

cómo le protegen? Estirpando el error, es decir, persiguiendo la herejía con el hierro y el fuego. Esta doctrina funesta ensangrentó la edad media. Bossuet, el último Padre de la Iglesia, la reproduce aún á la víspera del siglo XVIII. En 1775, el rey cristianísimo tenía por ministro á un filósofo. Oigamos los consejos que Turgot dió á Luis XVI en su *Memoria sobre la tolerancia*; el lector dirá dónde está la verdad, si en la doctrina católica ó en la filosofía.

La fórmula de la consagración es una protesta contra los defensores modernos de la Iglesia. Se atreven á decir que la Iglesia predicaba la indulgencia á los príncipes, cuando en la ceremonia solemne del coronamiento les imponía el deber de perseguir á los herejes. Turgot propuso á Luis XVI el cambiar la fórmula del juramento. No se le escuchó ni podía escuchársele, porque lo que proponía era nada menos que una revolución, pidiendo al rey cristianísimo que rompiera el lazo secular que existía entre la Iglesia y el Estado. Turgot volvió á la carga, y ensayó convertir á Luis XVI á la tolerancia. Niega que el deber de los reyes sea imponer su religión á sus súbditos, y su demostración tiene la fuerza de la evidencia: "Todos los soberanos no tienen la misma religión, y cada hombre religioso cree en su conciencia, por su deber y su salvación, que está obligado á seguir la religión que cree la verdadera. Los soberanos no tienen, pues, el derecho de ordenar á sus súbditos que sigan la religión que ellos, soberanos, han adoptado. Dios, al juzgar los hombres, les preguntará si han creído y practicado la verdadera religión. No les preguntará si han creído y practicado la religión de su soberano; y cómo se lo ha de preguntar, si los soberanos no son todos de la verdadera religión? Lanzad la vista por el mapa-mundi, señor, y ved qué pocos países hay cuyos príncipes sean católicos. ¿Cómo es posible que estando en el error la mayor parte de los príncipes, hayan recibido de Dios el derecho de juzgar cuál es la verdadera religión? Si no tienen ese derecho, ¿cómo se atreven á tomar la responsabilidad de decidir de la suerte de sus súbditos, de su felicidad ó de su desgracia durante una eternidad entera? *Todo hombre tiene su alma que salvar; tiene todas las luces de la razón y de la revelación para hallar los caminos de la salvación; tiene su conciencia para aplicar esas luces. Pero esta conciencia es para él solo; seguir la suya*

es el derecho y el deber de todo hombre, y ningún hombre tiene derecho á dar la suya como regla á otro. Cada uno responde por sí ante Dios, y nadie responde por otro."

Los principios de Turgot son los de Helvecio: es la libertad más completa del individuo, por lo que corresponde á la creencia, fundada en que la fe es una cosa completamente individual, en la cual el creyente es el único que tiene derecho de decidir, y en la cual decide soberanamente. Pero la libertad no es más que una de las fases de la cuestión. La religión jamás es un hecho puramente individual; no existe sino cuando los creyentes están asociados en una fe común, y conduce necesariamente á una Iglesia. ¿Cuáles serán las relaciones del Estado con las Iglesias? ¿Tiene algún derecho que ejercer? ¿Tiene un deber que cumplir? Partiendo del principio de que la religión es el derecho del individuo y su deber, parece que la consecuencia lógica es la neutralidad entera del Estado. Es lo que también dice Turgot en las notables *Cartas sobre la tolerancia* que dirigió á un gran vicario: "Hablando con exactitud, ninguna religión tiene derecho de exigir más protección que la libertad." (1).

