

SPINOZA Y LA PAZ

DIEGO TATLÁN *

La paz como *virtud* sólo es posible en Spinoza porque toda sociedad se constituye y establece sobre un derecho natural, que permanece incólume y no desaparece en el estado social¹. De manera que una sociedad no presupone la inmunización respecto al derecho natural; es más bien su continuación por otros medios – continuación que según veremos lo incrementa –, lo que equivale a decir que no es un imperio dentro de otro imperio, y que la razón nada exige que vaya contra la naturaleza (TP, III, §§ 8-9). El estado político spinozista, en suma, no es resultado de un pacto de cancelación del poder natural, ni una anulación del derecho por la ley – según la célebre distinción hobbesiana que consta el cap. XIV del *Leviatán*² –, sino la autoinstitución colectiva ininterrumpida de ese derecho, del que la sociedad común es sólo el avatar más pleno. Spinoza lo repite en el capítulo III del TP – fundamental, como veremos, para su filosofía de la paz –: “...el derecho natural de cada uno – dice allí – (si lo pensamos bien) no cesa en el Estado político”³. Dicho de otro modo – y es este uno de los puntos de ruptura con el contractualismo

hobbesiano –, en el estado de naturaleza el derecho natural (es decir el poder de perseverar) es mínimo y su fragilidad máxima, en tanto que en el estado político el derecho natural se incrementa de manera variable conforme la sociedad de la que se trate: es máximo en una democracia y menor bajo lo que Spinoza llama *imperium violentum* – no obstante lo cual, aún en este último caso, será mayor que en la situación presocial. El derecho natural casi no existe, pues, si no es como un derecho común y en tanto efecto de una composición a la que es directamente proporcional en su extensión⁴.

La filosofía spinozista de la paz presenta una singularidad no sólo en relación a sus contemporáneos (en particular respecto a la paz concebida como pacto en Hobbes), sino también a buena parte de la gran tradición filosófica. Este trabajo buscará poner de manifiesto esa singularidad, que procura pensar las condiciones de la paz no en una despotenciación del cuerpo colectivo sino en su *virtud* – confiriéndole a este término toda la positividad original implícita en el concepto de *vir*. En cuanto efecto de un ejercicio del poder y no de su cancelación, se trata de una paz paradójica, que no presupone la indiferencia, ni la armonía, ni la mera tolerancia, y que se designa también con la palabra democracia.

Una primera distinción referida al conflicto y a la guerra, ha recorrido la historia de la filosofía toda y es la que remite a la dicotomía fundamental de *stásis* y *pólemos*, tal como la encontramos formulada, por ejemplo, en un pasaje del libro V de la *Politeia* platónica:

“Me parece que si la guerra (*pólemos*) y la discordia (*stásis*) tienen dos nombres diferentes es porque son también dos cosas diferentes que se relacionan con distintos objetos. Y estos dos contenidos son,

* Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba – UNC y Miembro del Consejo de Redacción de la Revista Nombres.

¹ Cfr. la célebre y tantas veces citada carta 50 a Jarig Jelles: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, por la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defendiendo que, en cualquier Estado (*civitate*), al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural” (Spinoza, *Correspondencia*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 308.

² “Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, es preciso distinguir esos términos, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia” (Hobbes, T., *Leviatán*, versión de M. Sánchez Sarto, Sarpe, Madrid, 1983, p. 139).

³ Spinoza, *Tratado político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986. En todos los casos en los que se cita este libro se emplea esta edición.

⁴ “...el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido sino allí donde los hombres poseen derechos comunes..., cuantos más sean los que así se unen (*quo plures in unum sic conveniunt*) más derechos tienen todos juntos...” (TP, II, § 17).

por una parte el ámbito de lo doméstico (o más bien: la parentela) y la comunidad de estirpe (:lo allegado); por otra parte lo extranjero y la diferencia de sangre. Así, el nombre de *stásis* se aplica a la enemistad entre parientes y el de *pólemos* a la enemistad entre extranjeros...

Los de raza griega son parientes y allegados entre sí y, en cambio, son ajenos y extranjeros para los bárbaros...

