

**LA DIALÉCTICA DE SPINOZA Y LAS PARADOJAS DE LA  
TOLERANCIA: ¿UN FUNDAMENTO PARA EL PLURALISMO?\***  
*THE DIALECTICS OF SPINOZA AND THE PARADOXES OF TOLERANCE:  
A FOUNDATION FOR PLURALISM?*

MICHEL ROSENFELD

*Benjamin N. Cardozo School of Law, Nueva York.*

**Resumen:** *Desde su dialéctica, la tolerancia defendida por Spinoza puede señalar un camino interesante para el pluralismo contemporáneo. Después de haber revelado en un primer momento ciertas contradicciones entre Spinoza y su concepción de la tolerancia, este trabajo trata de demostrar, en un segundo momento, la utilidad de su dialéctica si se la sitúa en el contexto de crisis socio-político de la época cuando fue desarrollada. La dialéctica de Spinoza reformuló la división cartesiana entre la fe y la razón con el fin de incorporar las prescripciones religiosas en el ámbito ético de la razón, manteniendo al mismo tiempo, la religión en el ámbito público. La base de la dialéctica de la tolerancia de Spinoza consiste así en una identidad común a los hombres más de allá de sus diferencias y conflictos. Esta idea está compartida por el pluralismo comprensivo postilustrado y ello, a pesar de algunos límites importantes que lo separa de la dialéctica de la tolerancia de Spinoza.*

**Abstract:** *Through its dialectic, the tolerance defined by Spinoza can show an interesting way for the contemporary pluralism. This study deals firstly with the contradictions of the Spinoza's conception of tolerance and secondly tries to demonstrate the utility of its dialectic if it is rooted in its context of socio-politic crisis. The dialectic of Spinoza modified the Cartesian division between faith and reason, but defends at the same time, the primacy of religion in the public space. The basis of Spinoza's dialectic stems from a common identity between humans beyond any differences and conflicts. This idea is shared with the post-Enlightenment and comprehensive pluralism, despite of many limits which keep it separated from he Spinoza's dialectic of tolerance.*

**PALABRAS CLAVE:** tolerancia, pluralismo, Ilustración

**KEY WORDS:** tolerance, pluralism, Enlightenment

---

\* Traducción de Ramón Ruiz, Universidad de Jaén.



## 1. SPINOZA Y LA TOLERANCIA: PARADOJAS Y CONTRADICCIONES

Tanto la tolerancia como el pluralismo parecen apoyarse en la misma justificación: es imposible conocer la verdad con certeza o demostrar la validez de una determinada concepción particular del bien con exclusión de todas las demás. Es por esto por lo que el Estado liberal está obligado a promover la tolerancia y a abstenerse de imponer ninguna religión en exclusiva<sup>1</sup>, posibilitando, así, que los diversos credos coexistan pacíficamente<sup>2</sup>. Además, y conforme a la ideología de la Ilustración, el Estado liberal ha de respetar el pluralismo religioso por medio de la separación de la Iglesia y el Estado, con la consiguiente relegación de la religión a la esfera privada<sup>3</sup>.

Desde una perspectiva pos ilustrada, sin embargo, los fundamentos, tanto teóricos como prácticos, de la tolerancia y del pluralismo parecen en gran medida discutibles. Así, desde un punto de vista filosófico, ni el escepticismo ni el relativismo moral ofrecen una justificación satisfactoria de la tolerancia o del pluralismo. En efecto, si no es posible distinguir sistemáticamente lo que es verdadero de lo que es falso, entonces no parece probable que ni la tolerancia ni la intolerancia conduzcan a la verdad; además, si todas las concepciones del bien son moralmente equivalentes, en tal caso la tolerancia y la intolerancia o el monismo y el pluralismo tendrían el mismo valor moral. En resumen, para un relativista moral riguroso, una moral basada en la intolerancia y la supresión de la diferencia no debería ser peor que otra basada en la tolerancia y el pluralismo.

Desde un punto de vista práctico, por su parte, el moderno Estado administrativista ha difuminado la división entre los ámbitos privado y público como consecuencia, entre otras razones, de las intromisiones del estado de bienestar y su vasto sistema educativo<sup>4</sup>. Y para agravar las cosas, desde los años ochenta se ha producido en todo el mundo una “desprivatización”

<sup>1</sup> Véase J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University, 1971, pp. 211-216.

<sup>2</sup> El término “religión” se usa aquí en el sentido más amplio posible, para englobar, no sólo la religión tradicional, sino también todas las concepciones comprensivas del bien que proveen un marco para delimitar un modo de vida, incluyendo el ateísmo y el humanismo laico.

<sup>3</sup> Véase M. ROSENFELD, “A pluralist critique of the constitutional treatment of religion”, en A. SAJÓ, S. AVINERI (eds.): *The law of religious identity: models for post-communism*, Kluwer Law International, Londres, 1999, pp 39 y 40.

<sup>4</sup> *Ibidem*.



de la religión<sup>5</sup>, como lo demuestran fenómenos tales como la revolución islámica en Irán o el auge del protestantismo fundamentalista como fuerza política en los Estados Unidos<sup>6</sup>. Asimismo, en los últimos años, los conflictos relacionados con la religión se han exacerbado y globalizado tal como ha sido evidenciado por los dramáticos atentados terroristas perpetrados en Washington y Nueva York el 11 de septiembre de 2001 y por los cruentos conflictos religiosos entablados en Europa, Asia, Oriente Medio y los países que formaban parte de la antigua Unión Soviética. En tales circunstancias, para los partidarios de la tolerancia y del pluralismo sería de gran provecho recurrir a los vastos y sistemáticos argumentos de Spinoza a favor de la misma<sup>7</sup>, particularmente relevantes en nuestros días tanto porque éste no recurre para su justificación al escepticismo ni al relativismo moral, como porque abogó por la tolerancia en un tiempo en que la democracia estaba tratando de imponerse en medio de vehementes conflictos religiosos<sup>8</sup>. Además, Spinoza se vio profundamente afectado por la intolerancia religiosa a causa de su doble condición de judío en un mundo cristiano<sup>9</sup> y de proscrito de la comunidad judía de Amsterdam, que le había excomulgado en 1656<sup>10</sup>. Así, Spinoza, que había defendido apasionadamente la tolerancia con prudentes argumentos<sup>11</sup>, a la que considera como una virtud tanto pública como privada<sup>12</sup>, fue buen conocedor de los efectos no sólo de la intolerancia intercomunal, sino también de la intracomunal.

---

<sup>5</sup> Véase J. CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, p. 3.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> La tolerancia es un tema esencial en el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza y ocupa también un lugar prominente en otras de sus obras, tales como su *Ética*. Véase M. A. ROSENTHAL, "Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. n° 39, número 4, 2001, p. 535.

<sup>8</sup> Véase E. BALIBAR, *Spinoza and politics*, trad. Peter Snowdon, Verso, Londres, 1998, pp. 16-24. Como aclara Balibar, "el TTP es dominado por un sentido de urgencia. Hay una necesidad urgente de reformar la filosofía para eliminar, desde dentro, el prejuicio teológico" (*ibídem*, p. 23).

<sup>9</sup> Véase Y. YOVEL, *Spinoza and other heretics: The Marrano of Reason*, Princeton University Press, 1989, pp. 12-13 (donde se debaten los efectos de la ejecución en la hoguera por la Inquisición española de los parientes de los miembros de la comunidad judía de Amsterdam)

<sup>10</sup> Véase *ibídem*, pp. 3-14.

<sup>11</sup> Véase M. A. ROSENTHAL, "Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics", *cit.*, p. 537.

<sup>12</sup> Véase *ibídem*, p. 538

Por otro lado, los argumentos de Spinoza a favor de la tolerancia son muy desconcertantes, particularmente cuando se consideran a la luz del conjunto de su sistema filosófico. Por ejemplo, ¿por qué Spinoza, el vehementemente crítico de la superstición religiosa en nombre de la razón, predica la tolerancia religiosa?<sup>13</sup> Y, dado que equipara la razón con la verdad y la realidad<sup>14</sup>, y la virtud con actuar conforme a la razón, ¿por qué demanda tolerancia para todas las ideas?<sup>15</sup> En términos más generales, el panteísmo de Spinoza, presidido por el omnipresente *Deus sive natura*, equipara a Dios con la naturaleza en un todo indivisible, sin dejar sitio para una separación o fragmentación legítimas. En otras palabras, o bien el panteísmo es una pantalla de humo que oculta una forma radical de ateísmo, completamente enfrentado a la religión y la superstición, en cuyo caso la tolerancia de todo aquello que sea falso, perturbador o que conduzca demasiado a menudo a la violencia no parece particularmente racional; o bien el panteísmo es la verdadera religión, cuya adopción e implementación, al verse estorbada por el profundo arraigo de la superstición y la falsa religión, requeriría, en buena lógica, de la intolerancia más que de la tolerancia hacia éstas.

Como señala Ralf Poscher, los argumentos de Spinoza a favor de la tolerancia pueden, después de todo, ser más agustinianos que liberales<sup>16</sup>. Agus-

<sup>13</sup> Véase p. ej. B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, trad. de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 317 (“entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna (...) En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe (...) no es otro que la obediencia y la piedad). Spinoza también subraya que “sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo de libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar” (ibídem, p. 72). La versión del *Tratado Teológico-Político* citada por el profesor Rosenfeld es la traducida al inglés por R. H. M. Elwes y publicada por Dover Publications en 1951.

<sup>14</sup> Véase, B. D. SPINOZA; *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de O. Cohan, F.C.E., México, 1958 parte II (la versión empleada en el original es la de R. H. M. Elwes, publicada en 1955). A juicio de Spinoza “es propio de la naturaleza de la razón, en efecto, considerar las cosas como necesarias y no como contingentes (...). Pero esta necesidad de las cosas (...) las percibe verdaderamente, esto es (...), como es en sí. Mas (...), esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios. Luego, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas bajo esta especie de eternidad” (ibídem, p. 91).

<sup>15</sup> Ibídem, p. 192 (“Obrar absolutamente por virtud no es nosotros nada más que obrar, vivir y conservar su ser (...) bajo la guía de la razón”).

<sup>16</sup> Véase R. POSCHER: “Spinoza and the Paradoxes of Toleration”, *Cardozo Law Review*, nº 25, 2003, p. 715.

tín de Hipona, como Spinoza, sostiene que hay una única verdad, aunque para el primero ésta es revelada por la fe, mientras que para el segundo es descubierta por la razón. Para Agustín, como subraya Poscher, la intolerancia que busca la unidad de la Iglesia Cristiana es una virtud, en tanto que la tolerancia sólo es plausible cuando, a causa de la debilidad política, la preservación de la Iglesia aconseja acomodarse a sus enemigos más que enfrentarse a ellos; se trata, pues, de una justificación de la tolerancia motivada exclusivamente por la sensatez que aconseja la debilidad. Del mismo modo –continúa Poscher– la posición de Spinoza puede entenderse como una recomendación prudente de la tolerancia cuando el poseedor de la verdad sea demasiado débil para ganar una confrontación total con los enemigos de ésta, especialmente en aquellos casos en los que un soberano, buscando conservar la estabilidad del Estado reprimiendo las opiniones expresadas por las masas, sería más probable que socavara la verdad que el que la promoviera<sup>17</sup>. En consonancia con todo esto, es posible afirmar que la defensa que Spinoza hace de la tolerancia se apoya, en última instancia, en una contradicción, o, más bien, en una serie de contradicciones. La primera de estas aparentes contradicciones la encontramos dentro mismo de la filosofía de Spinoza: la razón, la verdad y la virtud están unidas inextricablemente y son universales y accesibles a la mente humana y, sin embargo, la falsedad, la superstición y los prejuicios deben ser tolerados. Esta contradicción es aun más manifiesta si tenemos en cuenta que Spinoza, a diferencia de muchos defensores contemporáneos de un amplio derecho a la libertad

---

<sup>17</sup> Véase *ibídem*, p. 722. Alguien que no comparta las tesis de Spinoza podría objetar que este argumento, cuando se relaciona con la esfera política, no necesita ser coherente con los mismos argumentos en el contexto de la religión (Agustín de Hipona) o de la epistemología (Spinoza). Puede ser *político* para un poseedor de la verdad religiosa o para un detentador de la verdad racional consentir a los propagadores de la falsedad si éstos no pueden ser silenciados eficazmente. Sin embargo, esto no cambiaría nada concerniente a la verdad religiosa o epistemológica. En el terreno político, no obstante, donde el objetivo es promover el bien común dentro de la comunidad, la tolerancia de la falsedad (al menos hasta cierto punto) puede ser más útil para el bien común que su supresión. Ésta es, por ejemplo, la posición de los defensores pragmáticos de un amplio derecho a la libertad de expresión en los Estados Unidos, tales como el juez Oliver Wendell Holmes (véase M. ROSENFELD, *Just Interpretations: Law between Ethics and Politics*, University of California Press, 1998, p. 181, donde se debate sobre el enfoque pragmático de Holmes). Para Spinoza, sin embargo, no hay una división fundamental entre epistemología, moral y política: las tres culminan en la búsqueda racional de la verdad.

de expresión, cree que las palabras por sí mismas, incluso aunque no sean seguidas de actos, pueden causar importantes perjuicios<sup>18</sup>.