Si el Estado no tiene ningún deber más que el de asegurar la libertad, ¿quiere esto decir que no tiene ningún derecho sobre las religiones? Se pretende hoy, pero no era este el parecer de Turgot. Responde que "la religión pierde su derecho á la libertad cuando sus dogmas ó su culto son contrarios al interés del Estado." Apresurémonos á decir qué es lo que entiende el ministro filósofo por *interés del Estado*. Si toda especie de *interés* autoriza á proscribir una religión, ¿no conduce esto á la intolerancia civil? Turgot no admite que toda especie de *interés* sea bastante para que el Estado prive á una religión de su libertad. Es preciso que su dogma destruya los fundamentos de la sociedad. Esto no es ya un simple *interés*, es el *deber* de conservación; este *deber* es también un *derecho*, el primero de todos y el que domina á todos los demás. Puesto que los derechos de los individuos no pueden ejercerse más que en el estado de sociedad, es preciso que no sean tales que hagan la sociedad imposible. Turgot añade que no debe temerse cuando una religión hiere un poco al bien del Estado;

(1) *Obras de TURGOT (Collection des économistes)*, t. II, p. 491.

el poder de la razón volverá á traer los hombres á la verdad, más pronto que lo harían las leyes por las cuales se atacasen opiniones que los hombres consideran como sagradas.

El gran vicario había preguntado á qué reducía Turgot la *protección* que el Estado debía conceder á la religión *dominante*. Se ve, por sólo la pregunta, que existe un abismo entre las pretensiones de los católicos y los principios de los filósofos. El catolicismo era aún en el siglo XVIII religión del Estado, y buscará siempre, directa ó indirectamente, volver á ejercer su dominación. Turgot responde que no puede tratarse de una religión *dominante*, porque la religión no tiene derecho más que sobre las conciencias, y cada hombre no tiene en su conciencia más que á Dios por testigo y por juez. "Los lazos de la sociedad, dice, no se relacionan más que con los intereses en cuya persecución han podido los hombres ayudarse unos á otros. Aquí el auxilio de los otros hombres sería imposible, y el sacrificio de su verdadero interés un crimen. El Estado, la sociedad, los hombres en cuerpo no son, pues, nada con relación á la elección de una religión."

Hasta aquí es la teoría pura la que habla. Pero la filosofía no es, no debe ser una ciencia de abstracción. Es preciso que tenga en cuenta los hechos bajo pena de convertirse en una especulación inútil. Turgot es un hombre político; el estudio de la realidad, de los hombres y de las cosas tal como las veía á sus ojos, le conduce á modificar el rigor de sus deducciones. En derecho, el Estado no debería proteger las religiones más que asegurando su libertad. Pero ¿qué vendría á ser en el hecho esta libertad absoluta? Por una parte, ¿no conduciría á la irreligión y á la indiferencia de los principios de la moral? Y por otra ¿no favorecería nada las prácticas supersticiosas? Turgot teme, y tiene razón, que el combate de la ignorancia y de la luz conduzca más bien al fanatismo que á la verdad. Cree, pues, que corresponde á la sabiduría de los legisladores presentar una religión á la incertidumbre de los hombres. Quiere una educación pública para el pueblo, que le enseñe la probidad, que le ponga á la vista un compendio de sus deberes, bajo una forma clara. El Estado debe presentar en cierto modo una religión á los hombres, porque en su mayor parte son incapaces de elegirla. No es que el Estado pretenda obligarles á adoptar

una religión que no creen; se limita á ofrecerles el beneficio de una instrucción útil que son libres de no usar.

Turgot deduce que el Estado, entre las religiones que tolera, debe elegir una que él proteja. ¿Qué comprende por esta protección? El Estado no hará otra cosa por la religión protegida que garantizar la duración, estableciendo una instrucción permanente, distribuida en todo el territorio del Estado y al alcance de todos los ciudadanos: es decir, un cura en cada aldea y la subsistencia de los ministros del culto asegurada independientemente de su rebaño. Turgot dice, y con razón, que este salario es una protección y no un derecho, porque en derecho, el que quiera tener un ministro de su culto es el que debe pagarle. Este derecho le mantiene para las religiones libres, no protegidas. Cree que, si la religión protegida es la verdadera, esta protección bastará á la larga para reunir los espíritus sin violencia en una misma creencia. Falta saber cuál es la religión verdadera. Por lo general, responde Turgot, el Estado elegirá la secta más numerosa, lo que en Francia hubiera conducido á adoptar el catolicismo. Este no es el parecer de Turgot. Aunque escribe á un gran vicario, no escasea las duras verdades á la Iglesia.

