

## LA IDEA DE LA PAZ EN LA FILOSOFIA DE SPINOZA COMO CRITICA A LA FILOSOFIA DEL ESTADO DE THOMAS HOBBS \*

HANS-CHRISTIAN LUCAS

"Se puede demostrar que las proposiciones de Machiavelli, de Hobbes y otros han sido combatidas más con armas de la teología que de la filosofía. Pero a nadie le ha ido tan mal como Spinoza. Aquéllos perviven aún, como escritores filosóficos y políticos, en la memoria y en los escritos de sus sucesores, aunque sea con la reputación de herejía teológica y política. En cambio Spinoza, como escritor que ha tratado los temas del derecho natural y del derecho político general, está completamente olvidado" <sup>1</sup>. Así juzga S.H. Ewald la historia de la recepción de la filosofía política de Spinoza, en el prólogo a su traducción alemana del *Tractatus Politicus* en el año 1785, la primera traducción alemana de este escrito de Spinoza. Por lo que respecta

(\*) Quiero expresar mi más cordial agradecimiento a mi amigo Gabriel Amengual por la traducción al castellano de este artículo, que originariamente fue una comunicación presentada en inglés en el Congreso de Amsterdam sobre Spinoza, publicado posteriormente en alemán en el volumen editado a cargo de C. De Deugd, *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam/Oxford/New York 1984, pp. 117-126.

(1) Benedikt von Spinoza, *Zwey Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und die Demokratie*. Editado y acompañado de un prólogo de S.H. Ewald. Leipzig 1785, p. IV s.

cesario una nueva discusión fundamental acerca de la relación de Spinoza con Hobbes. Las consideraciones siguientes podrían ser una contribución a esta discusión.

## I

Tal como hemos ya insinuado, la necesidad de la asociación de los hombres en el Estado es obtenida en Spinoza como en Hobbes partiendo de la suposición —meramente lógica, no pensada históricamente— de un estado de naturaleza, que se demuestra como inaceptable para la autoconservación, en la medida que se demuestra como “Warre of every one against every one” (Hobbes) y que en este estado los hombres se enfrentan como enemigos (Spinoza) <sup>10</sup>. De la reconstrucción de la motivación para la superación de este estado anárquico, “bárbaro” <sup>11</sup> según Spinoza, sin asociación estatal, resulta para Spinoza la determinación del fin del Estado. Pero de esta determinación del fin del Estado resultan para Spinoza también los criterios, respecto de los cuales tienen que legitimarse los Estados reales y las diferentes formas organizativas del Estado <sup>12</sup>.

La determinación del fin del Estado en el *Tractatus Theologico-Politicus*, escogiendo formulaciones negativas, se vuelve contra la determinación del fin del Estado por Hobbes, tal como la entiende Spinoza: “el fin último del Estado” no es “dominar, ni mantener los hombres en el temor o someterlos a un poder extraño” <sup>13</sup>, y además “No es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racionales en animales o autómatas” <sup>14</sup>. Con ello Spinoza se vuelve claramente contra una concepción del contrato estatal fundamental como contrato de sumisión con carácter absoluto, tal como parece ser el modelo de Hobbes <sup>15</sup>.

(10) *Leviathan*, cap. 13; *Tractatus Politicus*, cap. 2 párrafo 14, cap. 3 párrafo 13 (El *Tractatus Politicus* en adelante se citará con TP; se dará la localización de la cita de la edición alemana: Baruch De Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Abhandlung vom Staate*. Trad., notas e índices por C. Gebhardt. Introd. de K. Hammacher, Hamburg 1977, sigla GH).

(11) *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. 5. (Este escrito en adelante se citará con TPP. Se citará la vers. cast. de Emilio Reus y Bahamonde: *Tratado teológico-político*. Introd. de Angel Enciso Bergé, Salamanca 1976).

(12) TP cap. 5 pár. 2. GH p. 87: “Pero de qué talante deba ser la mejor forma de cualquier gobierno, es fácil deducirlo del fin de la vida del Estado”. Cf. W. Eckstein, “Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza”, in: *Texte zur Geschichte des Spinozismus*. Hg. v. N. Altwicker, Darmstadt 1971, pp. 367 s.

(13) TPP, cap. 20 (p. 347).

(14) TPP, cap. 20 (p. 347).