La segunda contradicción aparente de Spinoza nace de su fusión de la epistemología, la ontología, la moral y la política. Esta fusión provoca la aparente imposibilidad de una perspectiva crítica que permita la reconciliación sin contradicciones del deber de ajustarse a la verdad y la tolerancia de la falsedad que la prudencia aconseja. Este punto puede ser ilustrado recurriendo a una comparación con Kant, quien establece una clara distinción entre el ámbito de la moral, gobernado por el imperativo categórico, y el ámbito de la política, sujeto a un estándar prudencial o utilitarista<sup>19</sup>. El imperativo categórico requiere que se trate a las personas exclusivamente como fines, circunscribiendo, así, un universo moral de derechos y deberes absolutos; la política, en cambio, no puede ajustarse estrictamente al imperativo categórico porque cualquier propósito político plausible entraña tratar a las personas, al menos en parte, como medios. Al mantener separados estos dos ámbitos, Kant confiere al de la moral una dimensión crítica con la que evaluar el de la política. Ahora bien, dado que Spinoza no plantea nada similar, en su caso es difícil reconciliar el mandato moral de buscar la verdad con la tolerancia de la falsedad por motivos puramente tácticos.

Y una tercera contradicción aparente surge de la yuxtaposición de la filosofía de Spinoza con sus tribulaciones personales. Ciertamente, Spinoza es radical en su crítica fundamental de la religión tradicional, su rechazo de las ampliamente compartidas nociones de libre albedrío<sup>20</sup>, su equiparación de libertad con la aceptación de la necesidad<sup>21</sup> y su implacable negativa a rendirse a cualquier llamamiento a la trascendencia<sup>22</sup>. Debido a estas posturas radicales, parece justificado que Spinoza temiera la ira y la intolerancia de sus contemporáneos, por lo que no debe sorprendernos que publicara su *Tratado Teológico-Político* de forma anónima<sup>23</sup> y que se abstuviera de publicar

<sup>18</sup> B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cit., p. 386.

<sup>19</sup> Véase I. KANT, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", en H. REISS, (ed.): *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, 1970, pp. 118-119.

<sup>20</sup> Véase Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, 1989, p. 4 (para Spinoza el libre albedrío es una "ilusión metafísica").

<sup>21</sup> Véase B. D. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, cit., p. 11.

<sup>22</sup> Véase Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, 1989, p. 27 (donde se explica que la inmanencia de Dios y por tanto su naturaleza es clave para todo el sistema de Spinoza)

<sup>23</sup> Véase E. BALIBAR, *Spinoza and Politics*, cit., p. 1.



su *Ética* mientras vivió<sup>24</sup>. Spinoza, el hombre, dependía, así, de la tolerancia para promocionar su filosofía, aunque su búsqueda de tal tolerancia terminaría siendo anónima y póstuma. Esta filosofía, sin embargo, en caso de que llegara a convertirse en dominante, parece que lógicamente no dejaría sitio para la tolerancia de quienes desafían la verdad o rechazan la virtud.

Ahora bien, estas contradicciones, junto a muchas otras presentes en los escritos de Spinoza o relacionadas con ellos, adquieren un significado completamente diferente cuando se analizan dialécticamente. Ciertamente, Spinoza es uno de los más importantes pensadores dialécticos y un reconocido precursor de los dos exponentes más influyentes de la dialéctica, Hegel y Marx<sup>25</sup>, y si su obra ha sido menos influyente es porque éstos desarrollaron una dialéctica dinámica, mientras la suya parece estática en comparación. Ciertamente, las dialécticas tanto de Hegel como de Marx describen una inexorable trayectoria de progreso humano a través de la historia, mientras que la de Spinoza parece concebida para comprender y habérselas con las cosas tal y como son en el presente; en definitiva, Hegel y Marx ofrecen respuestas para superar las contradicciones, en tanto que Spinoza se centra en cuál sea el mejor modo de vivir con ellas, a las que considera inevitables.

Pues bien, del mismo modo que la filosofía de Spinoza debe ser entendida dialécticamente, también deben serlo las paradojas de la tolerancia, la cual implica inevitablemente algunas contradicciones. Como ya se ha mencionado, ni el escepticismo ni el relativismo moral justifican en el fondo la tolerancia. Por otra parte, la defensa que Spinoza hace de la tolerancia en el contexto de la certeza respecto a la verdad parece ser completamente contraintuitiva desde un punto de vista filosófico, aunque sea justificable en términos de prudencia. Pero incluso desde un punto de vista práctico, la tolerancia lleva a la contradicción, como pone de manifiesto la paradoja de la

<sup>24</sup> Véase *ibidem*, p. 76.

<sup>25</sup> No hay consenso sobre si Spinoza es un filósofo dialéctico, pues algunos, entre los que se encuentran Hegel y Yovel, caracterizan su filosofía como no dialéctica (véase Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics*, cit., pp. 27-50). Otros, en cambio, insisten en que Spinoza sí es un filósofo dialéctico (véase, por ejemplo, P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, F. Maspero, Paris, 1979, p. 259). Queda fuera del alcance de este artículo adentrarse en esta cuestión con alguna profundidad. Para lo que nos interesa ahora, es suficiente estipular que Spinoza es un pensador dialéctico en la medida en que trata de resolver las contradicciones surgidas de la colisión de perspectivas contrarias, por medio de soluciones no reduccionistas desde el punto de vista de una perspectiva mucho más abarcadora.

tolerancia de Karl Popper<sup>26</sup>. Según éste, la tolerancia con el intolerante implica, en realidad, una contradicción, porque al final conduce a la abolición de la tolerancia por parte del intolerante. Por ejemplo, a los nazis y su intolerante ideología extremista se les permitió participar en el proceso democrático de la República de Weimar, accedieron al poder legítimamente y, una vez en él, procedieron a destruir y eliminar de raíz sistemática e implacablemente todo lo que no estaba en conformidad con el dogma nazi. Popper, en consecuencia, aboga por la intolerancia con el intolerante<sup>27</sup>, pero ¿implica esta postura, en el fondo, la destrucción de la tolerancia? ¿la reduce a la mera aceptación de las discrepancias menores entre los convencidos?<sup>28</sup>

Mi tesis es que si tanto Spinoza como la tolerancia son estudiados desde una perspectiva dialéctica, entonces sus opiniones sobre la misma señalan el camino hacia una concepción y una defensa de la tolerancia convincentes para los actuales partidarios del pluralismo. Indudablemente, Spinoza no era un defensor del pluralismo, entendido, en su sentido más amplio, como una concepción del bien que sostiene que proteger y alentar la mayor proliferación posible de concepciones del bien que puedan coexistir pacíficamente es *el bien*<sup>29</sup>; sin embargo, sí es posible realizar una cierta lectura de Spinoza que permitiría desarrollar sus ideas en clave pluralista. En otras palabras, las prescripciones de Spinoza para vivir con nuestras contradicciones pueden ser adaptadas para llegar a comprender por qué podría ser mejor aceptar, e incluso celebrar, la existencia de una multiplicidad de concepciones del bien en lugar de intentar reducir o minimizar las diferencias para construir un camino común hacia el bien.

No obstante, recurrir a Spinoza en la actualidad puede parecer anacrónico por dos razones: primero, porque es posible sostener que estamos viviendo en una era pos dialéctica, tal y como afirman los postulantes del fin

<sup>26</sup> K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1966, pp. 265-266.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Esta cuestión surge vivamente en los debates respecto a la constitucionalidad de las leyes que criminalizan el discurso del odio. Para un análisis comparativo, véase M. ROSENFELD, "Hate Speech in Constitutional Jurisprudence: A Comparative Analysis", *Cardozo Law Review*, n° 24, 2003, p. 1523.

<sup>29</sup> Esta concepción del bien, que yo denomino "pluralismo comprensivo", está desarrollada más extensamente en los capítulos siete y ocho de mi *Just Interpretations: Law Between Ethics and Politics*.



de la historia<sup>30</sup>; y, segundo, porque incluso si la dialéctica fuera hoy tan relevante como alguna vez llegó a serlo, ¿por qué recurrir a Spinoza, si parece evidente que Hegel y Marx perfeccionaron la dialéctica de aquél y que la adaptaron mejor a las necesidades de la sociedad moderna?

La segunda parte de este artículo intentará, precisamente, justificar la recuperación de Spinoza. En la tercera parte, sus argumentos sobre la tolerancia serán situados en el contexto de su dialéctica. Finalmente, la cuarta parte examina la dialéctica de la tolerancia en el contexto de las democracias liberales contemporáneas e indica cómo la dialéctica y las opiniones de Spinoza sobre la tolerancia pueden ser adaptadas para enmarcar una convincente justificación dialéctica de la tolerancia en el contexto del pluralismo actual.

## 2. DE MARX Y HEGEL A SPINOZA

Como ya ha quedado apuntado, la recuperación de la dialéctica de Spinoza plantea dos importantes preguntas iniciales. Primero, ¿qué puede aportarnos la dialéctica hoy? Y, segundo, presuponiendo una respuesta plausible a la primera cuestión, ¿por qué dejar de lado las dialécticas desarrolladas por Hegel y Marx a favor de la aparentemente menos avanzada propuesta por Spinoza?

La respuesta a la primera de estas preguntas, aun siendo fundamental, excede con mucho los límites de este artículo que, por ello, sólo la bosqueja parcialmente y a grandes rasgos –si bien una justificación completa y convincente tanto de la tolerancia como del pluralismo depende de una respuesta exhaustiva y satisfactoria a la pregunta formulada<sup>31</sup>–. Partiendo de la asunción de que la tolerancia y el pluralismo no sólo están justificados, sino que son muy convenientes en el contexto de las actuales sociedades multiculturales, este artículo se centra en las ventajas de tratarlos dialécticamente

<sup>30</sup> Véase F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, 1992. Existe traducción en F. FUKUYAMA, *El Fin de la Historia y el Último Hombre*, trad. de P. Elías, Planeta, Barcelona, 1992.

<sup>31</sup> He intentado tratar algunos aspectos de esta cuestión en mi defensa del pluralismo comprensivo (véase M. ROSENFELD, *Just Interpretations: Law Between Ethics and Politics*, cit.; M. ROSENFELD, "Comprehensive Pluralism is Neither an Overlapping Consensus nor a Modus Vivendi: A Reply to Professors Arato, Avineri and Michelman", *Cardozo Law Review*, n° 21, 2000, p. 1971.

-tanto en términos de formular su óptimo alcance, como de ofrecer la mejor justificación posible para ella-.

Un enfoque dialéctico parece particularmente apropiado en aquellos casos de contradicción y conflicto en los que éstos deben ser abordados teniendo en cuenta las perspectivas rivales que enfrentan a las partes contrarias. Además, un enfoque dialéctico no implica, sencillamente, eliminar algunas de las perspectivas enfrentadas, o todas ellas; por el contrario, trata de resolver los conflictos desde el punto de vista de una nueva perspectiva más comprensiva, que haga posible reformular las perspectivas iniciales como parte de un todo mayor. En otras palabras, el proceso dialéctico conduce a la transformación, la preservación (una vez reformuladas) y la trascendencia de las perspectivas enfrentadas (o contradictorias)<sup>32</sup>.

Tanto la tolerancia como el pluralismo implican, por definición, la existencia de una multiplicidad de perspectivas enfrentadas y, por tanto, son óptimos candidatos para un tratamiento dialéctico. Efectivamente, más allá de originar paradojas como la que puso de manifiesto Karl Popper, cada acto de tolerancia implica, necesariamente, alguna medida de intolerancia; por ejemplo, la tolerancia del discurso racista requiere ser intolerante con quienes querían silenciar a los racistas; y la tolerancia del discurso racista pero no de la conducta racista -como sostienen quienes opinan que debe protegerse la palabra pero no el mensaje- requiere acomodar la tolerancia de la expresión ofensiva con la intolerancia de la conducta racista<sup>33</sup>. Una vez que se reconoce que cada prescripción de la tolerancia implica necesariamente una correlativa prescripción de la intolerancia, y que la tolerancia como virtud está limitada por la obligación moral de ser intolerante -por ejemplo, si Popper tiene razón y la intolerancia con el intolerante es crucial para conservar una sociedad tolerante-, entonces se pone de manifiesto que las paradojas de la tolerancia podrían abordarse mejor desde un punto de vista dialéctico.

---

<sup>32</sup> Por ejemplo, desde el punto de vista de la dialéctica de Hegel, el Espíritu Subjetivo es opuesto al Espíritu Objetivo en una lucha que culmina en el despliegue del Espíritu Absoluto, el cual incorpora al primero como aspectos de una totalidad más abarcadora. Para un breve debate sobre las características esenciales de la dialéctica de Hegel, véase M. ROSENFELD, "Hegel and the Dialectics of Contract", *Cardozo Law Review*, n° 10, 1989, p. 1199.

<sup>33</sup> Ésta es, precisamente, la postura adoptada por el Derecho de los Estados Unidos, donde el discurso racista está protegido constitucionalmente (véase, por ejemplo, *Smith v. Collin* 439 U.S. 916 (1978); *Brandenburg v. Ohio*, 395 U.S. 444 (1969)), pero el comportamiento racista, como el rechazo a contratar a un empleado motivado por su raza, está legalmente prohibido (véase Título VII de la Ley de Derechos Civiles de 1964).