No es bastante que una religión sea la de la mayoría para que el Estado la adopte. ¿No puede ser falsa esta religión á los ojos de la razón, y en este caso no debe disiparse ante sus progresos, como las tinieblas ante la luz? "No se debe levantar uno de esos palacios de hielo que los Moscovitas se complacen en decorar, y que la vuelta del calor destruye necesariamente, á veces de una manera peligrosa." ¿No es el catolicismo un palacio de hielo? Turgot, muy joven aún, desertó de la Iglesia, aunque estaba destinado á ocupar en ella un puesto elevado; pero no renegó nunca su fe filosófica. "El Estado, dice, no puede querer una religión que impone á los hombres una multitud de cadenas que influyen en la condición de las familias y en la constitución de la sociedad, una religión que pone obstáculos al número y á la facilidad de los matrimonios, una religión que establece un gran número de dogmas contrarios á los principios de la autoridad política. Esta religión, al mismo tiempo que es falsa, cierra el camino para reconocer sus errores. Turgot rechaza, pues, el catolicismo como religión protegida; la tolera sencillamente como

religión libre. Confiesa que el protestantismo no presenta los mismos inconvenientes políticos; pero sus dogmas ¿podrán resistir á los progresos de la irreligión? ¿Qué hacer? Turgot termina con un signo de interrogación: "¿La religión natural erigida en sistema y acompañada de un culto, defendiendo menos terreno, sería más inatacable?". Después se detiene, y dice que esas no son cuestiones que deban proponerse á un gran vicario (1).

El problema permanece siempre en la interrogación de Turgot. Creemos que algún día tendrá la contestación que pide. El cristianismo tradicional desaparecerá, pero transformándose. Este trabajo de transformación se verifica en el seno del protestantismo; cuando haya llegado á su término, formará lo que Turgot llama religión natural; desde ahora los protestantes avanzados y los filósofos pueden darse la mano, y se la dan. ¿Seguirá el catolicismo el mismo camino, ó se obstinará en su inmovilidad? Sostener una religión arruinada por el progreso de la razón es tan imposible como sostener un palacio de hielo en el mes de Agosto. La revolución religiosa es cierta, inevitable. No faltan más que el cómo y el cuándo, que son el secreto de Dios.

VI.—Condorcet.

Turgot es poco lógico. Empieza por establecer la neutralidad del estado en materia de religión, lo que nosotros llamamos hoy la separación de la Iglesia y del Estado, y concluye por dar al Estado la misión de proteger la religión, la verdadera religión, que, en su opinión, es la de los filósofos. Precisamente en esta inconsecuencia reside la grandeza de Turgot. La vida no se conduce con la lógica; el que trate de regirla por los principios de la pura teoría arriesga conducir á resultados enteramente contrarios á los que se había propuesto. Condorcet era uno de estos teóricos. Es un espíritu matemático; ahora bien, los geómetras creen que la vida se rige por fórmulas como las ciencias exactas. Aunque impracticable, á nuestro parecer, la doctrina de Condorcet no es por eso menos digna de atención; ha resonado mucho en el siglo XIX, y tal vez le pertenece el porvenir.

