



Spinoza y el colonialismo

Sebastián Torres¹
sebatorres7@hotmail.com

Resumen: Nos proponemos realizar una lectura sobre la cuestión colonial en el *Tratado Político* de Spinoza, a partir de la vía abierta por el materialismo aleatorio (en Maquiavelo, Spinoza y Marx), tomando como guía la crítica de la acumulación originaria formulada en el cap. XXIV de *El capital*. Apoyándonos en las indicaciones de Louis Althusser, y recuperando las conceptualizaciones de Vittorio Morfino, exploramos de qué manera sería posible encontrar en Spinoza una crítica no conceptualizada de la historia y de las formas de gobierno que, exponiendo la lógica del derecho de conquista, nos ofrezca una perspectiva para explicar de qué manera el imperialismo colonial resulta inscripto en la constitución de las nacientes repúblicas capitalistas modernas. Se trata de mostrar, a partir de una perspectiva spinoziana, que el colonialismo no es un accidente ni resulta externo a la matriz de acumulación del poder.

Palabras clave: Spinoza; colonialismo; materialismo; aleatorio.

Abstract: In this paper we propose a reading of the colonial issue in Spinoza's *Political Treatise* from the path opened by the aleatory materialism (in Machiavelli, Spinoza and Marx), and taking as a guide the critique of the primitive accumulation formulated in *Capital* (chapter XXIV). Following Louis Althusser's observations and Vittorio Morfino's conceptualizations, we explore in which way it would be possible to find in Spinoza a non-conceptualized critique of history and of forms of government that, by exposing the logic of the right of conquest, offers a perspective to explain how colonial imperialism turns out to be integrated in the constitution of the nascent modern capitalist republics. Our aim is to show, from a spinozist point of view, that colonialism is not an accident nor is it external to the matrix of power accumulation.

Keywords: Spinoza; colonialism; aleatory; materialism.

A modo de introducción

En *Spinoza y nosotros* Antonio Negri (2011) nos propone un movimiento que – recuperando el *Maquiavelo y nosotros* de Althusser – llama a una toma de posición en relación a la práctica teórica implicadas en diversas interpretaciones contemporáneas de Spinoza. Rodeos por Maquiavelo, Spinoza y en el fondo siempre por Marx, que trazan con esta tríada el núcleo de otra ontología y otra política moderna. Pero ¿de qué manera ese rodeo, claro en relación al Spinoza que recupera, logra definir la más indefinida referencia a un nosotros? Para *nosotros*, ese nosotros pone en juego, también en el rodeo por

1 Docente, Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

Maquiavelo, Spinoza y Marx, los términos en los que la práctica teórica define una idea de contemporaneidad –y, con ella, de temporalidad y de historia– y una toma de posición que supone los modos en que América Latina puede interrogar el presente desde una crítica a las matrices a partir de las cuales es ubicada en la historia.

Es desde esta perspectiva que ese fructífero rodeo podría ampliarse a un nosotros abierto, incorporando otra dimensión de la modernidad siempre representada externa a la historia europea: el imperialismo colonial, que no es el límite reprimido de su universalismo, su falla o la prehistoria de su modernidad, sino una parte positiva de su constitución. Imperialismo, colonialismo y acumulación originaria son los nudos problemáticos que proponemos permitirían explorar otro filón de la alianza Maquiavelo-Spinoza-Marx y que, en ocasión del presente escrito, intentará una primera inscripción de Spinoza.

Un rodeo por Marx

A lo largo de toda la obra de Marx, desde sus artículos de la *Gaceta Renana* sobre el robo de leña hasta el capítulo XXIV de *El Capital* sobre la llamada acumulación originaria (y sobre todo en este último), encontramos una permanente confrontación con la historia idílica propuesta por la economía política y el constitucionalismo liberal. Un modo de la crítica que podríamos ligar al prefacio del *Tratado teológico político* y al inicio del *Tratado político* de Spinoza, y en su expresión más sintética y contundente al cap. XV de *El Príncipe* de Maquiavelo, donde sostiene que seguirá “la verdad efectiva de las cosas y no de su representación imaginaria”. Modos que exceden la crítica de la ideología, para exponer la trama de dominación, expropiación y violencia de los poderes dominantes. Althusser lo expresa con claridad en *Maquiavelo y nosotros: la gran revolución maquiaveliana es haber asumido el punto de vista de la práctica* (Althusser, 2004, p. 54ss).