El pluralismo también aparece como un excelente candidato para el tratamiento dialéctico, particularmente dada la erosión post-ilustrada de su concepción liberal<sup>34</sup>. Ciertamente, en la concepción liberal del pluralismo, la unidad de la comunidad política puede armonizarse con la tolerancia de una pluralidad de concepciones rivales del bien gracias a la prioridad otorgada a lo justo sobre lo bueno<sup>35</sup>. La justicia –en el caso de Rawls, la “justicia como equidad”– y los derechos considerados como neutrales (entre las concepciones rivales del bien) se supone, así, que cohesionan a la sociedad, dejando mucho margen para la persecución de diferentes concepciones del bien. Sin embargo, si se analizan más detenidamente los criterios de justicia, se llega a la conclusión de que éstos no pueden ser neutrales, puesto que inevitablemente favorecen determinadas perspectivas en detrimento de otras<sup>36</sup>. Por ejemplo, la afirmación de que el Estado laico puede permanecer neutral respecto a las diferentes religiones presentes en la sociedad no puede ser justificada si el “humanismo laico” es considerado como una concepción del bien análoga a una religión<sup>37</sup>. En consecuencia, si la educación pública se desentiende completamente de la religión, puede ser acusada de ser *impía* y de socavar las concepciones religiosas del bien; por el contrario, si promueve o refuerza la creencia en Dios, puede ser criticada por hostil a las concepciones del bien de los agnósticos o los ateos. Dado este callejón sin salida, una solución dialéctica capaz de abarcar concepciones rivales del bien, incluso si no promueve cada una de ellas en todos sus términos, parece mucho más prometedor que cualquier otra alternativa plausible<sup>38</sup>.

Vuelvo ahora a la segunda pregunta, esto es, ¿por qué recuperar a Spinoza si las dialécticas de Hegel y de Marx son más desarrolladas y, aparen-

<sup>34</sup> Véase el debate *infra*, parte IV.

<sup>35</sup> Rawls ha desarrollado su postura sistemáticamente en sus obras *Teoría de la Justicia* y *El liberalismo político*.

<sup>36</sup> Para una crítica de la concepción de la justicia de Rawls, junto a estas líneas, véase M. ROSENFELD, *Just Interpretations: Law between Ethics and Politics*, cit., pp. 126-128.

<sup>37</sup> Merece la pena señalar respecto a esta cuestión que los fundamentalistas protestantes han atacado la enseñanza del “humanismo laico” en los colegios públicos norteamericanos por considerarla como una imposición de la religión estatal. Véase *Smith v. Bd. Of Comm’rs of Mobile County*, 827 F.2d 684 (11th Cir. 1987); *Grove v. Mead Sch. Dist.* 753 F.2d 1528 (9th Cir. 1985). Ambos tribunales, no obstante, rechazaron la pretensión de que enseñar “humanismo laico” violaba la Cláusula sobre Religión Oficial del Estado de la Primera Enmienda. Véase *Bd. of Comm’rs of Mobile County*, 827 F.2d at 689; *Grove*, 753 F.2d at 1536-27 (Canby, J., concurring).

<sup>38</sup> Para una defensa más elaborada de esta tesis, véase *infra* Parte IV.

temente, más avanzadas? Ante todo, es preciso señalar que Spinoza está presente en gran medida en las filosofías tanto de Hegel como de Marx<sup>39</sup> y que los tres se ocupan de la negación y de las perspectivas contradictorias desde una perspectiva más general y más comprensiva. En efecto, los tres consideran parciales las perspectivas opuestas que generan paradojas y contradicciones, y ofrecen soluciones basadas en la concepción de una totalidad que tacha las perspectivas iniciales de parciales y unilaterales, que las reintegra a un todo sistemático y comprensivo, y que lo hace de un modo que es dialéctico más que reduccionista –por ejemplo, que da adecuada cuenta de las contradicciones en lugar de minimizarlas o pasarlas por alto–.

Hegel y Marx difieren de Spinoza, no obstante, en que la dialéctica de aquéllos es progresiva y se desenvuelve a través de la historia, mientras que la de éste permanece anclada en el presente y es aparentemente intemporal. Ciertamente, para Hegel y Marx, la dialéctica progresa a través de la historia conforme a una sucesión de etapas cada vez más abarcadoras, hasta culminar en una etapa omnicomprensiva en la que todas las contradicciones son finalmente resueltas –para Hegel, la etapa del Espíritu Absoluto<sup>40</sup>, para Marx, la instauración de una sociedad comunista plenamente emancipada que acabará definitivamente con la alienación humana<sup>41</sup>–. Para Spinoza, en cambio, la dialéctica no evoluciona conforme a un proceso histórico progresivo, sino de acuerdo con una comprensión racional que concibe al mundo (*Deus sive natura*) como un todo unificado. En definitiva, mientras que las dialécticas de Hegel y Marx están inextricablemente vinculadas a una trayectoria de progreso humano a través de la historia, la dialéctica de Spinoza se basa en la comprensión de las vicisitudes de nuestras circunstancias presentes desde la posición de superioridad de la perspectiva más comprensiva posible<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Véase Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics*, cit., p. 29 (“entre los muchos predecesores que Hegel deseaba asimilar (...) en su nuevo sistema, Spinoza ocupa una posición privilegiada); véase *ibidem*, p. 78 (“el pensamiento de Spinoza (...) estaba presente en los fundamentos de las reflexiones de Marx de una manera casi tan profunda y tan vigente como lo había estado en las de Hegel”).

<sup>40</sup> Véase C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, pp. 351-533.

<sup>41</sup> Véase K. MARX, “Economic and Philosophical Manuscripts”, en T. B. BOTTOMORE, (ed.): *Early Writings*, Mc Graw-Hill, Nueva York, 1964, p. 155.

<sup>42</sup> Esta diferencia clave explica, al menos en parte, la afirmación de que Spinoza no es un pensador dialéctico.



Si la dialéctica de Spinoza es más atractiva hoy que la de Hegel o Marx, ello se debe, al menos en parte, a que carece del idealismo de Hegel<sup>43</sup> y del utopismo de Marx<sup>44</sup>. Antes de continuar, sin embargo, es necesario dedicar alguna atención a lo que Hegel y Marx encontraron censurable en la filosofía de Spinoza para comprender cómo sus dialécticas pueden haber *mejorado* el enfoque sistemático de éste. Ahora bien, puesto que el enfoque y la metodología de las dialécticas de Hegel y Marx difieren de la de Spinoza en términos similares, me centraré únicamente en la crítica que le dirige el primero de ellos.

Hegel formuló dos objeciones principales y relacionadas entre sí a Spinoza: primero, Spinoza no llega a concebir la sustancia como sujeto<sup>45</sup>; y, segundo, aunque Spinoza admite que la determinación es negación, no llega a advertir que la final y plena realización de la sustancia como sujeto depende de dar un nuevo paso dialéctico consistente en la *negación de la negación*<sup>46</sup>. Resumiendo lo esencial de su crítica que nos interesa ahora, la conclusión de Hegel de que la sustancia es también objeto deriva de la dialéctica del sujeto. En el primer momento de esa dialéctica, el sujeto establece una identidad inmediata consigo mismo; esta identidad, sin embargo, es puramente abstracta pues considera que el sujeto es otro que el otro<sup>47</sup>, sin establecer ningún vínculo entre el sujeto y sus múltiples determinaciones. Esa primera auto-identidad, parcial y unilateral, es conducida por la dialéctica por medio de la negación a la comprensión de que lo que constituye el sujeto son sus múltiples determinaciones particulares. Consecuentemente, en un segundo momento, el sujeto se identifica con sus determinaciones concretas, pero percibe éstas como parte del mundo, o como fuera de su control, enajenándose así de sí mismo<sup>48</sup>; en el segundo momento, por tanto, el sujeto se concibe a sí mismo como otro que él mismo. Es sólo en el tercer momento de la dialéctica, por medio de la negación de la negación, que el sujeto se da cuenta de que sus determinaciones concretas son suyas propias, y que la sustancia y el

---

<sup>43</sup> Véase Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics*, cit., p. 42 (en referencia al "idealismo evolutivo" de Hegel).

<sup>44</sup> Véase *ibidem*, pp. 92-93.

<sup>45</sup> Véase G. W. F. HEGEL, *Hegel's Science of Logic*, Allen & Unwin, Londres, 1969, pp. 536-537.

<sup>46</sup> Véase *ibidem*, p. 538.

<sup>47</sup> Véase G.W.F. HEGEL, *Phenomenology of Spirit*.

<sup>48</sup> Véase *ibidem*.

sujeto se reconcilian plenamente cuando el sujeto se hace consciente de sí mismo como sujeto y sustancia<sup>49</sup>. En el sistema de Hegel, esta dialéctica se desarrolla en cada etapa de la historia y a través de la historia en su conjunto; así, en cada etapa histórica el sujeto gana un conocimiento parcial de sí mismo como sustancia –parcial en el sentido de ser circunscrito sólo por el *zeitgeist* de la época histórica en cuestión–; en la última etapa, al final de la historia, el sujeto adquiere un conocimiento comprensivo final de sí mismo como sustancia dentro del ámbito del Espíritu Absoluto<sup>50</sup>.

La crítica de Hegel a Spinoza se reduce, así, al hecho de que éste no llegara a dar cuenta del hecho de que los seres humanos tienen la posibilidad de forjar el destino de su sociedad en cada época histórica haciendo frente a las contradicciones de esa época con los instrumentos proporcionados por la perspectiva (parcial) de los tiempos. Además, en consonancia con su creencia en la inexorable marcha del progreso histórico impulsada por la dialéctica del sujeto, Hegel también critica a Spinoza por no advertir que las contradicciones históricas, en virtud de su propia dinámica, preparan el terreno para el progreso humano a través de la historia<sup>51</sup>.

Debería estar claro ahora por qué el *fracaso* de Spinoza a la hora de concebir la sustancia como sujeto o de dar cuenta de la negación de la negación puede hacer su dialéctica más atractiva para las audiencias contemporáneas

<sup>49</sup> Véase *ibidem*.

<sup>50</sup> Véase C. TAYLOR, *Hegel*, cit., p. 351; véase M. ROSENFELD, “Hegel and the Dialectics of Contract”, cit., p. 1204, donde sostengo que “en el sistema de Hegel, la ontogenia es una recapitulación de la filogenia, y el significado del todo se produce gracias a la integración de significados parciales provocada por etapas sucesivas de su proceso histórico (...) La verdad plena –o, conforme a la terminología de Hegel, el sujeto que es para sí mismo como es en sí mismo– sólo puede ser aprehendida desde una perspectiva no limitada ni entorpecida del fin de la historia. Esta verdad plena, sin embargo, ni es independiente de las verdades parciales que la preceden, ni inteligible, excepto en relación con ellas. La verdad plena se puede concebir mejor como la reconciliación de las distintas verdades parciales y contradictorias de la historia desde la perspectiva comprensiva del sujeto que ha interiorizado y armonizado la totalidad de sus determinaciones.

<sup>51</sup> Aunque Marx reemplaza el idealismo de Hegel por un materialismo que tiene muchas afinidades con Spinoza, la crítica de Marx a éste es similar a la de Hegel: para Marx, los seres humanos modelan la historia por medio de la transformación de la naturaleza como consecuencia de su actividad económica, y el progreso histórico culmina en la resolución de las contradicciones del capitalismo gracias a la revolución del proletariado como clase universal, que traerá una verdadera sociedad comunista sin clases (véase Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics*, cit., pp. 78-103).



que las de Hegel o Marx<sup>52</sup>. Ciertamente, la noción de progreso inexorable de la historia suena vana en nuestros días, como lo hace la noción de que los seres humanos puedan ser amos absolutos de su destino histórico. Además, la convicción compartida por Hegel y Marx de que las perspectivas históricas se van haciendo cada vez más comprensivas, en el sentido de ir abarcando gradualmente desde lo particular a lo universal, parece completamente fuera de lugar en la presente era post guerra fría. Mientras la preocupación dominante tanto en los asuntos internos como en los internacionales fue la lucha entre el capitalismo y el comunismo, la tesis de que las cuestiones sociales y políticas estaban adquiriendo una naturaleza cada vez más universal parecía ciertamente plausible; hoy, en cambio, cuando la marcha hacia la globalización tiene que enfrentarse a las cada vez más intensas luchas locales por la identidad, con sus amplias implicaciones, parece no haber una nítida línea de separación entre lo particular y lo universal y, menos aún, algún indicio de una progresión sistemática desde lo primero a lo segundo.

Ahora bien, incluso si la dialéctica de Spinoza pareciera más atractiva que las dialécticas *perfeccionadas* de Hegel y Marx, aún podría argüirse que la perspectiva de Spinoza, aparentemente ahistórica, determinista y un tanto arcaica, está en gran medida desfasada en relación con los intereses y las preocupaciones de la actualidad. Podemos sentirnos atraídos por Spinoza por su falta de idealismo hegeliano o de utopismo marxiano, o por no creer en la inevitabilidad del progreso histórico, pero ¿no debería chocarnos su concepción de la libertad como reconocimiento de la necesidad y su equiparación de la razón, conocimiento *sub specie aeternitatis*, con la verdad y la virtud?<sup>53</sup>

He sugerido más arriba que estas dificultades podrían ser minimizadas si se lee a Spinoza dialécticamente<sup>54</sup>. Teniendo esto en cuenta, será suficiente para el propósito de estas páginas acentuar los siguientes dos puntos. Primero, el énfasis de Spinoza en aprender a hacer frente a las contradicciones cuando las encontramos, más bien que confiar en superarlas avanzando una etapa en la dialéctica, no implica necesariamente que la historia no importe, o que las contradicciones a las que se enfrentan las sociedades sean siempre las mismas. Ciertamente, puede que las contradicciones que todas las socieda-

---

<sup>52</sup> Véase C. TAYLOR, *Hegel*, cit., pp. 537-538, 547 y 551 (aunque Taylor simpatiza con la filosofía de Hegel, no obstante tacha de obsoleta su noción del Espíritu Absoluto como un espíritu cósmico en que la razón y la realidad se traslapan completamente).

<sup>53</sup> Véase al respecto la Parte I de este artículo.