Condorcet era amigo, discípulo de Voltaire;

(1) TURGOT, *Obras*, t. II, p. 675-678.

pero ¿qué diferencia entre el maestro y el discípulo en la audacia de las ideas! El patriarca de Ferney se asustó de ellas. Aunque predicando la tolerancia, veía alrededor de él una intolerancia arisca, veía á la Iglesia, á pesar de los ataques de los filósofos, siempre de pie; transigió con este formidable poder, y hubiese quedado muy satisfecho con una semitolerancia para los protestantes. Condorcet tenía las atrevidas aspiraciones de la revolución de la cual es uno de los mártires gloriosos. La tolerancia no le bastaba; ¿qué digo? veía en esta idea de *tolerar* ciertos cultos al lado de una Iglesia del Estado una *insolencia* de la secta dominante. ¿Acaso los hombres tienen el derecho de permitir á otros hombres creer lo que su razón adopta, hacer lo que su conciencia les manda, prestar á su Dios el homenaje que se imaginan le agrada más? (1). Condorcet tiene razón. La idea de *tolerancia* es aún una señal y un efecto de la intolerancia secular que ha pesado sobre el mundo; es un abuso del poder conceder á los hombres, á título de *tolerancia*, lo que Dios les ha dado como un *derecho*, la libertad.

Si Condorcet no se satisface con la tolerancia reivindicada por Voltaire, aun quiere menos la religión de Rousseau. Juan Jacobo decía que el soberano podía desterrar sin injusticia á todos aquellos que no creían en Dios y en la inmortalidad del alma, porque el que no cree no puede cumplir sus deberes de ciudadano. ¡Extrañas palabras en boca de un filósofo! exclama Condorcet. ¿Cómo no veía Rousseau que castigar á los hombres, porque creen que no hay en ellos motivos suficientes para practicar la virtud, es castigarlos por nuestras propias opiniones? ¿No podrían responder los ateos: "Nuestra moral es la misma que la vuestra, creemos como vosotros en la virtud, estamos persuadidos como vosotros de que sin ella no hay felicidad? ¿Por qué suponéis que nos separamos más que vosotros de nuestros principios? ¿Es porque los establecemos sobre otras bases? Pero ¿no veis que podríamos hacer el mismo razonamiento, y si fuéramos los más, excluimos de la sociedad con la misma justicia? ¿No veis el horrible uso que los intolerantes políticos pueden hacer de esos principios, ó, más bien, que esos principios no son los

(1) CONDORCET, *Cuadro de los progresos del espíritu humano*, página 207.

suyos?", (1). Condorcet termina con estas severas palabras: "Hay que confesarlo, dice; si se exceptúan algunos trozos del *Emilio* y algunos capítulos del *Contrato social*, que bastan para inmortalizar el genio y el valor del ilustre Juan Jacobo, sus opiniones son casi siempre exageradas ó incoherentes. ¿Quería realmente fundar una secta y sabía que no se puede fundar una secta sino cuando uno es consecuente y razonable? O más bien, ¿pensaba, como todo hombre apasionado, según el sentimiento que le animaba?", Condorcet no hace justicia al autor de *Emilio*. No, no quería establecer secta, y era tan consecuente en su doctrina como Condorcet en la suya. Pero había un abismo entre sus doctrinas: por una parte, era el espíritu de la democracia antigua el que le hacía confundir la libertad con la soberanía, y que da al soberano un poder absoluto sobre los ciudadanos; por la otra, era el espíritu de libertad que nos viene de la raza germánica y que ha tomado tan magníficos desenvolvimientos en Inglaterra, la libertad considerada como derecho del individuo. De ahí la oposición de Voltaire y de Rousseau, de ahí las dos tendencias que se han combatido durante la Revolución y cuya conciliación no se ha hecho todavía.

La libertad religiosa debe ser, pues completa. ¿Excluye esta libertad la acción del Estado sobre la Iglesia? Condorcet da como respuesta la teoría, practicada en los Estados-Unidos, la separación de la Iglesia y el Estado. "El legislador, dice, no tiene derecho para impedir á los ciudadanos que formen libremente una asociación pública para rogar á Dios en común y pagar en común los gastos del culto, porque en tal asociación no hay nada que ofenda los derechos de los demás; y mientras no quieran obligar á nadie á seguir su culto, ni á pagar sus gastos, pueden dar á las ceremonias de ese culto toda la solemnidad que quieran, con tal que ese aparato no perturbe la tranquilidad ni moleste la libertad de los demás ciudadanos. La ley no debe tener sobre ese culto más que la misma inspección que tiene sobre las demás acciones indiferentes en sí mismas. "Hé aquí el derecho de las nuevas sectas al abrigo de todo ataque del Estado. ¿Debe aplicarse el mismo sistema de neu-