De este vínculo, que atañe principalmente a la práctica teórica, no se sigue directamente que podamos encontrar una filiación más directa y textual entre el análisis que propone Marx sobre la acumulación originaria y otros momentos de las obras de Maquiavelo y Spinoza. El límite lo interpondría el dominio de cierto anacronismo, porque si la teoría de la acumulación originaria debe ser entendida literalmente como un análisis sobre las condiciones necesarias pero superadas del surgimiento del capitalismo, esto es, a partir del hecho consumado, todas las cuestiones allí implicadas no serían más que la prehistoria de un nuevo modo de acumulación que ha soltado amarras con su pasado. El período de la acumulación precapitalista, en el que se inscribirían históricamente Maquiavelo y Spinoza, quedaría superado por el necesario desarrollo etapista de las formaciones económicas. De tal manera que, incluso el mismo Marx no ofrecería otra cosa que un ensayo histórico ya superado por su análisis estructural de las nuevas relaciones de producción, lo que explicaría también las escasas consideraciones que el marxismo le otorgó en la lectura de *El Capital*².

Pero si abandonamos la interpretación de una historia lineal y necesaria, si la acumulación capitalista puede ser analizada considerando una pluralidad espacial y temporal³ que excluye toda filosofía de la historia, por su análisis podría pasar también

2 Una consideración parcialmente diferente se abre con los análisis sobre el imperialismo de Lenin y en particular la todavía iluminadora tercera parte de *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo (1967).

3 Son varias las lecturas que, desde diferentes perspectivas, van a recuperar la “teoría” de la acumulación originaria para una relectura contemporánea de Marx (por ejemplo, Read, 2003; Harvey, 2005; Perelman, 2012). Para un análisis desde el concepto de una *temporalidad plural*, perspectiva que nos resulta tan interesante como próxima, pueden consultarse los trabajos de Massimiliano

uno de los filones del encuentro entre Maquiavelo, Spinoza y Marx. Esta posibilidad se encuentra sugerida en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, donde Althusser concluye el largo pasaje de ese materialismo de la lluvia con la inscripción de Marx en él, que es, en definitiva, el motivo fundamental de todo ese recorrido:

De hecho, encontramos en Marx *dos* concepciones del modo de producción que no tienen nada que ver la una con la otra. La *primera* se remonta a *La situación de la clase obrera* de Engels, que es su verdadero iniciador: volvemos a encontrarla en el célebre capítulo sobre la acumulación primitiva, la jornada de trabajo, etc, y en diversas ocasiones puntuales sobre las que volveré. También podemos encontrarla en la teoría del modo de producción asiático. La *segunda* se encuentra en los grandes pasajes de *El Capital* sobre la esencia del capitalismo, así como del modo de producción feudal y del modo de producción socialista, sobre la revolución y, de forma más general, en la «teoría» de la transición o forma de paso de un modo de producción a otro (Althusser, 2002, p. 64).⁴

Dos concepciones que responderían a dos ontologías, donde la primera –siguiendo la lectura de Vittotio Morfino–, podrían definirse a partir del primado de la relación sobre la sustancia y del encuentro sobre la forma (Morfino, 2010) que guían la –no siempre clara– interpretación que propone Althusser de esa tradición subterránea, en donde aparecen los nombres de Maquiavelo y Spinoza. Pero ¿cómo repercutiría este retorno desde Marx hacia Spinoza y Maquiavelo a partir de la acumulación originaria o primitiva? En cuanto al primero, Althusser nos brinda una pista parcial. En *La soledad de Maquiavelo* encontramos una referencia directa, cuando afirma que Maquiavelo opera sobre la política como lo hizo Marx sobre la economía política, en la crítica al modelo de la acumulación originaria:

En esta acumulación original los ideólogos del capitalismo contaban la historia edificante del capital, como los filósofos del derecho natural cuentan la historia del Estado. [...] Sabemos cómo responde Marx: con la historia de los pillajes, de los robos, de las exacciones, con la desposesión violenta [...] Diría, guardando todas las proporciones, que Maquiavelo responde un poco de esta manera al discurso edificante que sostienen los filósofos del derecho natural sobre la historia del Estado. Llegaría a sugerir incluso que Maquiavelo es quizá uno de los raros testimonios de lo que denominaría *acumulación primitiva política*, uno de los raros teóricos de los inicios de Estado nacional. [...] Cuando lo leemos, y estando como estamos profundamente instruidos sobre las violencias de la historia, algo en él nos atrapa: un hombre que mucho antes de que la totalidad de los ideólogos hayan recubierto la realidad de sus historias, es capaz no de vivir, no de soportar, sino de pensar la violencia de parte del Estado. Por ello, Maquiavelo arroja una luz cruda sobre los inicios de nuestro tiempo: el de las sociedades burguesas (Althusser, 2008, p. 341-342).