(15) *De Cive*, cap. 10, pár. 5.

De todos modos con ello toca un punto en el cual Hobbes mismo había ya llegado a formulaciones especialmente cínicas desde el “sentimiento de la insuficiencia respecto de la propia mediación teórica de subjetividad y razón de Estado”<sup>16</sup> por una parte, pero por otra parte en el *De Cive* llega a una restricción del poder del Estado respecto de la pretensión de verdad de la religión, considerada absoluta preestatal y extraestatalmente<sup>17</sup>. Entonces positivamente constata Spinoza como fin del Estado “libertar del miedo a cada uno”<sup>18</sup>, —por dicho miedo la vida se mantendría en un supuesto estado de naturaleza o en un estado no regulado jurídicamente— “para que cada uno, en tanto que sea posible, viva con seguridad, esto es, para que conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio ni ajeno”<sup>19</sup>. Ciertamente con ello el Estado realizaría sólo una pequeña parte de lo que Spinoza destaca como los tres objetos que “honradamente” podemos desear: “Conocer las cosas por sus causas primeras; domar nuestras pasiones y adquirir la costumbre de la virtud; vivir en seguridad y con buena salud”<sup>20</sup>. Consecuentemente Spinoza complementa la determinación del fin del Estado añadiendo que le compete “que su espíritu y su cuerpo [del hombre] se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad”<sup>21</sup>.

Spinoza había ampliado el derecho del individuo en el estado de naturaleza —que según Hobbes consistía en que el individuo podía hacer cuanto considerase útil para su autoconservación— en el sentido que el individuo tiene el derecho de hacer cuanto esté en su poder. Esta equiparación de poder y derecho la remite Spinoza, como es sabido, de manera directa a la equiparación del derecho y del poder de la naturaleza *qua Deus*<sup>22</sup>. El derecho supremo del individuo “a actuar y a existir, tal como está determinado por naturaleza”<sup>23</sup> es por tanto fundamentado por Spinoza de manera directamente me-

(16) K.M. Kodalle, *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972, p. 158.

(17) Por ejemplo *De Cive*, cap. 14, cap. 15. Cf. K.M. Kodalle, op. cit., p. 159 s.

(18) TTP, cap. 20 (p. 346).

(19) *Ibidem*.

(20) TTP, cap. 3 (p. 89).

(21) TTP, cap. 20 (p. 347).

(22) TTP, cap. 3, cap. 16.

(23) TTP, cap. 16 (p. 275). Cf. L. Strauss, *Die Religionskritik* (loc. cit.) p. 226: “Hobbes había entendido su derecho natural como impugnabile desde la situación del hombre, desde las elementales necesidades del hombre. Para Spinoza no existe esta posibilidad, pues él determina el derecho natural desde Dios, desde el orden y las leyes de toda la naturaleza”. (Los resultados de la reciente investigación hobbesiana hacen dudar si una tal contraposición, tal como la acentúa Strauss, puede de esta manera ser mantenida. Cf. nota 9).

tafísica. Por el interés de la convivencia pacífica una restricción de este derecho es inalienable: el derecho del individuo encuentra su límite ahí donde el ejercicio de este derecho conduciría a perjuicio de otro individuo. Pero la limitación de la libertad se refiere solamente a acciones, no al pensamiento: "Cada uno, pues, cede su derecho de obrar con arreglo a la voluntad propia, pero no el derecho de pensar y juzgar"<sup>24</sup>.

Ahora bien, el precepto de Spinoza de someterse incondicionalmente al juicio del poder supremo, de seguir incondicionalmente todos los mandatos del poder supremo, incluso en el caso de que sean insensatos, este precepto parece degradar al ciudadano al puesto de un esclavo, una posibilidad que parece sugerir la concepción hobbesiana de un Estado absolutista<sup>25</sup>. Siendo así que Spinoza presupone que verdaderamente libre sólo lo es aquel que vive "con todo su corazón solamente según la dirección de la razón"<sup>26</sup>, entonces resulta indudable que, por la indicada obligación de obediencia del súbdito, su libertad es anulada en cierto sentido. Con todo, Spinoza discute que con ello el súbdito sea equiparado al esclavo. Para Spinoza la actuación es de esclavo solamente cuando el "fin de la actuación no es la utilidad del que actúa sino la utilidad del que manda"<sup>27</sup>. Ciertamente él destaca claramente que en la democracia por él favorecida el peligro de una tal alienación de la utilidad de la acción respecto de la persona que actúa es mínima, ya que aquí es especialmente clara la orientación del Estado al bienestar de todo el pueblo, pero precisamente en la relación de obediencia y libertad desarrolla Spinoza una dialéctica, por cuya mediación le resulta posible el distanciamiento de su teoría del Estado de la de Hobbes.