(1) CONDORCET, *Sobre el estado de los protestantes* (*Obras*, t. v, páginas 539-544, edic. de Arago).

tralidad á los antiguos cultos, á aquel, sobre todo, que en el siglo XVIII era aún la Iglesia dominante? Condorcet es demasiado buen matemático para retroceder ante las consecuencias de un principio. Contesta que el gobierno no debe emplear las rentas públicas más que en la nación: "Los gastos necesarios á la seguridad del Estado, á la ejecución de las leyes, al fomento de las artes útiles son gastos legítimos, porque interesan á toda la nación. No sucede lo mismo con los gastos del culto, porque, no siendo útiles más que para aquellos que profesan ese culto, no deben soportarlos los demás ciudadanos.", Condorcet añade que la completa libertad en religión es el único medio de evitar los desórdenes, de establecer ó de conservar una moral pura, verdaderamente social, sin superstición como sin fanatismo. Hasta llega á creer que es el mejor medio de reunir en la creencia de la verdadera religión todas las gentes ilustradas porque las religiones no se presentan ya más que con sus pruebas, la religión mejor probada será la única creída y la única practicada.

A Condorcet no se le oculta que este principio conduce á una revolución, á la secularización del orden civil. ¿No sería esta consecuencia de su doctrina la que tenía más valor á sus ojos? "El poder legislativo, dice, no tiene derecho de introducir actos religiosos con ninguna formalidad necesaria al ejercicio de los derechos de los ciudadanos, porque él no puede quitarles esos derechos, y esto sería quitárselos realmente á aquellos á quienes esos actos religiosos ofendiesen á su conciencia. Tampoco tiene el derecho de exigir de aquellos que deben llenar ciertas funciones ni una profesión de fe, ni la asistencia á ningún acto religioso. La elegibilidad de los puestos es un derecho de los ciudadanos; las condiciones que se exijan para llenarlas deben, pues, ser tales, que cada ciudadano pueda conformarse á estas condiciones sin faltar á su conciencia, sin hacer el sacrificio de sus opiniones," (1).

Llegamos á la separación completa del orden civil y del orden religioso, á la religión ignorada por el Estado, sin ninguna influencia sobre la vida pública, concentrándose en los individuos y en las asociaciones. Este sistema es preconizado hoy como

(1) CONDORCET, *Sobre la tolerancia de los protestantes* (*Obras*, tomo v, p. 470-472).

un ideal. No queremos conjeturar nada del porvenir; las religiones se transforman, y, por consiguiente, las relaciones del Estado y de la Iglesia deben también cambiar. Es decir, que para determinar estas relaciones, no debe considerarse á la religión de una manera abstracta; hay que tener en cuenta los hechos. El legislador, y es de él de quien se trata, no tiene que hacer una abstracción, tiene ante sí religiones positivas, el catolicismo en los países católicos. ¿Debe dejar á la Iglesia católica una libertad completa? La cuestión es demasiado grave para ser tratada como un incidente. Hemos hecho de ella objeto de un estudio especial (1). Aquí nos limitaremos á hacer notar que el primer escritor que formuló claramente esta teoría, Condorcet, era decididamente hostil al cristianismo. ¿No sería por un espíritu de hostilidad por lo que quiso privar á la religión que detestaba de la protección del Estado? Esto debe hacer reflexionar á los hombres religiosos que se dejan seducir por las ventajas que promete la libertad absoluta.

§ II.—Libertad de pensar.

N.º 1. Los filósofos.—Espinosa.