Por supuesto, aquí hay un trabajo por hacer si volvemos sobre sus lecturas maquiavelianas de los 70 a partir del lente del materialismo aleatorio, como por otra parte lo hace el propio Althusser al introducir enmiendas en ese otro ponente escrito contemporáneo al que hemos citado, *Maquiavelo y nosotros*. Con Spinoza las pistas no

Tomba (en particular, Tomba, 2011 y 2013) y especialmente Morfino (2013).

4 La referencia a Engels la ha desarrollado en “Sobre el pensamiento marxista” (1982), presente en esta edición.

son tan evidentes en lo que toca al modo en que éste podría también ser partícipe de una historia subterránea de la crítica a la “acumulación originaria” (más allá de la ya reconocida filiación con el “realismo” maquiaveliano). Al interrogar a Spinoza buscamos algo más que constatar su inscripción en esta tradición subterránea. Spinoza, que piensa la política en el momento en que la próspera Holanda ingresa a la historia del capitalismo colonial y esclavista, nos permitiría explorar una dimensión presente en Marx que no es considerada por Althusser: el imperialismo colonial, uno de los momentos fundamentales del proceso de acumulación capitalista, diferente pero teóricamente componible a aquella génesis “del «encuentro» (*Vorgefunden*) fortuito del hombre de los escudos y del trabajador desnudo de todo medio de producción” (Althusser, 2002, p. 103). Tal es la dirección que cobrará, entonces, nuestra lectura.

Derecho de guerra y conquista

Podemos reconocer en Spinoza al primer pensador moderno de la democracia, modo no sólo libre sino igualitario de la república. Más problemáticas resultan las ideas de Spinoza sobre la relación entre los estados, donde está presente un hobbesianismo transformado, y por extensión sobre el imperialismo (a pesar de ser un tema central para la tradición republicana, otra de las vertientes de interpretación contemporáneas). Pero prácticamente nada encontraremos sobre el imperialismo colonial, que para los modernos se sustrae de los problemas de la relación entre estados (que supone la autonomía), más allá de que a la par se hayan gestado ideas como las de “nación”, “pueblo” y “raza”. Podríamos suponer que, para Spinoza, el colonialismo y particularmente el holandés, se encuentra directamente bajo la esfera económica, cuestión que ocupa un lugar secundario o fragmentario en sus escritos. Pero si en Spinoza exploramos una no conceptualizada subsunción de lo económico a lo político, no parece posible buscarla en la exégesis de aquellos pasajes donde hace mención a cuestiones relativas a la “economía”⁵, más allá de su relevancia para reconstruir una crítica del sujeto de interés o el individualismo posesivo (para utilizar el concepto de McPherson, 2005). Como en Maquiavelo y el Marx de la acumulación originaria, los procesos de acumulación atañen a fenómenos cuya trama relacional no puede ser recortada en el gobierno de una única práctica aislada del conjunto (económica, política, jurídica, etc.).

Por estos motivos, en lo que sigue nos proponemos recoger una pista sobre este motivo ausente en la obra de Spinoza, a partir del análisis de dos fragmentos casi idénticos del *TP*, uno presente en el capítulo sobre la monarquía y el otro en el capítulo sobre la aristocracia:

No se debe hacer la guerra sino en vistas a la paz, de suerte que, terminada la guerra, se depongan las armas. Una vez tomadas las ciudades por derecho de guerra y sometido el enemigo, se deben fijar, pues, unas

5 Para Tosel, a diferencia de parte del republicanismo moderno, en el terreno económico Spinoza sería un proto-liberal y nada relevante encontraríamos en sus reflexiones sobre el tema, lo que no implica que esta posición de sentido común extendido entre en tensión con otras tesis más productivas (Tosel, 2001). Rovere rastrea la presencia de múltiples motivos de la nueva economía moderna en la obra de Spinoza, pero la conclusión no sería esencialmente diferente: más allá de ciertos elogios al comercio, su posición final en última instancia incluso no llega a ser liberal, más bien se recostaría sobre una alternativa clásica, la del filósofo que se aparta de los bienes fútiles (Rovere, 2007). Es Montag quien extrae otras conclusiones de la *Ética* de Spinoza, que serían no solo excluyentes del sujeto de interés moderno, sino fundamentalmente críticas (Montag, 2007).

condiciones de paz. Su objetivo será que las ciudades tomadas no exijan una guarnición permanente, sino que o bien se conceda al enemigo que, tras aceptar un tratado de paz, las rescate por un precio o que (si, de esa forma, siempre subsistiría un temor por la espada, debido a la situación estratégica del lugar) se las destruya totalmente y se lleve sus habitantes a otra parte (T.P., VI, §35, p. 138).