<sup>54</sup> Véase la nota 24.

des habrán de encontrar antes o después cambien de una generación a otra, pero, excluidas las nociones hegeliana o marxiana de progreso histórico, cada generación debe vérselas con sus propias contradicciones sin soñar siquiera con pasar por encima de ellas. Segundo, aunque la tesis principal de Spinoza es que saber significa conocer a Dios y que Dios es la naturaleza misma, la filosofía de Spinoza es, sin embargo, congruente con su postura política en relación con los problemas políticos particulares a los que se enfrentaban los Países Bajos del siglo XVII<sup>55</sup>; esto es, a pesar de las apariencias, las preocupaciones conceptuales y prácticas de Spinoza están íntimamente entrelazadas<sup>56</sup>. Así, su idea de cómo afrontar las contradicciones está vinculada a su opinión sobre la mejor forma en que alguien con sus convicciones políticas podía abordar los conflictos a los que se enfrentaba la sociedad neerlandesa en la que él vivía. Por otro lado, como veremos a continuación, desde el punto de vista de la tolerancia los problemas que afligían la sociedad de Spinoza tienen una gran afinidad con los que le toca afrontar a nuestra propia generación.

### 3. LA DIALÉCTICA DE LA TOLERANCIA DE SPINOZA EN SU CONTEXTO POLÍTICO

Aunque Spinoza habla en términos de una concepción intemporal de los seres humanos y de la naturaleza, no deja por ello en absoluto de ser un hombre de su propio tiempo<sup>57</sup>, de modo que, como ya se ha mencionado, los

<sup>55</sup> Véase E. BALIBAR, *Spinoza and Politics*, cit., pp. xxi-xxii, 1-24.

<sup>56</sup> Véase, ibídem, p. xxi.

<sup>57</sup> Este punto es convincentemente desarrollado por Balibar en su obra *Spinoza and Politics* y también plantea algunas cuestiones exegéticas y hermenéuticas en relación con los escritos de Spinoza. Estas cuestiones no pueden ser abordadas aquí, pero parece razonable asumir que el discurso intemporal de Spinoza estaba condicionado. Una explicación para que Spinoza recurriera a un discurso intemporal es que así podía enmascarar las verdaderas implicaciones de sus opiniones radicales: al formular sus tesis en de una forma intemporal, Spinoza encubría que estaba interviniendo en uno de los conflictos más acalorados de sus días. O, podía ser también que Spinoza abstrajera y generalizara desde las condiciones históricas en las que vivía. En cualquier caso, fuera ésta la intención real de Spinoza o fuera una interpretación plausible de sus obras llevada a cabo por Hegel, de la obra de Spinoza se puede extraer un sistema para abordar los conflictos dialécticos a los que tiene que enfrentarse cada generación, al tiempo que aborda los conflictos de su propio tiempo por medio de ese sistema. Si tal lectura es plausible, el sistema de Spinoza y su análisis deberían ser aceptables, por medio de una adecuada extrapolación, para hacer frente a nuestras propias contradicciones, conflictos y paradojas actuales.

argumentos multifacéticos de Spinoza a favor de la tolerancia reflejan sus vicisitudes personales y las de la sociedad de la que formaba parte<sup>58</sup>. Recurriendo al análisis de Balibar, esta sección sugiere que los argumentos de Spinoza a favor de la tolerancia, cuando son situados en su propio contexto histórico y abordados dialécticamente, pueden ser de gran utilidad no sólo para la resolución sistemática de sus aparentes contradicciones<sup>59</sup>, sino también para la articulación de una convincente concepción de la tolerancia en nuestros propios tiempos.

Los sistemáticos y extensamente fundamentados argumentos de Spinoza a favor de la tolerancia y la democracia vieron la luz en el contexto de una República neerlandesa en constante estado de crisis<sup>60</sup>. Esta crisis fue fomentada tanto por causas externas, tales como las guerras con potencias extranjeras, como internas, principalmente por los múltiples conflictos de índole política y religiosa entrelazados entre sí que se sucedían<sup>61</sup>. Por otro lado, aunque en muchos aspectos las crisis neerlandesas eran similares a las experimentadas por otros países europeos del siglo XVII, dos factores distintivos singularizaron la situación de los Países Bajos. En primer lugar, nos encontramos con la supremacía de una poderosa clase mercantil con un vasto poder económico, de proporciones a menudo monopolísticas, que disfrutaba de un enorme poder político y que se iba separando cada vez más de la clase media urbana<sup>62</sup>. Esta nueva situación económica provocó una creciente pobreza dentro de las ciudades, que favoreció, a su vez, una alianza entre los pobre urbanos y rurales que diluyó la tradicional división entre ciudad y campo<sup>63</sup>. Las dos fuerzas políticas dominantes eran los republicanos, encabezados por las más poderosas familias mercantiles, de un lado, y los príncipes de Orange, partidarios de la monarquía y apoyados, principalmente, por la aristocracia rural, de otro<sup>64</sup>. El conflicto entre estos dos contendientes condujo a tres crisis especialmente graves que mantuvieron un clima de violencia durante todo el si-

---

<sup>58</sup> Véanse las notas 8 a 11.

<sup>59</sup> Véanse las notas 12 a 14.

<sup>60</sup> Véase E. BALIBAR, *Spinoza and politics*, cit., p. 16.

<sup>61</sup> Véase ibídem, pp. 6-24. Este breve resumen de las circunstancias históricas de los Países Bajos en los tiempos de Spinoza ha sido extraído de la obra de Balibar.

<sup>62</sup> Véase E. BALIBAR, *Spinoza and Politics*, cit., pp. 16-18.

<sup>63</sup> Véase ibídem, p. 18.

<sup>64</sup> Véase ibídem, p. 17.

glo XVII<sup>65</sup>. Spinoza se identificaba en parte con las poderosas familias burguesas dirigentes y en parte –principalmente tras su excomunión de la comunidad judía– con la clase media burguesa de Amsterdam<sup>66</sup>.

En segundo lugar, y en combinación con este peculiar repertorio de intereses políticos y económicos, existía en la sociedad neerlandesa una característica diversidad religiosa que exacerbaba los conflictos y crisis que la abrumaban. Como señala Balibar:

*“En las Provincias Unidas la reforma calvinista combinaba el rechazo a la idolatría romana con un sentimiento patriótico antiespañol (y, más tarde, antifrancés). El calvinismo se convirtió en la religión oficial del país, pero nunca en su única religión. Una notable minoría católica conservó el derecho a organizarse. Similar protección fue otorgada a la próspera comunidad judía de Amsterdam, de extracción, principalmente, española y portuguesa. Pero fue la división del Calvinismo en dos sectores la responsable de engendrar la naturaleza del conflicto social y la identidad de los partidos políticos a lo largo de este periodo”<sup>67</sup>.*

El primero de estos sectores calvinistas lo constituían los *remonstrantes*, quienes creían en el libre albedrío, sostenían que la libertad de conciencia era indispensable y, así, defendían la tolerancia tenazmente. Consideraban, por otro lado, la salvación como una responsabilidad individual y, consecuentemente, distinguían entre *religión externa*, en virtud de la cual el Estado debía regular las manifestaciones religiosas externas con vistas a promover el orden público, y *religión interna*, que había de quedar fuera del alcance del Estado para permitir a cada individuo seguir los dictados de su propia fe<sup>68</sup>. Como recalca Balibar, esta distinción entre religión externa e interna abre el camino a una concepción *laica* de las relaciones entre la Iglesia y el Estado<sup>69</sup>.

El segundo sector, el *contra-remonstrante*, estaba compuesto por calvinistas ortodoxos. Este sector también promovía la separación entre Iglesia y Estado e insistía en la doble lealtad de la ciudadanía: a los gobernantes estatales en los asuntos temporales, y a la Iglesia en los espirituales<sup>70</sup>. Sin

<sup>65</sup> Véase *ibidem*. Estas crisis, que tuvieron lugar, respectivamente, en 1619, 1650-54 y 1672 incluyeron algunos intentos de consolidar su poder exclusivo por parte de cada uno de los contendientes, así como un alzamiento popular.

<sup>66</sup> Véase *ibidem*, pp. 22-24.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>68</sup> Véase *ibidem*.

<sup>69</sup> Véase *ibidem*, p. 19.

<sup>70</sup> Véase *ibidem*, p. 20.



embargo, puesto que este sector consideraba esta lealtad dual como derivada de un único camino cristiano hacia la salvación determinado por Dios, el Estado sólo estaba legitimado para exigir obediencia a los ciudadanos en tanto fuera conducido por un príncipe cristiano; así, aunque la Iglesia había de permanecer independiente del Estado, únicamente el Estado cristiano se consideraba legítimo<sup>71</sup>. Como calvinistas, los *contra-remonstrantes* eran contrarios al absolutismo de los monarcas europeos cuyos poderes estaban inextricablemente vinculados a la unidad entre Iglesia y Estado; en consecuencia, el Estado no debía inmiscuirse en la vida espiritual de la verdadera religión, pero tenía la obligación de combatir las falsas creencias y, por ello, estaba legitimado para erradicar la herejía<sup>72</sup>. Ciertamente, en su esfuerzo por combatir la herejía, los *contra-remonstrantes* se convirtieron en una importante fuerza represiva en los Países Bajos<sup>73</sup>, lo que no les impidió disfrutar de una gran popularidad entre las masas indigentes, tanto rurales como urbanas y entre las clases medias bajas, siempre proclives a revolverse contra la élite burguesa. Ésta, por su parte, pertenecía mayoritariamente al partido *remonstrante* y disfrutaba de un estilo de vida cada vez más opulento que tenía más de hedonista que de genuinamente religioso. En resumen, visto desde la perspectiva de la intersección de religión y política, los *remonstrantes* promovían la diversidad religiosa, la tolerancia y –al menos a los ojos de sus oponentes– la laxitud religiosa, y disfrutaban de una creciente concentración de riqueza y poder. Por su parte, los *contra-remonstrantes* reivindicaban la ortodoxia religiosa y la intolerancia de la herejía, por lo que se mostraban partidarios de imponer una política represiva contra quienes se considerarían como irreligiosos o heréticos, y encabezaban un movimiento de inspiración democrática de las masas empobrecidas contra el gobierno autocrático de la élite gobernante.

Este planteamiento de la cuestión es muy esquemático y apenas escarba la superficie del complejo juego de interacciones entre las numerosas facciones políticas y religiosas existentes en los Países Bajos durante la vida de Spinoza; no obstante, es suficiente para el propósito de situar las opiniones de Spinoza sobre la tolerancia en el contexto histórico en el que surgieron.

Dada la posición de Spinoza como judío, como marginado de la comunidad judía de Amsterdam y como aliado político de los republicanos y afín

<sup>71</sup> Véase *ibidem*.

<sup>72</sup> Véase *ibidem*.

<sup>73</sup> Véase notas 6 a 18.

a los *remostrantes*, parecería lógico que hubiera propuesto una defensa de la tolerancia de corte liberal. Sin embargo, la defensa de la tolerancia de Spinoza no es liberal, sino que surge de una posición que comparte algunas sorprendentes similitudes con las tesis post-liberales y post-ilustradas que rechazan cualquier distinción tajante entre puntos de vista laicos y religiosos. Así, por un lado, Spinoza abunda en la distinción que estableciera Descartes entre fe y razón<sup>74</sup> para organizar su ataque sistemático contra la superstición religiosa en el *Tratado Teológico-Político*. Por otro, sin embargo, Spinoza no se alinea con una filosofía de la razón que considera los asuntos de fe como puramente irracionales o la religión como una mera proyección de las esperanzas y los miedos humanos, sino que reconoce que, si bien una filosofía de la razón es necesaria para desenmascarar los males producidos por la teología, también entiende que en la medida que tal filosofía piensa que puede suprimir la fe y la religión, acaba transformándose en otra teología<sup>75</sup>; en otras palabras, para Spinoza la filosofía no debe dar de lado a la verdadera religión y la fe<sup>76</sup>, no sea que se convierta en “un discurso antirreligioso”<sup>77</sup>, sino que, muy al contrario, debe tenerlas en cuenta desde el punto de vista de la razón<sup>78</sup>.

El rechazo de Spinoza a una brecha insalvable entre fe y razón parece coincidir con las perspectivas pos ilustradas que consideran el humanismo laico como otra religión<sup>79</sup>. Pero hay una diferencia clave: para Spinoza la fe y la religión verdaderas pueden aparentemente ser subsumidas dentro de la esfera de la razón, mientras que desde una perspectiva pos ilustrada, lo que pretende pertenecer a la esfera de la razón –por ejemplo, la ciencia evolutiva, los enfoques laicos de la moralidad o la política– no es, en el fondo, sino otra fe. En consecuencia, lo que separa a Spinoza y los partidarios de las

<sup>74</sup> Véase R. DESCARTES, *Meditations and Other Metaphysical Writings*, Penguin, Londres, 1998.

<sup>75</sup> “El filósofo-científico que interrumpe su progreso una vez que el tradicional obstáculo al conocimiento ha sido removido bien puede encontrarse a sí mismo prisionero por otro, más sutil, la teología. ¿No fue, en efecto, esto lo que le sucedió a Descartes y más tarde a Newton?” E. BALIBAR, *Spinoza and politics*, cit., p. 7.

<sup>76</sup> “La fe consiste en un conocimiento de Dios, sin el cual la obediencia a Él sería imposible” B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cit., p. 311.

<sup>77</sup> B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cit., p. 68.