Cuando se considera la libertad religiosa, no ya como una tolerancia, sino como un derecho, se confunde con una libertad más ancha de la que no es más que una manifestación, con la libertad de pensar. La libertad religiosa no interesa más que á las sectas. La libertad de pensar concierne á todos los hombres, porque Dios, al dotarlos de razón, se la ha dado para que hagan uso de ella. Á veces ambas libertades se han encontrado en un conflicto; los mismos que reclamaban la libertad de cultos se negaban á reconocer á los no creyentes el derecho de pensar á su gusto. Estando el pensamiento libre en oposición con la religión revelada, se concibe que las sectas cristianas hayan mirado con desconfianza á los libres pensadores; eran sus enemigos. Por esto, los primeros que reivindicaron la libertad de pensar fueron los filósofos; pero como tenían contra ellos á todas las sectas unidas á la revelación, su voz casi no tuvo eco. Fué precisa una revolución que destruyó la anti-

(1) *La Iglesia y el Estado después de la Revolución*, 1832.

gua sociedad hasta en sus fundamentos, para que la libertad de pensar fuese reconocida á título de derecho. La intolerancia cristiana reprobaba este derecho como un crimen.

El primer apóstol de la libertad de pensar es un filósofo cuyo nombre tiene mala reputación, aun en el mundo filosófico. Espinosa es panteísta. El panteísmo, falso como concepción religiosa, tiene consecuencias funestas en el terreno de la moral y de la política. Lógicamente conduce á negar la libertad del hombre; y si al hombre se le despoja de su libre arbitrio, ¿puede aún tratarse de libertad política? ¿Para qué la libertad donde reina la fatalidad? Felizmente que los filósofos tienen sus inconsecuencias; Espinosa, el panteísta, ha reivindicado la libertad de pensar con una energía y una profundidad á que nadie ha llegado después de él. Es un título honorífico para la filosofía; porque sin la libertad de pensar, ¿qué es la libertad política? Una palabra vacía de sentido ó una explotación de las tonterías humanas en beneficio de culpables ambiciones. Esta es la gloria de Espinosa. El ha sido el primero que ha formulado los verdaderos principios sobre los derechos del Estado y sobre la libertad del individuo. Paguemos nuestro tributo de reconocimiento al pensador solitario que, desde el siglo XVII, reivindicó para la humanidad los derechos que empieza, en fin, á ejercer. Si somos libres, se lo debemos á la filosofía, y antes que todo á Espinosa.

Espinosa dice en el prólogo de su *Tratado teológico-político*: "Me ha tocado en suerte la rara felicidad de vivir en una república donde cada uno tiene una libertad perfecta de pensar y de adorar á Dios á su gusto, y en donde nada hay más apreciable ni es más dulce á todo el mundo que la libertad; he creído hacer algo bueno y de alguna utilidad tal vez al demostrar que la libertad de pensar, no solamente puede conciliarse con el sostenimiento de la paz y la salvación del Estado, sino que no se la podrá destruir sin destruir al mismo tiempo la paz del Estado y la piedad en sí misma." Hé aquí, pues, una obra filosófica cuyo objeto es reivindicar la libertad de pensar. Es un libro admirable que merecía un análisis detallado y una discusión aparte. Debemos limitarnos á las conclusiones del filósofo; ellas convencerán al lector de que Espinosa merece ser celebrado como un precursor del 89.

Espinosa empieza por probar que la libertad de pensar es de esencia en el hombre. Esto nos parece hoy de tal evidencia, que nos cuesta trabajo comprender que haya sido necesario el genio de Espinosa para establecer una verdad que es un axioma. Pero recordemos que, en visperas del 89, la Iglesia llamaba locura á la libertad de pensar. El filósofo podía, pues, pasar con justicia como un soñador cuando escribía: "No es posible que un hombre abdique su pensamiento y lo someta absolutamente al de otro. Nadie puede abandonar de este modo la facultad natural que existe en él de razonar y juzgar libremente de las cosas; nadie puede ser obligado á ello." ¿Cómo extenderá el gobierno su autoridad sobre las inteligencias? ¿Cómo prescribirá á cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso? "Todas esas cosas son el derecho propio del individuo, derecho que ningún ciudadano, aunque quisiera, podría enajenar." Nadie, concluye el filósofo, puede abdicar el libre derecho que tiene á juzgar y á sentir por sí mismo; cada uno, por un derecho imprescriptible de la naturaleza, es dueño de sus pensamientos (1).