Por lo tanto, cuando los griegos luchan con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, diremos que están en guerra y que son *enemigos por naturaleza*, y es preciso dar el nombre de *pólemos* a esta enemistad; pero cuando luchan griegos contra griegos, hemos de afirmar que son en verdad que son *amigos por naturaleza*, pero que Grecia se halla circunstancialmente (:accidentalmente) enferma y dividida, y será preciso dar el nombre de *stásis* a esta enemistad” (470b-c).

Entre *pólemos* (es decir la condición que corresponde a la enemistad por naturaleza) y *philia* (esto es la amistad por naturaleza), *stásis* designa una perversión, un desquicio, un estado *contra natura*. A la parentela y la comunidad de estirpe (los términos usados por Platón son *sikeíon* y *syngenés*) debiera corresponder – y este es el principio fuertemente asumido de la filosofía política clásica- una condición de concordia [*homónoia* – que, según especifica Aristóteles en *Eth. Nic.* 1167b no es otra cosa que *politiké philía*-] y de amistad (*philia*)⁵.

Por tanto, en el universo ideológico griego los conceptos de amistad y de hostilidad remiten, en primer lugar, a la relación entre helenos y bárbaros; en segundo término a la relación intrahelénica entre las *póleis*; y por último a la relación entre frentes enemigos en el interior de las *póleis* singulares. Sólo en el primer caso la guerra

puede decirse “por naturaleza”. Esta acuñación griega del concepto de “enemigo natural” – empleado asimismo por Spinoza – será paradigmática en la reflexión occidental acerca de la política, el conflicto y la guerra⁶.

Según la ficción filosófica que en el siglo XVII fue designada como “estado de naturaleza” – y en virtud de la antropología negativa que le es aneja –, la condición humana tal como resulta inmediatamente dada se halla dominada por la hostilidad y la guerra, y todo hombre es a priori –”por naturaleza” – un enemigo. Lo es todo aquel que no reviste la condición de súbdito. “En efecto – escribe Hobbes en *Leviatán*, I, 28- todos los hombres que no son súbditos, o bien son enemigos, o bien han dejado de serlo en virtud de algún pacto” – o dicho con palabras del *De cive*: “Enemigo es para alguien todo aquel que no le obedece ni le manda”⁷.

Instituido el estado civil, los castigos y las penas que establece la ley se extienden a los súbditos y sólo a ellos –no a los enemigos (y son tales quienes no reconocen el poder soberano, sea por no haber participado de su institución, sea por haberse colocado fuera de ella una vez producida). Al infligirse un daño cualquiera a un inocente que no es súbdito, si se hace para beneficio del Estado y sin violación de ningún pacto preestablecido, dice Hobbes, ello no constituye un quebrantamiento de la ley de naturaleza [impropiamente llamada de ese modo, pues estrictamente hablando en la naturaleza no hay ley sino sólo derecho] que prohíbe [también el verbo es, por lo mismo, inadecuado] a todos los hombres, en sus

⁵ En el libro V de la *Política* Aristóteles reflexiona acerca de las causas de las *stáseis* y de las *metabolai peritês politeías*, con el objeto, precisamente, de prevenirlas, de conferir al orden político una estabilidad, una inmunidad contra la asechanza de la discordia. Por lo demás esto es general en la cultura política clásica: *ignoti nulla cupido* (“no hay ningún deseo de lo desconocido”) decía Ovidio, como opuesto al *rerum novarum cupiditas*, esto es el deseo de cosas nuevas que opera una *mutatio rerum* – término ciceroniano empleado aún por Maquiavelo –, expresión que en el mundo antiguo correspondía a nuestro concepto de *revolución*. Sin embargo, la especificidad de este término consiste en algo que no presenta antecedentes en la cultura política antigua: la irrupción de la cuestión social. Sobre esto, véase el estudio de Pier-Paolo Portinaro, “Materiali per una storicizzazione della coppia amico-nemico”, en Gianfranco Miglio, *Amicus (inimicus) hostis*, Giuffrè Editore, Milano, 1992, pp. 221-310.