<sup>78</sup> Véase ibidem, p. 69 (nada hay en la “religión universal” que sea aborrecible para la razón)

<sup>79</sup> Véase la nota 36.

perspectivas pos ilustradas parece mucho más importante que lo que los une, pues, ciertamente, aun cuando ambos rechazarían un enfoque liberal de la tolerancia por los mismos motivos, cada uno abordaría la cuestión de muy distinto modo. Así, desde una perspectiva pos ilustrada, o bien uno debería ser igualmente tolerante con todas las creencias, incluido el humanismo laico, o bien intolerante con todas las creencias contrarias a la propia. La segunda alternativa, aunque desde un punto de vista lógico es convincente, parece conducir a la guerra de todos contra todos, y es, así, altamente indeseable. La primera alternativa es mucho más atractiva e incluso parece aproximarse al enfoque liberal, pero no debería confundirse con él. Por ejemplo, conforme a la postura liberal, presidida por una clara división entre razón (ciencia) y fe, es perfectamente legítimo para el Estado gestionar colegios públicos donde es inexcusable el estudio de las ciencias y de los valores humanísticos; en cambio, desde una postura tolerante post-ilustrada, el humanismo laico no debería ser privilegiado, y puesto que la educación pública no podría evitar privilegiar ciertas *creencias* sobre otras, el Estado debería permanecer completamente al margen de la educación.

Sin embargo, conforme a la opinión de Spinoza, en principio, no debería tolerarse la falsa religión o las creencias que son poco más que supersticiones; puesto que la fe y la religión verdaderas están en armonía con la razón, no existirían buenas razones para tolerar la falsa religión y la superstición, particularmente en la medida en que éstas han inflamado las pasiones y conducido a la violencia y la guerra. Sin embargo, Spinoza defiende la tolerancia para aquellas doctrinas que son directamente contrarias a la razón; ¿es su postura incoherente? ¿o son esas doctrinas, en última instancia, dialécticamente reconciliables con la razón?

Detrás de la aparente contradicción que subyace a la amplia concepción de la tolerancia esgrimida por Spinoza, se esconde una contradicción potencialmente más fundamental. A pesar de su rechazo de la división cartesiana entre fe y razón, Spinoza sostiene que la religión no tiene nada que ver con la filosofía: “la Escritura deja la razón absolutamente libre (...) no tiene nada en común con la filosofía, sino que tanto una como otra se apoyan sobre una base propia”<sup>80</sup>.

Además, afirma que el propósito de la Revelación es prescribir “que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad”<sup>81</sup> y

<sup>80</sup> B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cit., p. 69.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 70.

aclara seguidamente que “el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia y que, por consiguiente, ese conocimiento es totalmente distinto del natural, tanto por su objeto, como por su fundamento y por sus medios. No tienen, pues, nada en común uno con el otro, sino que cada uno ocupa su dominio sin oposición alguna, y ninguno de ellos tiene por qué ser esclavo del otro”<sup>82</sup>.

¿Puede decirse que Spinoza ha reintroducido, meramente, la brecha cartesiana entre fe y razón de una forma ligeramente diferente? ¿O la distinción de Spinoza entre Revelación y Filosofía es totalmente distinta?

Pues bien, cuando se analiza dialécticamente y en el contexto de su *Tra-  
tado Teológico-Político* y de su *Ética*, la distinción de Spinoza es completamente distinta a la de Descartes. Para Spinoza, la Revelación no difiere de la Filosofía porque implique un tipo distinto de conocimiento, sino porque trata de la obediencia –por ejemplo, de lo que la gente debería hacer–, más que del conocimiento –por ejemplo, de cuál sea la verdad sobre el mundo–. Del mismo modo que Spinoza rechaza el dualismo de Descartes conforme al cual mente y extensión son dos sustancias distintas, pues sostiene que no son sino dos atributos de la misma sustancia<sup>83</sup>, también rechaza la noción de que la Revelación y la razón conducen a diferentes tipos de verdades.

Así, teniendo en cuenta que Spinoza identifica a Dios con la naturaleza, a su juicio, la Revelación y la Filosofía ofrecen dos caminos distintos hacia el mismo destino; la Revelación ordena, directamente, obediencia a Dios, mientras que la Filosofía posibilita a los seres humanos, mediante el uso de la razón, comprender la naturaleza y su lugar en ella y, en base a ello, advertir que lo mejor para ellos es alcanzar su libertad. Ahora bien, puesto que para Spinoza libertad significa asumir conscientemente el curso de acción dictado por la necesidad de la propia naturaleza, y puesto que la naturaleza en su conjunto es lo mismo que Dios, asumir nuestra libertad requiere realizar las mismas acciones que las prescritas por la Revelación.

Pero si la verdadera religión y la filosofía guían a los seres humanos hacia el mismo bien, la falsa religión, edificada sobre la explotación de la superstición de las masas, conduce a la opresión y los excesos. En efecto, Spi-

<sup>82</sup> Ibídem.

<sup>83</sup> Véase B. D. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, cit., parte I p. 11 (Dios es sustancia) y parte II, pp. 51-52 (propos. I y II, donde se sostiene que el pensamiento y la extensión son atributos de Dios).

noza denuncia que los teólogos, aprovechándose del miedo y de la superstición de las masas, interpretan la Biblia para satisfacer sus propias ambiciones con la consecuencia de que “la religión ya no se identifica con la caridad, sino con la propagación de la discordia y la difusión del odio insensato encubiertos bajo el nombre de celo por el Señor y fervor ansioso”<sup>84</sup>. Además, esta explotación de las pasiones y la superstición es a menudo propiciada por los teólogos, en conjunción con los monarcas, con la intención de perpetuar la subordinación de las masas ignorantes<sup>85</sup>.

Y en la medida en que la religión es explotada con fines de subyugación y opresión, parecería pertinente la intolerancia de la religión falsa; sin embargo, Spinoza permanece firme en su defensa de la tolerancia. Una razón puede ser que la tolerancia parece útil para combatir a los gobiernos autoritarios intolerantes y a los teólogos represivos dirigidos por el poder que difunden la falsa religión, pues cuanto más se considere la tolerancia como una virtud, más probablemente se percibirá la intolerancia de los monarcas y sus teólogos como abusiva, socavándose con el tiempo su control del poder. Ahora bien, más trascendental es el hecho de que la defensa de la tolerancia desarrollada por Spinoza está alentada, ante todo, por su reconceptualización de la separación entre fe y razón, y por su concepción de la psicología humana y del origen del poder del Estado y de la legitimidad.

Al reformular la separación entre Fe y Razón en términos de la distinción entre Revelación y filosofía, Spinoza minimiza las dificultades teóricas (aunque no los problemas políticos) que surgen en conexión con el conflicto entre religiones, y entre perspectivas religiosas y no religiosas. Una posible interpretación de esta idea de Spinoza es que, en efecto, minimiza la importancia de la religión, preparando así el terreno para una perspectiva laica que, conducida por la razón, se impone a todos los mitos religiosos y supersticiones.

Conforme a esta interpretación, todas las religiones son igualmente falsas y, sin embargo, deberían ser toleradas en la medida que prescriben obediencia a la naturaleza (a la que llaman “Dios”), a la justicia y a la caridad. En otras palabras, si bien muchas personas no seguirán nunca el sendero de la razón, no obstante actuarán conforme a ella al seguir los dictados de su

---

<sup>84</sup> B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cit., p. 178.

<sup>85</sup> Véase S. B. SMITH, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, 1997, p. 33.

religión; es por ello por lo que la razón requiere de la tolerancia religiosa como un medio para sus propios fines. En palabras de Spinoza:

*“Como, además, los hombres son de natural sumamente variado, y uno simpática más con estas opiniones y y otro con aquéllas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa, llego a la conclusión ya formulada: que hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía. De este modo, todos podrán obedecer a Dios con toda sinceridad y libertad, y sólo la justicia y la caridad merecerá la estima de todos”<sup>86</sup>.*

Otra interpretación plausible es que todas las religiones que son liberadas de las manipulaciones de los teólogos y que prescriben los mandatos adecuados son igualmente valiosas y legítimas<sup>87</sup>. Conforme a esta interpretación, la religión complementa la Razón y proporciona medios suplementarios para alcanzar los mismos fines, lo que convierte a la tolerancia en parte esencial de este movimiento hacia la convergencia. En resumen, o la religión contribuye al bien a pesar de sí misma, o las religiones colaboran con la razón para lograr el bien cada una de su propio modo.

Conforme a cualquiera de estas dos interpretaciones, el Estado debería patrocinar la religión en la medida que prescribe obediencia a Dios, justicia y caridad. Es a esto a lo que Spinoza se refiere como la “ejercicio de la piedad y del culto religioso externo” dirigida a promover “la paz y la utilidad del Estado”<sup>88</sup>. Por el contrario, Spinoza subraya que “el culto interno a Dios y la misma piedad son el derecho exclusivo de cada uno (...), el cual no puede ser transferido a otro”<sup>89</sup>. En otras palabras, en la medida en que la religión coincide con el bien público, debería ser impuesta por el Estado, porque el Estado es la única fuente del poder legítimo<sup>90</sup>. Así, Spinoza insiste en que tanto el Estado como sus ciudadanos han de tolerar el derecho de todo ciudadano al culto religioso (en privado) conforme a los dictados de su pro-

<sup>86</sup> B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cit., p. 70.

<sup>87</sup> Spinoza habla de “la religión universal”, pero su extrapolación de lo que es valioso en las religiones deriva sólo del Judaísmo y del Cristianismo, con un mayor énfasis en las enseñanzas de Jesús. No está claro si Spinoza habría extraído algo de otras religiones en circunstancias distintas. Lo que se defiende aquí es que la idea de Spinoza de extraer elementos comunes de distintas religiones puede ser extendido, al menos en principio, más allá del Judaísmo y el Cristianismo

<sup>88</sup> B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cit., p. 393.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> Véase *ibidem*.

pia fe. En la medida que la fe de un ciudadano le lleva a obedecer a Dios y buscar la justicia y la caridad, es obvio por qué debería ser tolerado; pero ¿qué sucede si la fe de un ciudadano le conduce a la falsa religión? ¿No estaría en tal caso justificada la intolerancia hacia la falsa religión si ésta no contribuye de algún modo palpable al bien común, o peor, si daña el bien común propagando el odio y la lucha religiosa?

Spinoza responde negativamente por dos razones: (1) no se puede forzar a alguien a cambiar sus creencias; (2) el poder y la estabilidad del Estado, en última instancia, dependen del consentimiento de los gobernados.

Se opone, así, a que se trate de combatir las falsas creencias y tacha de tiránicas las pretensiones estatales de arrogarse ese derecho<sup>91</sup>. Por poderoso que sea el Estado, no puede forzar a una persona a abandonar sus propias creencias<sup>92</sup>, por lo que cualquier intento de erradicar aquellas doctrinas que aborrece se vería ineludiblemente abocado a provocar resultados desastrosos<sup>93</sup>.

Spinoza sostiene también que la forma de gobierno más conveniente y natural es la democracia<sup>94</sup>. Una vez más, la convicción de Spinoza descansa sobre la base tanto de los principios como de la utilidad. Estima, así, por un lado, que la democracia es respetuosa con el derecho natural porque está más en consonancia con la libertad humana<sup>95</sup> y, por otro, que el poder soberano sólo puede imponer su voluntad efectivamente si la ciudadanía lo acepta como legítimo<sup>96</sup>. Los tiranos, por su parte, no pueden obtener seguridad o estabilidad porque cuanto más opresivas sean sus políticas más inestable será su régimen y menos probable que los ciudadanos cumplan sus mandatos voluntariamente o apoyen sus medidas sinceramente; el gobierno democrático, en cambio, es el que tiene más probabilidades de lograr estabilidad y seguridad porque convierte a cada ciudadano, al mismo tiempo, en el sujeto y el objeto del poder soberano<sup>97</sup>.

Considerando la tolerancia desde el punto de vista de alguien que se supone que es tolerante con los demás, el argumento de Spinoza parece redu-

<sup>91</sup> Véase *ibidem*, p. 409.

<sup>92</sup> Véase *ibidem*.

<sup>93</sup> Véase *ibidem*, p. 410.

<sup>94</sup> Véase *ibidem*, p. 341.

<sup>95</sup> Véase *ibidem*.

<sup>96</sup> Véase *ibidem*, p. 338.

<sup>97</sup> Véase *ibidem*, p. 339.



cirse a una advertencia de que la intolerancia de las falsas creencias es inútil: no las suprimirá y, en cambio, alimentará la inestabilidad, porque quienes se ven amenazados por la supresión de sus opiniones es improbable que consientan a los poderes del soberano. Asimismo, en la medida que la intolerancia es el producto del miedo, la superstición o la ambición, ser tolerante contribuye al dominio de la razón sobre las pasiones<sup>98</sup>; en otras palabras, la tolerancia promueve el tipo de autocontrol que permite a la razón de una persona llegar a dominar sus propias pasiones. Además, al seguir a la razón, una persona actúa conforme a su propia naturaleza. Como escribe Spinoza:

*“Como la razón no exige nada que sea contrario a la Naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que le es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor (...) la virtud no es nada más que el obrar según las leyes de la propia naturaleza (...) la virtud debe ser apetecida por ella misma”<sup>99</sup>.*

Por consiguiente, la tolerancia es una virtud porque posibilita a la persona tolerante alcanzar una mayor perfección y desarrollar todo el potencial de la naturaleza humana. Por su parte, la tolerancia como virtud juega un importante papel tanto negativo como positivo: su papel negativo consiste en fomentar el autocontrol, lo cual es imprescindible para dominar las propias pasiones; su función positiva le lleva a colaborar en la búsqueda de una mayor perfección.