Prescindiendo de su crítica a la teoría aristotélica del *Zoon politikon*<sup>28</sup>, Hobbes había diferenciado su nueva ciencia política, respecto de sus contemporáneos formados aristotélicamente, por medio de una argumentación fundamental que parece paradójica: El acto de la constitución del Estado es el único acto político, ya que con este acto desaparece la espontaneidad de la acción política<sup>29</sup>. El hecho que Spinoza asegure metafísicamente el Estado,

(24) TTP, cap. 20 (p. 347).

(25) *De Cive*, cap. 5.

(26) TTP, cap. 16 (p. 282).

(27) *Ibidem*.

(28) *De Cive*, cap. 1, párr. 2. Cf. M. Riedel, "Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles", in: *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, loc. cit., p. 103.

(29) Cf. M. Riedel, "Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes", in: *Hobbes-Forschungen*. Hg. v. R. Koselleck/R. Schnur, Berlin 1969, p. 107 s. Aquí también hay que recordar el discurso de Gierke sobre la "aniquilación iusnaturalista del derecho natural". (Citado según R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt/M. 1979<sup>3</sup>, p. 167).



a primera vista parece conducir al mismo resultado, ya que, efectivamente, el acto de la constitución de la asociación estatal conduce también en él a una obligación incondicional de obediencia por parte del súbdito. Sin embargo, para Spinoza, el Estado no representa la forma suprema de existencia humana, sino que es el medio probado, gracias al cual el hombre puede dar cumplimiento a su propio ser, de esencia teórica. En la medida que el Estado cumpla su misión de asegurar la libertad y garantizar la paz social, los ciudadanos experimentarán una coincidencia perfecta de sus objetivos personales con los del Estado y gustosamente podrán cumplir su obligación de obediencia. Si por el contrario el Estado actúa en contra de esta su misión, comete el pecado real, el único que en último término puede, según Spinoza, cometer el Estado, pues falla en el objetivo fundamental de todo ser: el de mantenerse a sí mismo<sup>30</sup>: "El Estado falla por tanto cuando hace o deja acontecer lo que puede ser la causa de su ocaso"<sup>31</sup>. Entonces los ciudadanos no seguirán ya su obligación de obediencia, no será solamente una minoría la que en vano se dirija contra él, de tal manera que ésta pudiera ser acusada de crimen de lesa majestad, sino que el derecho del Estado desaparecerá junto con su poder<sup>32</sup>.

Pero entonces los súbditos vuelven en cierta manera al estado de naturaleza, es decir al lugar anterior al derecho garantizado por el Estado, en el que de nuevo vale el "derecho" de la guerra general, que solamente puede acabar con la constitución de una nueva asociación.

El acto de la Constitución del Estado y el de su conservación acontece

(30) Cf. W.H. Schrader, "Naturrecht und Selbsterhaltung: Spinoza und Hobbes", in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 31 (1977) 574-583. El acento, que Spinoza pone en el principio de la autoconservación, corresponde a un rasgo fundamental del pensamiento moderno. Cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966, p. 97: "La modernidad ha considerado la autoconservación (*conservatio sui*) como categoría fundamental de todo ser y la ha visto confirmada desde el principio de inercia de la física pasando por la estructura pulsional biológica hasta la regularidad de la formación de Estado".

(31) TP, cap. 4, párr. 4 (GH p. 83).