⁶ En el caso de la filosofía política contemporánea, el texto que resultará clave para pensar el conflicto y la noción de enemigo, será *Das Begriff des Politischen* de Carl Schmitt. “Enemigo – escribe allí – no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia en base a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres *que combate* al menos virtualmente, es decir, en base a una posibilidad real, y que se contraponen a otra agrupación humana del mismo género. Enemigo es únicamente el enemigo *público*, puesto que todo lo que se refiere a una agrupación similar, y en particular a un pueblo entero, se vuelve por eso mismo *público*. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio; el *polémios*, no el *echthros*”. Junto a las dicotomías entre “enemigo natural-enemigo accidental”; “enemigo público-enemigo privado”; “enemigo público-enemigo secreto”; “enemigo interno-enemigo externo”, pueden mencionarse, a partir de la obra de Schmitt, las de “enemigo real-enemigo convencional”; “enemigo real-enemigo absoluto”; “enemigo abstracto-enemigo concreto”.

⁷ Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999, p. 83.

venganzas, considerar cualquier cosa que no sea un bien futuro. Por el contrario, el castigo de un súbdito inocente – que el soberano tiene el derecho (en la medida en que tiene el poder) de llevar a cabo – sí quebranta esa ley de naturaleza: ningún bien para el Estado puede derivarse del castigo a un súbdito inocente. Ahora bien, quienes se rebelan no son súbditos sino enemigos y han de ser tratados por el Estado según esa condición. Contra los enemigos que el Estado determina como tales y a los que juzga capaz de ocasionar perjuicio, es legítimo hacer la guerra, infligir los actos de hostilidad y los daños que sean necesarios, o que simplemente se consideren convenientes.

La lógica hobbesiana de la hostilidad establece una transformación – una secularización – referida a la naturaleza de la hostilidad, por relación a su estatuto en la *Respublica Christiana* medieval, donde el “enemigo externo” es determinado en cuanto *infidel*, y al “enemigo interno” en cuanto *hereje*. En este caso, el poder eclesial detenta a la vez el control de la devoción y la definición del enemigo, articulando ambas cosas. En el origen del Estado moderno, reviste fundamental importancia el desplazamiento de la decisión concerniente a la hostilidad desde la esfera religiosa a la puramente política, estableciendo el derecho del poder político al monopolio legítimo de la decisión acerca de quién es el enemigo.

En un pasaje del capítulo XVII del TTP -cuyo propósito mayor es el de separar filosofía y teología como condición para la *libertas philosophandi*, pero también para producir la autonomía de la esfera política –, Spinoza identifica en esa determinación teológica del *hostes* y la hostilidad, la clave – o una de las claves- de la “teocracia”, en su caso, referida al estudio de la historia del pueblo judío.

“Sólo Dios, pues, gobernaba sobre los hebreos y sólo su Estado se llamaba, con derecho, reino de Dios en virtud del pacto, y con derecho también se llamaba a Dios rey de los hebreos. Por consiguiente, los enemigos de ese Estado (*imperii hostes*) eran enemigos de Dios (*hostes Dei*)... Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano y era tenido *ipso facto* por enemigo (*hostis*)... Por eso, pudo este Estado recibir el nombre de teocracia, puesto que sus ciudadanos no estaban sujetos a otro derecho que al revelado por Dios”⁸.

⁸ Spinoza, *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, pp. 357-358.

Conforme un proceso de desteologización de la política y por tanto de la enemistad que se lleva a cabo en las filosofías políticas del siglo XVII, enemigo pasa a ser, simplemente, todo el que vive fuera de la ciudad y por tal motivo, sólo fáctico, desconoce su gobierno. No son en primer término las pasiones las que determinan la hostilidad; no se trata pues del *inimicus*, del enemigo privado, sino del *hostis*, del enemigo público que por su sola situación existencial reviste una amenaza para la ciudad. En otros términos, “no es el odio sino el derecho el que hace al enemigo del Estado”⁹. Debido a la naturaleza y a ninguna otra cosa es que “la guerra se extiende en todas las direcciones”, como diría Foucault. También hacia el interior. Las promesas, los pactos, los gestos de reciprocidad, las palabras de reconocimiento mutuo y todo el régimen de signos que busca volver previsible el tiempo por venir y conjurar la irrupción de pasiones en la vida común –ni siquiera el poder público que debe garantizar la estabilidad de un orden – no transforman la naturaleza; solo operan en ella una enmienda, una suspensión, un desvío. En este punto, la filosofía política de Spinoza inscribe su ruptura. Ya el TTP, considerado en su parte política tributario del contractualismo hobbesiano, revela su diferencia. En el capítulo XVII, que pareciera desdecir lo dicho en el anterior siguiendo una escritura paradójica y llena de tensiones, se marcan los límites de la transferencia anticipando de algún modo el anticontractualismo del TP.

“Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por sus enemigos. Aún más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que en lo sucesivo no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta... Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena”¹⁰.

⁹ *Ibid.*, p.344

¹⁰ *Ibid.*, p. 351. Spinoza vuelve a decir lo mismo unas pocas páginas más adelante: “nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos, y que quienes detentan su autoridad, no temieran más a los primeros que a los segundos” (*ibid.*, p. 354).

Multa sibi sui juris reservare. En buena parte intransferible, el poder permanece en la ciudadanía, razón por la cual el “miedo de las masas”, según la expresión de Balibar, cobra aquí el sentido de un genitivo objetivo.

El *Tratado político* radicalizará pues esta idea recuperando el tópico maquiaveliano de la “multitud armada”, cuya conveniencia Spinoza enuncia al menos en cuatro ocasiones, todas en los capítulos referidos a la monarquía¹¹. La multitud armada es la reserva que preserva la paz del estado, su autonomía y la libertad, advirtiendo Spinoza – como lo había hecho el “agudísimo florentino” – que la consecuencia natural de contratar ejércitos mercenarios es la ruina de esta libertad. En efecto, “los ciudadanos que han entregado a otros las armas y le han confiado la defensa de las ciudades, sencillamente le han entregado su derecho y se confían plenamente a su fidelidad”, transferencia completamente desaconsejada conforme la perspectiva maquiaveliana adoptada en el TP. Esa “fidelidad” se encuentra sometida al mismo carácter voluble de las promesas, completamente ineficaces como artilugio para construir y mantener una paz, pues valerse de ellas es desconocer el derecho natural, en virtud del cual no puede decirse que un hombre o una sociedad “obra con engaño o perfidia, porque rompe su promesa tan pronto ha desaparecido la causa del miedo o de la esperanza” que llevó a contraerla. Por ello, “si una sociedad se queja de haber sido engañada, no tiene por qué acusar de mala fe a la otra sociedad aliada, sino sólo a sí misma de ignorancia” (III, § 14). Por lo demás, insiste Spinoza, “...ni la razón ni la Escritura enseñan que siempre haya que ser fieles a la promesa hecha” (III, § 17).

La multitud armada es la ciudadanía misma cuyo único propósito y retribución es la libertad, al igual que un hombre en estado natural se defiende sin otra compensación que la de resguardar su vida y su libertad. Por el contrario, la formación de ejércitos profesionales comporta la asignación de un sueldo fijo y creará una casta de hombres que “sólo conocen el arte de la guerra y que, en tiempos de paz..., no piensan más que en rapiñas, discordias intestinas y guerras... semejante Estado monárquico es, en realidad, un estado de guerra” (VII, § 22). De manera paradójica, para la preservación de la paz – Spinoza, recordemos, está hablando aquí del régimen monárquico – “todos deberán poseer armas (*omnes arma habere teneantur*)” (VI,

§ 10); por el contrario, entregarlas a otro vuelve frágil esa paz y acaba por suprimir la libertad.

El materialismo spinozista de la paz considera asimismo aspectos de orden institucional en virtud de los cuales, también en este caso, se preserva de confiar los asuntos públicos a virtudes privadas. Esta vez en el capítulo sobre la aristocracia, Spinoza se pregunta – manteniendo siempre la reflexión a distancia de cualquier moralismo – por los requisitos que deberá cumplir una organización política para preferir la paz en vez de la guerra, y concibe, de manera estrictamente material, un conjunto de condiciones institucionales orientadas a inhibir la guerra en favor de la paz, por las cuáles ésta deberá volverse más ventajosa – en sentido estricto – que la guerra, en particular para quienes deben decidir acerca de ella. Ante todo, “las ganancias de los senadores deben ser tales que les resulte más ventajosa la paz que la guerra” (VIII, § 31). El costo de una paz cuya preservación redunde en un beneficio para síndicos y senadores es alto, pero siempre será menor que los costos de una guerra y, sobre todo, siempre menor que los gastos superfluos de la realeza en el régimen monárquico: “...hay que señalar – escribe Spinoza – que las Casas Reales exigen mayores gastos, sin que se destinen a defender la paz, y que nunca puede ser demasiado alto el precio con el que se obtenga la paz” (VIII, § 31).