La función positiva de la tolerancia es particularmente importante porque alcanzar una mayor perfección no es un asunto meramente individual, sino que también es imprescindible para lograr la armonía colectiva. En palabras de Spinoza:

*“Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alama y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos”<sup>100</sup>.*

Así, para alcanzar la armonía social y un cuerpo político cohesionado, el control de cada uno sobre sí mismo debe ser complementado con el de todos los miembros de la sociedad respecto a los demás; o, para continuar con la metáfora de Spinoza, lo que el autocontrol puede conseguir respecto a la ra-

<sup>98</sup> Véase M. A. ROSENTHAL, “Tolerance as a Virtue in Spinoza’s Ethics”, cit., p. 556.

<sup>99</sup> B. D. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, cit., parte IV, p. 188.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 189.

zón individual, el comedimiento con los demás puede hacerlo respecto a la unificación de la *mente* de la comunidad política.

Desde el punto de vista del *yo*, por tanto, la tolerancia se convierte en un instrumento de la razón para alcanzar el dominio sobre las pasiones y para lograr el bien individual por medio de la promoción del bien común. Desde el punto de vista del otro, por su parte, la tolerancia significa una invitación para unir fuerzas con otros con dispares opiniones en orden a constituir una comunidad ética unificada y mutuamente beneficiosa. Así, al controlar las propias pasiones y aprender a aceptar a los otros con las suyas, el individuo puede practicar la tolerancia como una virtud privada y pública y contribuir al mismo tiempo a su propio bien y al bien común.

La dialéctica de Spinoza reformula la división cartesiana entre Fe y Razón para incorporar las prescripciones religiosas universales esenciales difundidas por la Revelación al sendero ético pavimentado por la razón. Al mismo tiempo, la dialéctica de Spinoza pretende superar la colisión entre doctrinas rivales alimentadas por pasiones diversas gracias a un cambio de perspectiva. Los miembros de una comunidad política azotada por vehementes enfrentamientos entre los partidarios de concepciones rivales del bien pueden ser persuadidos de que el único camino a la autopreservación consiste en la rotunda afirmación de su propia concepción junto a la intolerancia hacia concepciones rivales consideradas como una amenaza, como en el caso de los *contra-remonstrantes* y su persecución de los herejes. No obstante, como sabía Spinoza, esta postura conduce con frecuencia a consecuencias desastrosas, por lo que su propuesta alternativa evita los dos extremos: no promueve ni la intolerancia con las concepciones ajenas del bien, ni la abdicación de las propias en deferencia a las de los demás. En su lugar, Spinoza se centra en el hecho subyacente al conflicto entre las concepciones del bien de que todos nosotros estamos sujetos a diferentes pasiones de las que no podemos escapar<sup>101</sup>. Ciertamente, los seres humanos nunca pueden lograr un control absoluto sobre sus pasiones o emociones, sin embargo, cuanto más las comprendan por medio de la razón, mejor podrán hacerles frente, y más probabilidades tendrán de alcanzar la virtud privada y la pública. En este contexto, la tolerancia requiere tanto una combinación de freno de las propias pasiones por medio de la razón como la aceptación de

---

<sup>101</sup> Véase B. D. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, cit., p. 179: “el hombre está necesariamente sometido siempre a las pasiones”.

algunas de las pasiones de los otros que no concuerdan con las propias o con la razón –o, al menos, resistir la tendencia a combatir las–. Así, aunque la razón no puede eliminar las pasiones, sí puede, al menos, provocar un cambio en la perspectiva respecto a las propias pasiones tanto como a las de los otros, posibilitando una mayor armonía entre las diversas concepciones del bien gracias al despliegue de la virtud de la tolerancia.

Esta concepción de la tolerancia que implica una combinación de auto-control y una mayor apertura hacia los otros permite la resolución de una de las más desconcertantes paradojas originadas por la tolerancia. Cuando se sitúa en el contexto del relativismo, como hemos visto, la tolerancia, en realidad, no está más justificada que la intolerancia<sup>102</sup>; por el contrario, si es prescrita a pesar de la certeza sobre la corrección de las propias opiniones, entonces la tolerancia parece, en el mejor de los casos, arbitraria. Por ejemplo, si yo estoy absolutamente convencido de que las mujeres son iguales a los hombres y de que cualquiera que niegue esto es irracional y está equivocado, ¿por qué habría que tolerar aquellas opiniones que proclamaran que las mujeres son inferiores a los hombres? De acuerdo con Spinoza, si bien existe un denominador común –la Razón–, éste no puede reemplazar todas las opiniones originadas por las pasiones o las emociones. La tolerancia, por tanto, requiere una mayor aceptación de las pasiones que son contrarias a las nuestras así como un mayor control de éstas. Además, en la medida en que la postura de Spinoza requiere llegar a un equilibrio entre limitar las acciones conforme a nuestras propias pasiones y privarse de reprimir aquellas pasiones ajenas que, en caso contrario, combatiríamos, salva los escollos de la tolerancia no recíproca.

Pues, ciertamente, la tolerancia no recíproca no es ni una virtud ni un medio genuino para lograr una mayor inclusión, sino más bien una afirmación de poder contra los débiles. En efecto, la tolerancia no recíproca implica o bien un mero gesto, al cual se puede referir como una “tolerancia gratuita”, o bien resignación al trato opresivo, lo que Marcuse llamó “tolerancia represiva”<sup>103</sup>. En cualquier caso, no se trata de verdadera tolerancia. Por ejemplo, es tolerancia gratuita para un guarda de prisiones permitir a un prisionero quejarse de las condiciones inhumanas de confinamiento si tales quejas no serán oídas nunca fuera de la prisión, y si las autoridades peniten-

<sup>102</sup> Véase la Parte I de este artículo.

<sup>103</sup> Véase H. MARCUSE, “Repressive Tolerante”, en WOLFF, ROBERT, MOORE, BARRINGTON y MARCUSE, *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston, 1965, p. 81.

ciarias disponen de un control absoluto sobre el régimen carcelario. La tolerancia represiva, por su parte, consistiría en exigir, en el nombre de la libertad de expresión, a una minoría racial débil, oprimida y desprestigiada que tolerara la propaganda virulenta y dirigida contra ella. En ambos ejemplos hay una apariencia de tolerancia que enmascara lo que son en sustancia acciones o políticas claramente intolerantes<sup>104</sup>. En cambio, debido al destacado papel que Spinoza otorga a la reciprocidad, su concepción de la tolerancia contribuye a establecer una clara distinción entre tolerancia como virtud y como un instrumento para encubrir o exacerbar la opresión.

La concepción de la tolerancia de Spinoza, sin embargo, no parece útil en relación con la paradoja de Popper<sup>105</sup>. Es cierto que, en tanto la reciprocidad es respetada y todo el mundo es a la vez tolerante y tolerado, el menoscabo de la tolerancia que temía Popper es improbable que suceda. El problema es que Spinoza introduce una aguda dicotomía entre quienes están abiertos a la filosofía y las masas supersticiosas que son impermeables al razonamiento filosófico. Así, en el prefacio al *Tratado Teológico-Político*, Spinoza deja claro que es inútil esperar que las masas abandonen sus supersticiones y prejuicios y, en consecuencia, dirige su libro sólo a quienes estén capacitados para el razonamiento filosófico, excluyendo, por tanto, a las masas, a las que considera incapaces de lograr cualquier enseñanza o provecho de éste<sup>106</sup>. Si Spinoza está en lo cierto, entonces su concepción de la tolerancia, que teóricamente implica reciprocidad y mutuo comedimiento, de hecho no podrá conducir a la reciprocidad, sino a una asimetría peligrosa en virtud de la cual quienes están guiados por la razón se contendrán en combatir los prejuicios, mientras que las masas presas de los prejuicios no se abstendrán de luchar contra el imperio de la razón.

---

<sup>104</sup> Es posible sostener que en el caso de la propaganda racista y el derecho a la libertad de expresión la norma legal es recíproca, aunque no lo sean sus efectos en este supuesto particular. Si bien puede ser cierto en algunas circunstancias, en otras la estructura recíproca de la norma puede reducirse a una mera formalidad. Así, si un grupo racial dominante controla el gobierno, los medios de comunicación, la economía y las universidades, y utiliza la libertad de expresión como un medio para legitimar la propaganda racista, el mero hecho de que los miembros de la minoría racial tengan libertad para expresar opiniones racistas respecto a la raza dominante en la calle o en parques públicos no convierte el régimen predominante de tolerancia represiva en uno de tolerancia recíproca.

<sup>105</sup> Véase la nota 25.

<sup>106</sup> Véase B. D. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cit., p. 72.



Esta asimetría es particularmente problemática en vista de que, como ya se ha mencionado, Spinoza estaba convencido de que las palabras pueden causar tanto daño como las acciones<sup>107</sup> y de su recomendación de la democracia como la forma óptima de gobierno. Ciertamente, Spinoza, aun siendo absolutamente consciente de los peligros del gobierno de las masas, les resta importancia:

*“tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo. Lo impide, además, su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro, según hemos visto, que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si ese fundamento se suprime, se derrumba fácilmente todo el edificio”<sup>108</sup>.*

Esta última afirmación es poco convincente en la medida en que las masas ofuscadas constituyen una mayoría política y permanecen impermeables a los dictados de la razón. Además, la solución política al perenne conflicto potencial entre la tolerancia de todas las ideas y la adopción de medidas políticas apoyadas por las masas que sugiere Spinoza –y que es similar a su propuesta de solución al conflicto entre teología y filosofía– es igualmente poco convincente. Lo mismo que el gobierno debería adoptar e implementar la esencia de la Revelación, dejando el resto de lo que concierne a la teología fuera del ámbito público, así también, a juicio de Spinoza, el gobierno debería adoptar medidas respaldadas por la razón y exigir que los ciudadanos sean leales en sus acciones, si bien dejándoles completa libertad para expresar sus ideas<sup>109</sup>.

Ahora bien, la incapacidad de Spinoza para abordar adecuadamente el problema de la democracia de las masas y la aparente incoherencia en su tratamiento de la relación entre ideas y acciones presenta problemas para los lectores contemporáneos –cuestión que será analizada más adelante–. Sin embargo, cuando se sitúa en su adecuado contexto histórico, estas aparentes debilidades de su razonamiento pueden ser interpretadas de modo que la teoría de la tolerancia de Spinoza aparezca, en última instancia, como coherente.

En vista de las circunstancias históricas en las que vivió, la concepción de la democracia de Spinoza es más cercana a la democracia burguesa que a la democracia de las masas, pues, ciertamente, cabe esperar que una democracia de las clases propietarias y cultas gobierne conforme a la razón antes que con-

<sup>107</sup> Véase *ibidem*, p. 410.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>109</sup> Véase *ibidem*, pp. 408-420.



forme a los prejuicios o las pasiones. Además, el alegato de Spinoza a favor de una virtualmente ilimitada libertad de expresión, a pesar de su reconocimiento de que las palabras pueden ser tan dañinas como las acciones, es perfectamente comprensible a la luz de la omnipresente censura y represión impuesta por los monarcas de su tiempo con la complicidad de sus teólogos<sup>110</sup>.

En última instancia, la dialéctica de Spinoza le impulsa a conferir un lugar privilegiado a la tolerancia como un instrumento esencial para hacer frente a las diferencias y contradicciones y para armonizar las dispares metas alimentadas por las diversas pasiones de los distintos miembros de la sociedad. Bajo esta vasta diversidad, subyace, para Spinoza, una esencia común, y el trabajo de la dialéctica es ayudar a esa esencia a emerger y a poner orden entre las contradicciones imperantes. Aunque la Religión y la Filosofía constituyen dos discursos distintos sin nada en común, cada uno de ellos puede contribuir al descubrimiento de lo que la esencia común de la Humanidad prescribe realmente. Dentro de este esquema, la tolerancia presenta una doble faceta: la tolerancia religiosa posibilita la emergencia e institucionalización de la esencia de la Revelación; la tolerancia de todas las opiniones, por su parte, permite a los dictados de la razón imponerse a pesar de la persistencia de la pasión y el prejuicio. Con tal que un número suficiente pueda subsumir sus pasiones bajo el gobierno de la razón, y con tal que las acciones a que daría lugar la desenfrenada pasión puedan ser mantenidas institucionalmente bajo control, la tolerancia tiene muchas más probabilidades de lograr la cohesión social que la intolerancia. Finalmente, dentro de esta concepción, queda claro que la defensa de la tolerancia por parte de Spinoza tanto como una virtud como instrumento estratégico para promover la paz social y la estabilidad es en última instancia coherente. Ciertamente, tanto la tolerancia como virtud como la tolerancia como instrumento estratégico se combinan para conciliar del mejor modo posible la libertad con la paz social y la estabilidad.

Spinoza propone minimizar el peligro planteado por las diferencias y los conflictos poniendo el acento en lo que los seres humanos tienen en común, acentuando aquello que los une, pero sin tratar de suprimir o erradicar las diferencias. Así, por ejemplo, el liberalismo trata de superar las guerras de religión –que se nutren de las diferencias religiosas y de la intolerancia hacia lo diferente en el credo del otro– relegando la religión a la esfera privada, lo que, en el fondo, supone una degradación de todos los

---

<sup>110</sup> Véase la obra de E. BALIBAR, *Spinoza and Politics*, en general, así como las notas 59 a 72.



credos; Spinoza, en cambio, no expulsa la religión de la esfera pública, sino que incorpora su núcleo esencial común y le otorga sanción oficial contribuyendo, así, a la cohesión de la comunidad política. En consecuencia, son las meras diferencias religiosas y no la religión en sí lo que se relega a la esfera privada. Es significativo que la resolución dialéctica de Spinoza de los males originados por los conflictos conduce a una postura muy similar a la de los *remonstrantes*. En efecto, al insistir en que todas las religiones que eran practicadas durante su vida en los Países Bajos comparten un núcleo común, Spinoza formula una defensa de la completa tolerancia religiosa; en particular, sostiene que el judaísmo, aunque se trate de una religión minoritaria, debería ser tolerado porque comparte un núcleo común con el cristianismo. E igualmente, el mismo Spinoza, el judío renegado, debería ser tolerado tanto por los judíos como por los cristianos por su firme compromiso con la doctrina esencial del judaísmo, a pesar de su rechazo de las interpretaciones particulares impuestas por los teólogos judíos.