(32) TTP, cap. 16 (p. 286). Cf. TP, cap. 3, párr. 2, cap. 5 párr. 6. Spinoza afirma repetidas veces en el marco de su fundamentación de la legitimidad del castigo del crimen de lesa majestad (p. 288 s.) expresamente que solamente el intento de un tal crimen puede ser castigado, de manera indirecta apoya con ello el derecho a la resistencia: después de una revolución realizada con éxito para Spinoza el Estado ha caído con sus instituciones, que deberían haber podido juzgar a aquellos que se levantaron contra el Estado: "Digo: ha intentado, porque si no hubiese de castigarse hasta después de cometido, parecerme se llegaría a ello después que el derecho hubiese sido usurpado o transportado a otro" (p. 286). Por esta razón hay que rechazar la afirmación de H. Steffen de que en la filosofía de Spinoza hay un espíritu fundamentalmente antirevolucionario, e igualmente su repetida insistencia en la afirmación de que Spinoza rechaza el derecho a la resistencia. Cf. H. Steffen, *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn 1968, p. 49, p. 119.

por el interés fundamental del “*conatus sese conservandi*” de los hombres en el sentido de la vida razonable. La libertad de pensamiento y de religión son por tanto no sólo libertades que no pueden perjudicar la libertad en el Estado, sino que constituyen precisamente las premisas necesarias para la concordia y la paz en el Estado. Una mirada al *Tractatus Politicus* mostrará claramente esta conexión.

## II

En el *Tractatus Politicus* Spinoza pone la paz en el centro de sus reflexiones sobre la determinación del fin del Estado. Y ello significa que, junto a la enemistad fundamental de los hombres entre sí, determinada por los afectos, pasa a primer plano la determinación del hombre, conocida por la *Ethica*, como la cosa más útil o más valiosa para el hombre<sup>33</sup>. En relación a Hobbes, se podría decir que la caracterización del hombre como “*homo homini deus*” obtiene la preeminencia con respecto a “*homo homini lupus*”<sup>34</sup>. Pero con ello Spinoza remite a una estructura fundamental de necesidades, constatada también en la *Ethica*: “El cuerpo humano necesita para conservarse de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”<sup>35</sup>. La ayuda mutua (*auxilium mutuum*) recibe una importancia central<sup>36</sup>, puesto que, para Spinoza, virtud y fortaleza se realizan a la par, por el hecho que el ser consigue su determinación esencial de conservar su existencia, pero por otra parte ningún ser solo está en condiciones de defenderse contra cualquier enemigo y en cualquier momento, ya que siempre hay uno más fuerte que está en condiciones de destruirle<sup>37</sup>.

Además de la seguridad frente a enemigos, Spinoza considera por tanto la utilidad principal de la “*societas*” en la ayuda mutua en el sentido más amplio. Esta ayuda mutua está en primer lugar al servicio de la pura seguridad de la existencia; pero en un estado superior de organización social, en cuanto división de trabajo regulada socialmente, conduce también a un ahorro de tiempo y esfuerzo material: “Faltarían... fuerza y tiempo a cada individuo, si fuese solo para labrar la tierra, sembrar el trigo, segar, molerlo, cocerlo, tejer su vestido y fabricar su calzado, sin hablar de una multitud de artes y de ciencias necesarias a la perfección y bienestar de la naturaleza hu-

(33) *Ethica* IV prop. 18 Schol., Prop. 35, Corr. I.

(34) *De Cive*. Dedicación.

(35) *Ethica* II Postulatum 4.

(36) *Ethica* IV Prop. 35 Schol., Prop. 37 Schol. 2.

(37) *Ethica* IV Axiom: “Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, a fortior alia non detur. Sed quacunq; data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui”.

mana”<sup>38</sup>. De ahí se deduce para Spinoza también una valoración de las formas de convivencia humana preestatal, la cual no es simplemente equiparada a la guerra hobbesiana de todos contra todos. Además del estado de naturaleza, ficticio y como suposición puramente lógica, que sirve únicamente como principio heurístico para la demostración de la necesidad de la creación del Estado, pasa aquí la visión antropológica de la convivencia natural de los así llamados primitivos, que aún no han organizado una sociedad estructurada a gran escala ni han formado aún ningún Estado: “Efectivamente, vemos que todos los que viven en la barbarie sin vínculo estatal, arrastran una vida miserable y casi brutal, y que lo poco que tienen, por miserable y grosero que sea, lo consiguen solamente gracias a la ayuda mutua, sea de clase que sea”<sup>39</sup>. Por tanto para Spinoza incluso una tal manera “bárbara” de convivir está ya caracterizada por la concordia y la ayuda mutua. Este asociarse como estrategia de supervivencia hace necesario ya en una tal forma de convivencia la renuncia a hacer cuanto esté en el propio poder. Ya antes de cualquier asociación fundante de Estado, una cierta formalización de convivencia es para la vida humana no sólo lógicamente insoslayable, sino también demostrable por indicios antropológicos. De esta manera el acuerdo se muestra como un aspecto fundamental de la vida humana: “Si dos se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas consecuentemente, pueden más y tienen más derecho a la naturaleza que cada uno de ellos por sí, y cuantos más se unan en una asociación, tanto más derecho tendrán todos”<sup>40</sup>.