Pensada en sentido spinozista, la paz –tanto civil como internacional y que al igual que la seguridad y la libertad es uno de los fines del estado político (V, § 2) – no se construye *contra* el derecho natural sino *con* él y como resultado suyo; no implica su cancelación sino su redireccionamiento, su *politización*. Se trata de una ontología política que desmantela tanto la idea del buen gobierno concebido en cuanto gobierno de un príncipe dotado de virtudes privadas¹², como la alienación en cualquier instancia puramente jurídica establecida merced a una lógica trascendente. El “arte de la concordia”¹³, necesario debido al carácter natural de las pasiones humanas que toda política no quimérica deberá tomar por punto de partida, se articula por consiguiente a una “ciencia de los afectos”, expresión que Spinoza opone a la denostación de los asuntos

¹² “[Ordenar] de tal suerte los asuntos del Estado, que nada cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie” (*ibid.*, VI, §3).

¹³ *Ibid.* En una nota de su edición del TP, Paolo Cristofolini afirma que aquí debemos entender “arte” en sentido renacentista, y en particular maquiaveliano (Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 87).

¹¹ Spinoza, *Tratado político*, VI, § 10; VII, § 2; VII, § 17; VII, § 22.

humanos propia del “odio teológico” y al *ars vituperandi* que anima la retórica del pecado.

El tránsito de la guerra a la paz, de la hostilidad natural al conflicto institucionalmente manifestado, se concreta de manera inmanente a partir de las pasiones mismas, es decir “a partir de la tendencia universal de todos los hombres a conservar su ser... [tendencia que] existe en todos, sean ignorantes o sean sabios” (TP, III, § 18), y por la cual – cuando se halla colmada por “afectos de odio” como la ira, la envidia, la venganza, etc., – “los hombres son enemigos por naturaleza (*sunt ergo homines ex naturá hostes*)” (TP, II, § 14). Al igual que lo son dos ciudades¹⁴ que no han inscripto su derecho natural en la lógica de la composición que los incrementa, según la misma modalidad conforme los particulares se componen formando un poder colectivo – designado por el TP como *potentia multitudinis*.

Según el TP, en efecto, una “multitud libre” (*libera multitudo*) es el sujeto político capaz de alcanzar el propósito último de la experiencia política, que no es el de la mera conservación de la vida. El concepto spinozista de “perseverancia en el ser” no puede ser reducido al puro “conservar” hobbesiano, por cuanto Spinoza jamás sacrifica la vida – que para ser humana debe ser libre – a su pura conservación. En un texto que marca, nuevamente, una ruptura con la analítica hobbesiana de la *conservatio vitae* – donde “vida” equivale a *nuda vita* –, escribe Spinoza: “Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica (*concorditer vitam*), entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida de la mente” (V, § 5).

La obra de la política no es la de “simplemente evitar la muerte” sino, de manera positiva, la de “cultivar la vida” (*vitam colere*) (V § 6) – en cuanto vida *humana*.

¹⁴ “Todo esto se puede comprender con más claridad, si consideramos que dos sociedades son enemigas por naturaleza (*duae Civitates naturá hostes sunt*). Efectivamente, los hombres... en el estado natural son enemigos; y, por lo mismo, quienes mantienen el derecho natural fuera de la sociedad, son enemigos. Por tanto, si una sociedad quiere hacer la guerra a la otra y emplear los medios más drásticos para someterla a su dominio, tiene derecho a intentarlo, ya que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de hacerla. Sobre la paz, en cambio, nada puede decidir sin el asentimiento de la voluntad de la otra sociedad. De donde se sigue que el derecho de guerra (*Jura belli*) es propio de cada una de las sociedades, mientras que el derecho de paz (*Jura pacis*) no es propio de una sola sociedad, sino de dos, al menos, que, precisamente por eso se llaman aliadas” (TP, III, §13).