Restaría aún por dirimir si la concepción de la tolerancia de Spinoza elaborada en el contexto de los conflictos particulares y aspiraciones de su propia sociedad puede ser de utilidad en el contexto de nuestros propios conflictos y aspiraciones.

#### 4. LA TEORÍA DE SPINOZA Y LA TOLERANCIA Y EL PLURALISMO EN UN MUNDO POST-ILUSTRADO

Lo que sirve de fundamento a la dialéctica de la tolerancia de Spinoza es un núcleo común de identidad que traspasa la diversidad alimentada por las diferencias religiosas y las pasiones divergentes. Lo que hace posible una dialéctica viable de la tolerancia en el contexto del pluralismo pos ilustrado, por su parte, es que sólo se podrá acomodar una amplia gama de diferencias y conservar una genuina diversidad si se encuentran los suficientes puntos de convergencia como para mantener la unidad de sociedades que son pluralistas-de-hecho<sup>111</sup>. En

<sup>111</sup> Una comunidad política es pluralista-de-hecho si comprende una multiplicidad de concepciones rivales del bien. Así, las comunidades multiculturales, multiétnicas y/o multi-religiosas son pluralistas de hecho. El pluralismo-de-hecho debe distinguirse, no obstante, del pluralismo-como-norma, esto es, de aquella concepción del bien que considera como un valioso bien normativo la acomodación de las diferencias y la promoción de la diversidad. Para un debate en mayor profundidad respecto a esta distinción, véase M. ROSENFELD, *Just Interpretations: Law between Ethics and Politics*, cit., pp. 201-202.



otras palabras, para Spinoza hay un núcleo de identidad que resiste a pesar de todas las diferencias, mientras que para el pluralismo contemporáneo la identidad surge como un producto necesario de la búsqueda por armonizar tantas diferencias como sea posible dentro de la misma comunidad. Así, mientras que tanto Spinoza como los pluralistas contemporáneos apelan a la tolerancia para reconciliar la identidad y la diferencia, los pluralistas parecen apuntar a lo contrario de lo que Spinoza busca conseguir. Ciertamente, Spinoza aboga por la tolerancia de la diferencia para reforzar la identidad, mientras que los pluralistas recurren a la tolerancia para generar el mínimo de identidad necesario para que las diferencias coexistan pacíficamente en un espacio sociopolítico comúnmente compartido (gracias al reconocimiento mutuo como poseedores de concepciones del bien igualmente valiosas).

Incluso si Spinoza invoca la tolerancia para lograr lo contrario de lo que los pluralistas buscan, sus tesis continúan siendo muy relevantes si se sitúan en su adecuado contexto dialéctico. Aunque Spinoza apunta a la identidad y los pluralistas a la diferencia, ambos tienen que abordar dialécticamente el conflicto entre una y otra. Particularmente, ambos tienen que superar la contradicción entre identidad y diferencia recurriendo a una nueva perspectiva que, al mismo tiempo, reformula la contradicción en cuestión, la abarca de modo más general y en un sentido considerable la trasciende<sup>112</sup>. Aunque él mismo no fuera pluralista, sus tesis sobre la tolerancia son muy valiosas para los pluralistas de nuestro tiempo. Asimismo, si las diferencias relevantes entre las circunstancias históricas de Spinoza y las nuestras son analizadas desde la perspectiva adecuada, su posición tiene mucha más afinidad con el pluralismo contemporáneo de lo que en caso contrario podría parecer. Pero para desarrollar más detenidamente estos puntos, es preciso echar antes una rápida ojeada a la postura del pluralismo contemporáneo respecto a la tolerancia.

Desde una perspectiva absolutamente pluralista, esto es, la del “pluralismo comprensivo”, el bien de una comunidad pluralista-de-hecho se logra mejor gracias al *pluralismo como norma*<sup>113</sup>. En otras palabras, en una socie-

---

<sup>112</sup> Esto no significa que sea necesario eliminar completamente el conflicto entre identidad y diferencia, sino, más bien, suprimir los puntos concretos de confrontación que conducen al atolladero más inmediato, expuesto a introducir nuevos puntos de conflicto que surgen de perspectivas un tanto modificadas.

<sup>113</sup> Para un desarrollo más detallado de esta postura, véase M. ROSENFELD, *Just Interpretations: Law between Ethics and Politics*, cit., pp. 199-234. Lo que sigue es un resumen del argumento desarrollado allí.



dad marcada por conflictos entre concepciones rivales del bien, lo mejor es compaginar *tantas* de estas concepciones en *tan* gran medida como sea posible sin menoscabar la viabilidad o la unidad de la comunidad. Esta posición normativa se fundamenta en la convicción de que la realización y el desarrollo del ser humano requiere la búsqueda de una concepción del bien; que, al menos *prima facie*, ninguna concepción del bien es inherentemente superior a cualquier otra; y que la diversidad es un bien para incrementar la herencia cultural y la viabilidad de una comunidad.

En muchas comunidades, a pesar del ideal del pluralismo comprensivo, las concepciones enfrentadas del bien aparecen como incompatibles y propensas a fomentar la inestabilidad o la violencia. Además, tales concepciones del bien a menudo no se sitúan en un plano de igualdad, sino que algunas tienden a convertirse en dominantes y sus partidarios en intolerantes, en tanto otras quedan relegadas a una posición subordinada y sus seguidores abocados a la opresión y la persecución. Para superar estas situaciones y promover la mayor inclusión posible, el pluralismo comprensivo prescribe un proceso dialéctico integrado por dos momentos lógicos distintos: el primero es un momento negativo, el segundo uno positivo<sup>114</sup>.

En su momento negativo, el pluralismo comprensivo busca nivelar todas las jerarquías entre concepciones rivales del bien y entre las distintas normas que éstas respectivamente promueven; estas normas son designadas como *normas de primer orden* para distinguirlas de las *normas de segundo orden*, que son aquéllas que el pluralismo comprensivo considera como una concepción del bien por derecho propio. En el primer momento, por tanto, el pluralismo comprensivo niega todas las normas de primer orden para ponerlas en pie de estricta igualdad y, por ello, igualmente inmerecedoras de ningún lugar de preferencia, así como para permanecer neutral entre todas estas normas de primer orden y las concepciones del bien con las cuales éstas están asociadas.

Llevado a su conclusión lógica, el proceso de nivelación de todas las normas de primer orden conduce, sin embargo, a un atolladero. Si todas las

---

<sup>114</sup> Se trata de “momentos lógicos”, en el sentido de que la lógica de la dialéctica pertinente requiere que el momento negativo preceda al positivo. Esto no implica necesariamente, sin embargo, que el segundo momento sea posterior al primero en el tiempo histórico real. Por ejemplo, la implementación de normas coherentes con el pluralismo comprensivo podrían a la vez destruir las jerarquías existentes entre concepciones antagónicas del bien y demandar una mayor inclusividad.

normas de primer orden son neutralizadas por medio de la negación sistemática, entonces el objetivo mismo del pluralismo pierde su sentido. Ciertamente, si todas las normas de primer orden son *devaluadas* por la negación, entonces no habría concepciones del bien que mereciera la pena proteger, y consecuentemente, ningún rol significativo le quedará que cumplir al pluralismo. Para evitar esto, el momento negativo debe (lógicamente) ser seguido de un momento positivo en el que las normas de primer orden pueden ser reformuladas de manera tal que sean merecedoras de protección desde un punto de vista pluralista.

Sin embargo, este segundo momento positivo no puede, simplemente, readmitir las normas de primer orden y las concepciones del bien sometidas a negación en el primer momento. Por ejemplo, una religión excluyente que buscara el aniquilamiento de los infieles que rehúsen convertirse no puede ser readmitida sin más entre las concepciones del bien con derecho a la inclusión<sup>115</sup>. Lo que requiere el segundo momento positivo, en cambio, es la readmisión compatible con las normas de segundo orden del pluralismo comprensivo basadas en el reconocimiento mutuo entre todos los seres humanos como inherente y moralmente iguales y con igual derecho a seguir sus propias concepciones del bien en la medida que respeten la igual oportunidad de sus vecinos a hacer lo mismo. Como consecuencia de esto, el segundo momento del pluralismo comprensivo readmite las normas de primer orden y las concepciones del bien negadas, pero no en sus propios términos, sino que su readmisión es mediada por las normas de segundo orden. Conforme a esta dialéctica, la cantidad de concepciones del bien que pueden ser readmitidas, y en qué medida, depende de su posibilidad de ser reformuladas de un modo compatible con las normas de segundo orden predominantes. El pluralismo comprensivo, por otro lado, puede ser viable sólo donde un suficiente número de normas de primer orden y concepciones del bien predominantes pueden ser así reformuladas. Por ejemplo, en una comunidad donde existieran solamente dos religiones excluyentes deci-

---

<sup>115</sup> Se le puede negar completamente la admisión a tal religión si su intolerancia violenta está inextricablemente unida a sus prescripciones normativas remanentes. Por otro lado, si alguna de las normas de primer orden promovidas por tal religión son de algún modo separables de aquellas vinculadas a la intolerancia violenta, entonces la religión puede ser readmitida parcialmente, en los términos de las normas de segundo orden más que en sus propios términos. Por ejemplo, si una religión predicara violencia contra el infiel al tiempo que caridad hacia el creyente, una comunidad pluralista debería tolerar (e incluso facilitar) sus intenciones caritativas a la vez que proscribir sus fines violentos.

didadas a destruirse la una a la otra como un medio necesario para cumplir su respectiva concepción del bien, el despliegue de pluralismo comprensivo imposibilitaría la tolerancia de cualquiera de las normas de primer orden y no habría pluralidad de concepciones del bien de ningún tipo por promover.

No es éste el caso, sin embargo, de las democracias contemporáneas que son pluralistas-de-hecho. Tales democracias pueden ser multiculturales, multiétnicas, multirreligiosas y hospedar muchas diferencias ideológicas y formas de vida distintas<sup>116</sup>, pero habitualmente abarcan una multiplicidad de normas de primer orden y concepciones del bien que son en parte mutuamente compatibles y en parte mutuamente antagónicas. Además, las divisiones dentro de tales sociedades no suelen ser rígidas o estáticas, sino que tienden a ser fluidas y a estar insertas en un proceso dinámico en el que las identidades individuales complejas son en cierta medida susceptibles de ser influidas por distintas concepciones del bien y, de hecho, suelen incorporar algunos elementos de varias de ellas. Así, por ejemplo, un socialista católico y un socialista ateo comparten ciertos compromisos normativos comunes y difieren en otros. Del mismo modo, los clérigos católicos, judíos y protestantes pueden unirse para combatir lo que ellos consideran como políticas laicas hostiles y diferir, al mismo tiempo, respecto a muchas cuestiones esenciales relacionadas con el dogma religioso. Por otro lado, la forma de vida puede llegar a provocar ciertos cambios dentro de las perspectivas religiosas como lo demuestran los debates respecto a la ordenación de mujeres u homosexuales, algo aceptado por algunas religiones que han llegado incluso a nombrarlos obispos por primera vez<sup>117</sup>.

En el contexto de las democracias contemporáneas típicas, por tanto, el segundo paso positivo de la dialéctica del pluralismo comprensivo parece más probable que culmine en la protección de un gran número de normas de primer orden y concepciones del bien, aunque para ello algunas tengan que modificarse en cierta medida. La configuración real de las normas de

---

<sup>116</sup> Las diferencias en la "forma de vida" son distintas de las diferencias étnicas, nacionales y religiosas e incluyen, entre otras, diferencias relacionadas con el feminismo y los derechos de los homosexuales (véase W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 18-19).

<sup>117</sup> Véase, por ejemplo, L. GOODSTEIN, "Openly Gay Man is Made Bishop", en *New York Times* del 3 de noviembre de 2003 y B. DONNELLY, "Votes for Woman Bishops; Episcopalians Shatter the Stained Glass Ceiling", en *Herald* (Glasgow), del 13 de junio de 2003.



primer orden y de las concepciones del bien readmitidas y los polos de identidad y diferencia que probablemente prevalecerán en una determinada comunidad dependerá de la naturaleza de, y los puntos de controversia entre, las distintas concepciones del bien ya presentes en la misma. En otras palabras, la configuración real de las normas de primer orden y las concepciones del bien sancionadas por el pluralismo comprensivo dependerá de la aplicación dialéctica del estándar normativo que haya sido determinado por las normas de segundo orden (del pluralismo comprensivo como una concepción del bien de segundo orden) para el conjunto histórica y sociopolíticamente contingente de identidades, creencias y compromisos que enmarcan el espacio normativo predialéctico de la comunidad en cuestión.