Si el individuo no puede abdicar su derecho de pensar libremente, es cierto que el Estado no podrá despojarle de él. ¿Cuál es, pues, su misión? En la época en que Espinosa escribía reinaba Luis XIV, que decía que el Estado era él. Un filósofo inglés escribía la teoría del despotismo en la segunda mitad del siglo XVII. Hay un abismo entre el mundo real y la doctrina de Espinosa. No, dice, el fin último del Estado no es dominar sobre los hombres, retenerlos por el temor, someterlos á la voluntad de otro, sino todo lo contrario, permitir á cada uno todo lo posible, vivir en seguridad y hacer libremente uso de su razón: *El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad.* Palabras profundas que contienen en germen la Revolución del 89 y los progresos que la ciencia política debe realizar en el porvenir.

El Estado, tal como lo veía Espinosa casi por todas partes en Europa, no era más que el reinado de la violencia. En efecto, por todas partes "las opiniones, que son la propiedad de cada uno, eran imputadas al crimen." ¿Es otra cosa el reinado de

(1) *Tractatus theologico-politicus*, c. 20 (citamos la traducción de SAISSET).

la fuerza? Por eso no había ninguna libertad política en el continente, á lo menos en las monarquías. El retrato que hace de ellas Espinosa parece una sátira; es, sin embargo, la expresión de la realidad: "¿Cuál es el gran secreto del gobierno monárquico? Engañar á los hombres, coloreando con el hermoso nombre de religión el temor en que hay que tenerlos sujetos de tal modo, que crean combatir por su salvación al combatir por su esclavitud, y que lo más glorioso sea para ellos dar su sangre y su vida para servir el orgullo de un solo hombre." ¿No hubieran podido reconocerse en este retrato los Franceses de Luis XIV? "En un Estado realmente libre hay que desterrar esas ideas, porque nada es más contrario á la libertad general que entorpecer, por medio de las preocupaciones ó de cualquier modo que sea, el libre ejercicio de la razón de cada uno." (1).

¿Qué hará el hombre libre, si se le arrebatara por medio de la fuerza la libertad de pensar, que constituye la vida? Espinosa contestará con valentía que no obedecerá á las leyes que pretenden violentar su conciencia. No predica precisamente la Revolución, pero predica la resistencia, y, en caso necesario, el martirio: "El ciudadano que se cree honrado no teme la muerte como el malvado, y no trata de evitar el suplicio. El suplicio le parece honroso, y se glorifica al morir por la buena causa y por la libertad. ¡Qué ejemplo y qué bien puede, pues, producir tal muerte! Seguramente que en ese espectáculo no se aprenderá más que una cosa: á imitar á esos nobles mártires. En cuanto á los que temen la muerte, son dignos de hacerse viles aduladores de la tiranía." (2).

Los partidarios del despotismo responderán á esta enérgica reivindicación del derecho del individuo, que conduce á la anarquía porque anula al Estado. No, Espinosa no cree anular al Estado; nunca se le ocurrirá semejante idea á un filósofo. ¿No está llamado el Estado á garantizar la libertad, á asegurar su ejercicio? Anular el Estado sería hacer á la sociedad imposible, sería, pues, impedir al hombre el desarrollar su cuerpo y su espíritu, puesto que no puede perfeccionarse más que en la sociedad. Espinosa conviene en que el individuo puede abusar de su libertad, puede com-

(1) *Tractatus theologico-politicus*, c. 18 et pref.

(2) *Tractatus theologico-politicus*, c. 20.