Aquí se insinúa un problema que Spinoza sólo vió a grandes rasgos, y que en cualquier caso no podía solucionar, puesto que su agudización no se hizo visible más que en nuestro tiempo: La unión de los hombres en conexión con la progresiva división de trabajo garantiza una progresiva independencia

(38) TTP, cap. 5 (p. 123). A.G. Wernham remite con cierta razón a la *República* 369-370 de Platón como posible fuente para Spinoza, aunque no pueda probarse una referencia directa: Benedict De Spinoza, *The Political Works*. The TTP in part and the TP in full. Ed. and translated with an introduction and notes by A.G. Wernham, Oxford 1958, p. 93.

(39) TTP, cap. 5 (p. 123 s.). Aunque tampoco él parta de una situación histórica como estado de naturaleza, Hobbes cree que debe indicar que la vida de los indios de Norteamérica debe ser caracterizada como un tal estado de naturaleza: “For the savage people in many places of *America* except the government of small Families, the concord where of dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common Power to feare; by the manner of life, which men that have formerly lived under a peacefull government, use to degenerate into, in a civil Warre”. Citado según: Thomas Hobbes, *Leviathan*. Ed. with an Introduction by C.B. Macpherson. Harmondsworth (Penguin) 1981, p. 187.

(40) TP, cap. 2 pár. 13 (GH p. 65).

de los contextos de necesidad condicionados por naturaleza. Aunque indudablemente hay una conexión entre la liberación de toda coacción natural y el progreso en la liberación de la dominación política, no obstante se ha demostrado claramente que no hay ninguna coincidencia automática de estas dos formas de liberación <sup>41</sup>. Por su parte Spinoza valora en su filosofía política ambas formas de liberación solamente como pasos evolutivos hacia su concepción de libertad individual. Además de la superación del temor a la agresión y el deseo de dominio sobre la naturaleza como los motivos para la asociación en un Estado, Spinoza toma siempre en consideración la realización de la vida propiamente humana, a saber, de acuerdo con la razón, únicamente en la cual ve él la realización humana del deseo de autoconservación.

Cuando Spinoza afirma en el *Tractatus Politicus* la paz como fin del Estado, no puede contentarse con una comprensión de paz que se defina solamente como la ausencia de guerra. Con ello quiere de nuevo distinguirse de la concepción hobbesiana de como se asegura la paz por medio del Estado: "la paz consiste ... no en un estar exento de guerra, sino en la unión y concordia de ánimo" <sup>42</sup>. Esta paz, entendida como concordia de ánimo, o también como el ánimo de paz postulado por Spinoza, en este sentido es también llamada "una actividad, que procede de la fortaleza del alma" <sup>43</sup>. La constatación de Spinoza, según la cual el "fin del Estado ... no es otro que paz y seguridad de la vida" <sup>44</sup>, no representa por tanto más que una correspondencia de forma externa con la de Hobbes, quien afirma que por la "generación de este gran Leviatán (...) ese Dios mortal" dispone éste de "tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos del exterior" <sup>45</sup>. Es precisamente este carácter coactivo, tal como lo defiende Hobbes, que está en colisión con el fin del Estado como la realización de libertad, tal como está expuesto en el *Tractatus Theologico-Politicus*. Este carácter coactivo es también rechazado en el *Tractatus Politicus*: "La esclavitud, no la paz, exige

(41) Cf. J. Habermas, "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'", in: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M. 1969<sup>2</sup>, p. 46: "La liberación de hambre y esfuerzo no converge necesariamente con la liberación de esclavitud y humillación, puesto que entre trabajo e interacción no se da una conexión de evolución automática. Con todo, hay una conexión entre ambos momentos".