Las normas de segundo orden del pluralismo comprensivo juegan el mismo papel respecto a la unidad que la razón en el contexto de la teoría de Spinoza. A pesar de las diferencias y conflictos de las sociedades pluralistas, aquéllas pueden maximizar la libertad, la paz y la estabilidad si se logra una aceptación de las mismas que logre armonizar los diferentes objetivos enfrentados. Igualmente, para Spinoza, los conflictos religiosos pueden superarse si se sigue a la razón junto a los dictados esenciales de la Revelación. Además, la tolerancia ocupa una posición central entre las normas de segundo orden del pluralismo tanto como lo hace en la teoría de Spinoza. Lo mismo que para Spinoza, la tolerancia pluralista requiere una combinación de medida y respeto hacia las creencias de los otros pues, en efecto, el individuo pluralista debe comedirse un tanto en su persecución de su propia concepción del bien por medio de la interiorización de las normas de segundo orden. Por la misma razón, estas normas de segundo orden requieren una mayor aceptación de la Religión, el modo de vida y la identidad étnica del otro como un componente legítimo del universo normativo de la comunidad. Así, por ejemplo, yo debo abstenerme de seguir algunas de las prescripciones proselitistas de mi religión y aceptar la protección institucional de religiones que considero falsas para cumplir mi obligación de reconocer genuinamente la libertad del otro y su necesidad de expresar y seguir sus propias convicciones religiosas.

La concepción de la tolerancia del pluralismo comprensivo está también más cerca de la de Spinoza que de la típica liberal por el hecho de que se fundamenta en una mezcla de razones tanto morales como prudenciales. A diferencia de la concepción liberal, la del pluralismo comprensivo no nace del escepticismo, del relativismo o de una posición deontológica basa-

da en la primacía de lo justo sobre lo bueno. Es cierto que cuando se abordan desde una perspectiva no dialéctica, los dos momentos lógicos del pluralismo comprensivo pueden parecer una mezcla desordenada y contradictoria de relativismo y monismo. La sensación de relativismo es probable que se derive de la consideración del momento negativo en el que se niegan sistemáticamente las pretensiones de supremacía de todas las concepciones del bien. La apariencia de monismo, por su parte, probablemente surja en conexión con el momento positivo en el que las normas de segundo orden triunfan sobre todas las normas de primer orden resultantes de las concepciones del bien que son incompatibles con la avanzada por el pluralismo comprensivo. Cuando se aborda dialécticamente, sin embargo, el pluralismo comprensivo no es, en última instancia, ni relativista ni monista, sino pluralista. En otras palabras, es sólo parcialmente relativista en la medida que combate las aspiraciones a la supremacía monista de las concepciones del bien durante su momento negativo; y monista únicamente en su designación de los criterios de reincorporación de las concepciones del bien niveladas durante su momento positivo. Puesto que el objetivo es reincorporar tantas concepciones del bien en tan gran medida como sea posible (siempre que sean compatibles con el respeto a las normas de segundo orden), el pluralismo comprensivo es sólo derivadamente monista; su monismo depende de la viabilidad de una pluralidad de concepciones del bien susceptible de integración pacífica dentro de la misma comunidad. En resumen, el pluralismo comprensivo es sólo relativista contra las jerarquías de las normas de primer orden y sólo monista en su defensa del pluralismo.

Dentro de esta perspectiva, la diversidad es un bien, y la tolerancia tendente a consolidar la paz y la diversidad, una virtud tanto privada como pública, coincidiendo en este punto con Spinoza. En efecto, cada individuo debería interiorizar las normas de segundo orden del pluralismo comprensivo para refrenar su tendencia a la intolerancia, y las instituciones de la sociedad deberían derivarse de estas normas para asegurar un espacio para las concepciones del bien lo más amplia posible que sea compatible con el mutuo respeto entre todos los ciudadanos. Pero, además, lo mismo que para Spinoza, para el pluralismo comprensivo la tolerancia cumple una función prudencial. En una sociedad pluralista-de-hecho es muy improbable que los partidarios de cualquier concepción del bien puedan preservar una estabilidad o paz aceptable si tratan de erradicar cualquier concepción rival del bien o subordinar a sus adeptos. En consecuencia, incluso quien no estuviera convencido de los



beneficios del pluralismo puede concluir que le será más fácil vivir conforme a su propia concepción del bien si actúa con comedimiento y aprende a aceptar la diversidad que si se enzarza en un enfrentamiento constante e incierto.

Aunque para Spinoza el fin es la unidad presidida por la Razón y para los pluralistas la diversidad fomentada por la diferencia, ambos tienen que hacer frente a la dialéctica entre identidad y diferencia y ambos terminan por adoptar concepciones comparables de la tolerancia. Dicho esto, aún subsisten importantes diferencias, entre las cuales quizás la más notable sea que mientras que Spinoza parece abogar por una tolerancia virtualmente ilimitada, el pluralismo comprensivo defiende una tolerancia claramente limitada por las prescripciones que emanan de las normas de segundo orden. Así, mientras Spinoza demanda tolerancia para virtualmente todos los tipos de superstición religiosa (al menos dentro de la esfera privada), el pluralismo comprensivo prescribe la intolerancia, total o parcialmente, para las religiones excluyentes. Otra importante diferencia se refiere al lugar y la función de la razón. Para Spinoza la razón es el medio para la verdad y para el bien, y por tanto determina la función correcta de la tolerancia y el lugar de la diversidad dentro de la comunidad moralmente óptima. Para el pluralismo, en cambio, el rol de la razón es, en el mejor de los casos, mucho más modesto y no se considera útil para determinar la *verdad* de las concepciones rivales del bien –de hecho, es precisamente porque no hay un modo objetivo de determinar si una concepción del bien es mejor que otra cualquiera, por lo que estas concepciones son concebidas en función de su lugar en la búsqueda de la autorrealización por parte de sus adeptos más que como medios para llegar a la verdad–. De este modo, el papel de la razón en el pluralismo está destinado a ser mucho más limitado que en el sistema de Spinoza; en particular, la razón pluralista no puede establecer por sí sola los parámetros de la tolerancia legítima.

La noción pluralista de la tolerancia, por otro lado, es más apropiada que la de Spinoza para abordar la paradoja de Popper de la tolerancia<sup>118</sup>. En la concepción pluralista, la tolerancia del intolerante es exigida sólo en la medida que no contravenga las normas de segundo orden. En consecuencia, los pluralistas deben ser intolerantes con los esfuerzos de los intolerantes para dificultar la aplicación de las normas de segundo orden. Además, en tanto que los pluralistas equilibran coherentemente la tolerancia de las opi-

---

<sup>118</sup> Véase la nota 25.



niones y los modos de vida de los demás con la intolerancia de todo aquello que amenace al pluralismo mismo, el pluralismo puede proporcionar una solución satisfactoria no sólo para la paradoja de Popper, sino también para el problema de la tolerancia en la democracia de masas que Spinoza no aborda. Spinoza aboga por la tolerancia de todas las opiniones, a pesar de que estaba en lo cierto cuando sostenía que las ideas pueden ser tan amenazadoras para el tejido social como las acciones<sup>119</sup>. Mientras Spinoza supera la contradicción apostando por la democracia elitista en lugar de por la democracia de las masas, esta última no puede ser ya sorteada hoy dadas nuestras pasadas experiencias con tiranos totalitarios e intolerantes que habían sido elegidos democráticamente<sup>120</sup>. Sin embargo, bajo una concepción pluralista de la tolerancia, las más extremistas pasiones y prejuicios de las masas dispuestas a socavar la democracia pueden ser contenidas por medio del despliegue institucional de las prescripciones delimitadas por las normas de segundo orden. Así, la tolerancia pluralista difiere de la de Spinoza y es más adecuada para las necesidades contemporáneas. Pero probablemente las dos concepciones no sean incompatibles: ambas proporcionan soluciones dialécticamente análogas para conflictos un tanto distintos.

La segunda gran diferencia entre el pluralismo contemporáneo y Spinoza, relativa al papel de la razón, parece más difícil de reconciliar. No obstante, incluso esta diferencia puede no ser realmente tan grande como podría parecer a primera vista, con tal que las diferencias históricas relevantes sean explicadas dialécticamente. Ciertamente, el lenguaje de la razón, la verdad, la pasión, la superstición y la Revelación usado por Spinoza puede chocar al lector contemporáneo. Desde una perspectiva pluralista contemporánea, las diversas concepciones del bien adoptadas por otros no es probable que se consideren como fruto de la superstición y de las pasiones, sino más bien como el resultado de adhesiones y compromisos comunales y de elecciones determinadas en parte por lo que uno aspira a llegar a ser. Así, por ejemplo, un miembro de una comunidad pluralista es más probable que justifique su propia afiliación religiosa ante alguien que no la comparte en términos de vínculos afectivos fundados en sus ancestros, o sus necesidades y aspiraciones más que en términos de verdad. En consecuencia, para los pluralistas contemporáneos, lo mismo que para Spinoza, la religión de cada uno tiene

<sup>119</sup> Véase la nota 17.

<sup>120</sup> El ejemplo más manifiesto es, por supuesto, el de Adolf Hitler, que llegó al poder democráticamente sólo para hacer añicos la democracia y cualquier vestigio de tolerancia.



más que ver con sus emociones que con la razón; pero a diferencia de Spinoza, los pluralistas contemporáneos no consideran la esfera de las emociones y de los lazos afectivos de la comunidad religiosa de cada uno como el producto del error, de la debilidad o de unos conocimientos deficientes.

Respecto a la Razón en sí misma y a su rol en una comunidad democrática, las diferencias entre Spinoza y los pluralistas contemporáneos son quizás mejor entendidas en términos de diferencias entre conflictos religiosos en los tiempos pre-ilustrados de Spinoza y los conflictos entre concepciones del bien enfrentadas en nuestros días. Como ya se ha señalado, para Spinoza, la razón junto con la Revelación de lo que todas las religiones judeo-cristianas tienen en común es el mejor antídoto para la violencia alimentada por la superstición religiosa. A diferencia de los laicistas ilustrados radicales, Spinoza no deja de lado la religión, pero al igual que ellos pone gran parte de sus esperanzas en la razón<sup>121</sup>. En cambio, desde la posición ventajosa de la pos ilustración, el laicismo y su confianza en la razón con exclusión de la fe se ha mostrado incapaz de encontrar una solución viable a los conflictos entre religiones, o, más concretamente, entre concepciones rivales del bien. Desde el punto de vista del pluralismo contemporáneo, la principal batalla no es contra las pretensiones de verdad de las religiones, puesto que tales pretensiones han sido ya en gran medida socavadas por las políticas laicas ilustradas. En efecto, la batalla clave es por la conservación de la diversidad religiosa y la subsistencia de una multiplicidad de concepciones del bien, una vez que el laicismo ha dejado de ser el garante de las relaciones intercomunales pacíficas dentro de la esfera pública. En definitiva, en la comunidad pos ilustrada, la batalla no es en relación con la verdad (religiosa), sino en relación con la identidad. Además, la intención de la dialéctica del pluralismo comprensivo es reformular las identidades en conflicto de modo que lleguen a apoyarse unas a otras (o, al menos, que se toleren) en lugar de destruirse mutuamente. En este esquema hay lugar para la razón, pero su función será la de diseñar el espacio dentro del cual las identidades reformuladas podrían coexistir pacíficamente, si no reforzarse mutuamente unas a otras, más que la de servir de origen de, y de medio para diseñar, una identidad común. El pluralismo comprensivo, por tanto, no da de lado a

---

<sup>121</sup> Cuán laicas sean las opiniones de Spinoza va a depender, en última instancia, de si su panteísmo no es otra cosa que un ateísmo encubierto. Si Spinoza es considerado un ateo, entonces su confianza en la razón es completamente laica y su apelación a un núcleo esencial de la Revelación, puramente estratégica.



la razón; sino que, meramente, la desplaza, porque se enfrenta a un conflicto que tiene sus orígenes en aquél al que hiciera frente Spinoza, pero que ha sido transformado como consecuencia de la fallida aventura del laicismo.

## CONCLUSIÓN

A pesar de las significativas diferencias, hay mucho en común entre la defensa de la tolerancia de Spinoza y la propuesta por el pluralismo comprensivo. Lo que tanto Spinoza como el pluralismo comprensivo comparten es un enfoque dialéctico similar y un rechazo del laicismo como un medio para inmunizar a la comunidad frente a los males de los conflictos religiosos. En tanto que el rechazo del pluralismo como solución no es nada admirable en la medida que la historia ha mostrado las debilidades del proyecto ilustrado, la negativa de Spinoza a aprobar una estricta separación entre fe y razón es completamente extraordinaria, porque anticipa lo que la historia demostraría siglos después de su muerte. Las tesis de Spinoza sobre la tolerancia son también muy notables, toda vez que sirven para poner de manifiesto las deficiencias de las típicas defensas liberales de la tolerancia.

Una cuestión que debe permanecer abierta es si Spinoza, el racionalista del siglo XVII, se consideraría a sí mismo pluralista si viviera hoy. Él ciertamente abogaba por la tolerancia de una pluralidad de religiones y creencias, pero su tolerancia de tal diversidad parece haber estado motivada por razones estratégicas más bien que por una creencia en que la diversidad podría ser un bien en sí misma. Es, por supuesto, imposible determinar cuál sería su postura respecto a los conflictos pos ilustrados, no obstante, es indudable que su incisivo análisis tiene mucho que enseñar a los pluralistas contemporáneos que tratan de hacer frente a los dilemas de la tolerancia.

MICHEL ROSENFELD

*Benjamin N. Cardozo School of Law, Yeshiva University  
Brookdale center, 55 fifth Avenue at 12<sup>th</sup> Street*

*New York 10003*

e-mail: mrosenfld@yu.edu