En otros términos, Spinoza está diciendo que el precio de la paz no puede, jamás, ser la libertad, porque en ese caso no se trataría de una paz. Por el contrario, en sentido spinozista la paz es siempre una obra de la libertad – una virtud. No una negativa evitación del *summum malum* sino una producción experimental y abierta del *summum bonum*. Una ausencia de conflicto que no resulta de ni redundante en libertad no equivale a la paz; para esa circunstancia – a la que Kant, en el comienzo de *Vom ewigen Frieden* aludía como la “paz de los cementerios” – Spinoza reserva el nombre de “soledad” (*solitudo*). Esto puede leerse en uno de los pasajes más impresionantes del TP, donde se dice que “De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra... Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque solo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad (*rectius solitudo, quam Civitas dici potest*)” (V, § 4). La paz como virtud no es convertible con una mera ausencia de guerra; equidista de la guerra, la soledad y el mero pacto. Es decir: paz, no *immunitas*.

Asimismo, Spinoza destruye el clásico argumento – que puede ser remontado hasta *Las leyes* de Platón, donde es defendido contra la posición ateniense tanto por Clinias como por Megilo – según el cual el sentido de la política es la preparación para la guerra, por lo que la monarquía sería el régimen más apto. Se trata de un muy antiguo recurso de la ideología que llega hasta nuestros días, y es el que exige la esclavitud en la paz como precio del poder en la guerra; o dicho de manera más concisa, el que reclama el sacrificio de la libertad como condición de la seguridad. “Elegir – dice Spinoza –, como se hace con frecuencia, a un rey con fines bélicos, porque los reyes dirigen con mucho más éxito la guerra, es una auténtica tontería, ya que, para mejor hacer la guerra, se hacen esclavos en la paz. Si es que cabe hablar de paz en un Estado en el que, sólo a causa de la guerra, se ha entregado a uno la suprema potestad, y es principalmente en la guerra donde éste puede manifestar su virtud personal... Por el contrario, la característica principal del Estado democrático consiste en que su virtud es mucho más eficaz en la paz que en la guerra” (VII, § 5).

Democracia es otro nombre que designa la paz como virtud, como construcción ininterrumpida de una condición común que deberá disipar lo que la experiencia *parece* enseñar. En efecto, ningún estado se

mantuvo más tiempo ni estuvo menos afectado por conflicto que el turco; en tanto que los estados democráticos o populares – pareciera enseñarnos la experiencia –, son inestables y duran poco, debido a los conflictos que naturalmente se producen en ellos. “Claro que – añade Spinoza – si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz”. Por lo que “no es, pues, a la paz sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia” (VII, § 4).

La concordia que Spinoza identifica con la paz no presupone una pasividad, no es la que resulta del miedo, no es tampoco una mera tolerancia, sino efecto de la *vita activa*, el reconocimiento y las nociones comunes; práctica ininterrumpida de una *potentia democratica*, colectiva e instituyente, que no transfiere su virtud política, ni la depone ante instituciones puramente procedimentales, antes bien genera y anima de manera continua esas instituciones – que no son sino expresiones suyas. La virtud cívica de una multitud libre es condición de las instituciones públicas, incapaces como tales de crear la paz – mucho menos una paz perpetua. Porque las instituciones – entre ellas el orden jurídico interno e internacional – no son en sí mismas virtuosas sino expresiones y efectos de la virtud, la paz no puede nunca ser perpetua sino siempre una condición de los hombres producida por ellos y mantenida por una constancia – que como tal puede dejar de serlo y perderse la paz. Constancia pues de una potencia democrática constituida por una temporalidad plural¹⁵, dotada de un sentido kairológico, capaz de intervenir oportunamente en la contingencia de los asuntos humanos, y de inventar y de producir cosas nuevas.

En Spinoza la naturaleza no inhibe la invención – o la historia –; tampoco – como consta en el subtítulo del TTP –, la seguridad es diferente de una práctica de la libertad sino lo que resulta de ella; ni la constancia equivale a la pura repetición; ni, en suma, presupone la paz, en ningún sentido, una clausura de la vida política. Antes bien, la construcción de la paz se inscribe, como

todas las cosas, en una ontología de lo necesario que permite una inteligencia emancipadora del mundo social, y se conjuga a la vez con la indeterminación de la aventura historicopolítica: no sabemos, pues, lo que puede un cuerpo colectivo, ni de lo que es capaz como fuerza productiva de política cuando accede a su potencia – que en Spinoza, como se sabe, es la misma cosa que la virtud.



¹⁵ Cfr. sobre esto los trabajos de Vittorio Morfino, en particular *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Il Filarete, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 2002; también el conjunto de textos que componen *Il tempo de la multitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005.