(42) TP, cap. 6 pár. 4 (GH p. 93). Cf. *De Cive*, cap. 1 pár. 12.

(43) TP, cap. 5 pár. 4 (GH p. 89). Aquí hay que remitir al texto original: "Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur".

(44) TP, cap. 5 pár. 2 (GH p. 87 s.). Cf. *De Cive*, cap. 5 pár. 3-6.

(45) *Leviathan*, cap. 17. Citado según: Thomas Hobbes, *Leviatán*. Ed. preparada por C. Moya y A. Escotado, Madrid 1980, p. 267.

por tanto entregar todo poder a uno”<sup>46</sup>. En lugar de “uno” igualmente hubiera podido Spinoza poner el Leviatán, entendido como imagen del despotismo; en su *Tractatus Theologico-Politicus* en un sentido equivalente cita a Séneca para referirse al carácter transitorio del despotismo: “*Violentia imperia nemo continuit diu; moderata durant*”<sup>47</sup>.

Posiblemente la experiencia del caso de la república neerlandesa y del asesinato de los hermanos de Witt fue la ocasión para nuevas reflexiones de Spinoza sobre esta problemática. En unas formulaciones del *Tractatus Politicus*, en alusión a la duración y continuidad del imperio turco, Spinoza indica que “la experiencia” parece “enseñar, que está en el interés de la paz y de la concordia, entregar todo poder a uno solo” y que las formas despóticas de Estado garantizan no sólo mayor continuidad que los Estados populares y las democracias, sino que también en ellas hay que señalar menos revueltas. Estas formulaciones parecen señalar precisamente un cambio de pensar en Spinoza. Sin embargo, Spinoza constata en seguida que un tal Estado no puede cumplir su fin en un doble sentido: No solamente la libertad es negada claramente, sino también la paz, a cuya causa fue sacrificada la libertad. La calma de cementerio no tiene, para Spinoza, nada en común con la paz en sentido propio; un aspecto por lo demás cuya actualidad no necesita ser destacada: “Si hay que llamar paz a la esclavitud, la barbarie y la soledad, entonces no hay nada más miserable para los hombres que la paz”<sup>48</sup>.

### III

La determinación del fin del Estado en el *Tractatus Theologico-Politicus* y en el *Tractatus Politicus* a primera vista parece distinta, sin embargo se muestran después como mutuamente fundantes. La libertad como fin del Estado presupone que el Estado asegure la paz como condición de la posibilidad de la libertad. En cambio, la determinación de la libertad como fin del Estado está orientada a una determinación, referente al contenido, de la concepción de la paz, según la cual la paz ha de ser entendida como concordia de los ciudadanos, que solamente puede conseguirse por la decisión libre de estos ciudadanos. Pero esta concordia se presenta como irrenunciable para el verdadero cumplimiento de la vida humana, en la medida que la vida humana

(46) TP, cap. 6 párr. 4 (GH p. 92 s.).

(47) TTP, cap. 5 (p. 124: “A nadie es dado hacer subsistir un gobierno violento; la moderación sólo engendra la estabilidad”). Cf. TTP, cap. 16 (p. 282: “Los imperios violentos, como ha sido Séneca, no han durado nunca. Añádase a esto que en los imperios democráticos son menos de temer los absurdos”).

(48) TP, cap. 6 párr. 4. (GH p. 92). Cf. TP, cap. 5 párr. 4, TP, cap. 6 párr. 25.

solamente bajo la condición de la concordia se muestra como "lo que se llama razón, verdadera laboriosidad y verdadera vida del espíritu" <sup>49</sup>.

Si ello significa una evolución en el pensamiento de Spinoza, la podemos interpretar como un cambio de acento, en el que hay que reconocer un progresivo distanciamiento de Hobbes, en la medida que en primer lugar se critica su teoría de como asegurar la paz a costa de la libertad individual de los ciudadanos, pero a continuación se desacredita también como insuficiente la concepción hobbesiana de la paz.

