar adelante su propio proyecto vital. Por tanto, el entramado filosófico del liberalismo de cuño rawlsiano para asegurar la libertad de los individuos es insuficiente para asegurar que los sujetos puedan llegar, alguna vez, a ser ellos mismos.

Frente a este modelo liberal de libertad, como hemos visto insuficiente, la reinterpretación de la filosofía de Spinoza nos ha mostrado que el holandés ofrece una definición de libertad muy parecida a la de Rawls, consistente la de Spinoza en que las personas tengan la capacidad de ser ellas mismas, de perseverar en su ser. La diferencia con Rawls, sin embargo, radica en que Spinoza sí contempla la dimensión social del sujeto humano y en este sentido mejora la propuesta de Rawls, pues allí donde el norteamericano deja al sujeto completamente solo contra el mundo, Spinoza, por su lado, insiste en que es el Estado, por medio de su poder coactivo y legal, el que debe encargarse de hacer posible, interviniendo

directamente sobre la realidad social si es preciso, que cada uno pueda hacer realidad para sí esa definición de libertad, o lo que es lo mismo, que todo el mundo sea libre de ser él mismo y sea también libre para definirse como considere más adecuado. De este modo, Spinoza, fusiona los dos modelos de libertad: la libertad negativa de los liberales y la libertad positiva de comunitaristas y republicanos cívicos para ofrecer una definición mucho más completa de la misma que la proporcionada por Rawls y sus seguidores.

Con todo esto podemos concluir afirmando que la definición de libertad ofrecida por Spinoza, en base a la interpretación realizada del pensamiento del filósofo holandés, permite salvar las dificultades que la libertad liberal tiene frente a las críticas realizadas por comunitaristas y republicanos cívicos sin tener que renunciar a la libertad negativa propia del mundo moderno y que asegura a cada uno la posibilidad de vivir su vida en función de sus propias creencias de en qué consiste llevar una vida buena y feliz. Spinoza ofrece, efectivamente, una buena alternativa al modelo liberal de Rawls sobre la libertad, en tanto en cuanto permite responder a las críticas lanzadas contra los postulados liberales sin caer en el problema del dogmatismo comunitario que los liberales contracriticaban a los teóricos comunitaristas.

José Francisco Gómez Rincón
 Universidad de Valencia
 jogomez36@hotmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- BALIBAR, Et. (2021): *Spinoza político. Lo transindividual*. Barcelona. Gedisa.
- BELCELLS, J. (2008): «John Rawls i la crítica republicana: molt soroll per no res». *Astrolabio, revista internacional de filosofia*, 7, pp. 1-13.
- BERLIN, I. (2014): *Dos conceptos de libertad*. Madrid, Alianza Editorial.
- CONSTANT, B. (2019): *Sobre la libertad de los modernos*. Madrid. Alianza Editorial.
- DENEEN, P.J. (2018): *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* Madrid. Rialp.
- GARGARELLA, R. OVEJERO, F. y MARTÍ, J.L. (2004): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona. Paidós.
- HONNETH, A. (2017): *La idea del socialisme. Assaig d'una actualització*. Valencia. Institució Alfons el Magnànim.
- LÓPEZ PULIDO, A. (2013): *Spinoza: razón y poder. Un estudio sobre el sujeto ético y político en Spinoza* [tesis doctoral]. Universidad nacional de educación a distancia (UNED). En: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=tesisuned:Filosofia-Alopez&dsID=Documento.pdf>.

- LOSURDO, D. (2007): *Contra historia del liberalismo*. Barcelona. El viejo topo.
- MACINTYRE, A. (2013): *Tras la virtud*. Barcelona. Austral.
- NEGRI, A. (1993): *La anomalía de lo salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona. Anthropos.
- PATEMAN, C. (1995): *El contrato sexual*. Barcelona. Anthropos.
- PEÑA, J. (2018): «Republica, libertad y democracia en Spinoza». *Co-herencia*, 28, pp. 155-180.
- PETTIT, Ph. (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona. Paidós.
- PUYOL GÓNZALEZ, A. (2004) «La herencia igualitarista de John Rawls». *Isegoria*, 31, pp. 115-130.
- RAWLS, J. (2013): *El liberalismo político*. Barcelona. Booket.
- RAWLS, J. (2017): *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona. Paidós.
- RAWLS, J. (2018): *Teoría de la justicia*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- RIBOTTA, S. (2021): «El principio de diferencia y la aceptación de las desigualdades». *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 55, pp. 281-305.
- ROMERO, J. (2021): *Spinoza. La política a la luz de su filosofía*. Córdoba (España). Almuzara.
- SALOMÓN FERRER, M. (2011): «Algunos límites al primer principio en la “teoría de la justicia” de J. Rawls». *Open Insight*, 2, pp. 83-113.
- SANDEL, M. (2014): *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona. Debolsillo.
- SANDEL, M. (2020): *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Barcelona Debate.
- SEN, A. (2000): *Desarrollo y libertad*. Barcelona. Planeta.
- SEN, A. (2010): *La idea de justicia*. Barcelona. Taurus.
- SPINOZA, B. (2011): *Ética*. Madrid. Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. (2013): *Tratado político*. Madrid. Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. (2014): *Tratado teológico-político*. Madrid. Alianza Editorial.
- TEJADA GÓMEZ, C.A. (2007): «Spinoza y la concepción de la política como potencia». *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 19, pp. 142-150.