Para Spinoza, la paz como fin del Estado sólo puede realizarse adecuadamente en la forma de la convivencia en libertad, cuya seguridad ha de ser garantizada por un mínimo de medidas coactivas estatales. La reglamentación a través de leyes estatales como determinación externa del individuo se orienta únicamente contra la determinación del hombre por los afectos, que igualmente ha de ser entendida como una determinación externa. Meta de la restricción de los derechos individuales es por tanto la autodeterminación del hombre, a saber la autoconservación en el sentido de que el hombre realiza su naturaleza como ser racional. En este sentido la paz no es sólo el medio universal de la autoconservación, sino el único medio adecuado de la autoconservación humana, y consecuentemente un precepto fundamental de la razón.

Si por una parte Spinoza ve en el interior del Estado una evolución fundada entelequiamente hacia la convivencia en paz y libertad, por otra parte esto mismo le parece inalcanzable en las relaciones de los Estados entre sí. Los individuos tienen que evolucionar desde el estado de naturaleza, caracterizado como bárbaro, a través de su civilización hacia la concordia, en cambio los Estados en su relación con los otros Estados permanecen en este estadio del estado de naturaleza, es decir: "que dos Estados son enemigos por naturaleza. Pues los hombres son enemigos en el estado de naturaleza" <sup>50</sup>. Así como los individuos escapan o se pueden defender de la amenaza de individuos enemigos por medio de la ayuda mutua y la unión formal, así también la unión de Estados garantiza para Spinoza igualmente una mayor seguridad ante la amenaza bélica, o incluso una ausencia general de guerra. Ciertamente con ello no se ha conseguido la paz en el verdadero sentido según Spinoza, de todos modos este estado es preferible al de la guerra. Con todo, esta forma de existencia está muy cercana, según Spinoza, a aquella que ha llamado estado *de barbarie* en la evolución de la vida humana.

(49) TP, cap. 5 párr. 5 (GH p. 89). Cf. TTP, cap. 20; *Tractatus de Intellectus Emendatione*, párr. 13.

(50) TP, cap. 3 párr. 13 (GH p. 78). El mismo Spinoza remite a TP cap. 2 párr. 14.

Mientras que el Estado, respecto de los individuos unidos en él, puede, a través de sus instituciones, arbitrar o decidir en casos de conflicto y castigar usurpaciones, falta una tal instancia entre los Estados. Sobre la base de la equiparación de potencia de ser y título de derecho —dicho brevemente: de poder y derecho— los Estados se quitan la libertad de hacer valer sus títulos de derecho o poder, por medio de la intervención del poder militar. Objetivo de la guerra —y por tanto su única limitación— debe ser un pacto de paz <sup>51</sup>, pero puesto que el derecho sobre este pacto de paz reside únicamente en los Estados beligerantes, el conflicto que surja entre ellos no puede ser arbitrado por un tercero. Spinoza constata de manera fríamente realista: “Si no pueden ponerse de acuerdo, retornan justo al estado de guerra” <sup>52</sup>.

Si de esta descripción de las relaciones interestatales de su tiempo Spinoza desarrolla una moderada perspectiva utópica, ante nuestros ojos está siempre la influencia solamente relativa de esta perspectiva de futuro: “Cuanto más Estados concuerden la paz, tanto menos tienen que temer del Estado singular o tanto menos poder tienen el singular para empezar la guerra” <sup>53</sup>.

(51) TP, cap. 4 pár. 35 (GH p. 104).

(52) TP, cap. 3 pár. 15 (GH p. 80).

(53) TP, cap. 3 pár. 16 (GH ibidem). El hecho que la filosofía del Estado de Spinoza respecto de la guerra y de las alianzas entre los Estados aún en nuestro tiempo tenga actualidad, no solamente ha de ser considerado extraño, después del descubrimiento y conocimiento de los efectos de la bomba atómica, sino extraordinariamente peligroso. Respecto a esta situación sea nombrado solamente y a modo de ejemplo un sólo autor, quien de todos modos habla por muchos: Jonathan Schell, *The Fate of the Earth* (vers. alem.: *Das Schicksal der Erde*, München/Zürich 1982). “Como ciudadano y político, seguimos viviendo en un mundo preatómico, como si la aniquilación completa estuviera excluida y los Estados soberanos pudieran seguir aplicando sus medios violentos como instrumentos de la política, como “una continuación de la política con otros medios”, tal como reza la famosa fórmula de Clausewitz. En el fondo tratamos de hacer política newtoniana en un mundo einsteiniano” (p. 212).