[...] Las ciudades conquistadas por el derecho de guerra y que han sido agregadas al Estado, o serán asociadas al Estado en calidad de vencidas y le estarán sujetas por tal favor, o bien se enviarán a ellas colonos con derecho de ciudadanía y sus gentes (gens) trasladadas a otras partes, o bien la ciudad será totalmente destruida (T.P., IX, §13, pp. 207-208).

En una breve nota de la edición de Atilano Domínguez al primer pasaje nos dice que “pese a lo dicho en la nota 68 [donde sostiene que en relación al derecho de guerra Suarez y Grocio parecen ser más pacifistas que Spinoza], lo primero que ofrece Spinoza a los vencidos es un tratado de paz; cfr. IX, 13”⁶. El reenvío de VI §35 a IX §13 propuesto por Atilano Domínguez oculta sin embargo una diferencia fundamental entre ambos pasajes. Que la idea de paz sea central en Spinoza, tanto en el *Tratado teológico político* como en el *Tratado político*, es indiscutible. No por ello, estos pasajes pueden ser tan sencillamente equiparados, si ampliamos la perspectiva y vemos allí la única mención que Spinoza realiza sobre la ocupación colonial.

Mucho se ha dicho sobre el concepto de “derecho de guerra” en Spinoza, bien sea inscribiéndolo en el debate moderno, junto a Grocio y Suarez (como lo hace Atilano Domínguez), bien sea para recuperar allí un *conatus* revolucionario. Poco, por lo ya dicho, sobre imperialismo y, en particular, sobre el imperialismo colonial. La Carta 17 en donde relata el sueño con el “negro sarnoso brasilero” no ha dejado de motivar una amplia serie de especulaciones, dado que sería la única mención indirecta de Spinoza sobre la esclavitud colonial.⁷ Algunas monografías ensayan “deducir” de los fundamentos de su filosofía lo que sería una perspectiva spinoziana sobre el tema, completando esta laguna en el mismo sentido en que hemos ensayado reescribir el capítulo inconcluso sobre la democracia (Newton, 2006).

Volviendo a los pasajes citados, estos bien pueden ser leídos a partir de la hipótesis hobbesiana de la enemistad natural entre dos sociedades. Sin embargo, la inflexión de Spinoza es fundamental; sostiene que dos sociedades son enemigas entre sí en un modo diferente al que son enemigos entre sí los hombres en el estado de naturaleza. Porque, mientras que en el estado de naturaleza el derecho de uno sólo es necesariamente ínfimo, no lo es el derecho de una sociedad (III, §11), pues éste se define por el poder conjunto de la multitud (III, §9). Así, si una sociedad es autónoma en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra (III, §12), es en la media en que carecen de un derecho común cuando dos sociedades son enemigas entre sí (III, §13), pues para tal enemistad solo hace falta la voluntad de una, mientras que para la paz hace falta la voluntad de ambas. Y el acuerdo del que resulta la paz sólo es válido si ambas lo mantienen por el

6 Spinoza (1986): nota 126, p. 138 (nota 68, p. 108-109).

7 Una excelente reconstrucción de la relación entre modernidad filosófica y esclavitud es desarrollada por González Varela centrándose en Spinoza, a pesar de proponer un análisis tan generalista y poco sólido de sus textos (González Varela, 2012).

mismo temor o la misma esperanza, puesto que basta que una vuelva a ser autónoma para que el acuerdo se rompa (III, §14). Por ello, mientras más sociedades confirmen un acuerdo de paz, más sólido será este (III, §15).

La institución de una sociedad, al igual que la relación entre dos o más sociedades, se sigue del derecho natural, pero no de manera idéntica. Spinoza nunca desarrolla la idea de un necesario derecho común entre sociedades, más bien mantiene el lenguaje de los pactos y acuerdos. Que Spinoza no contemple la posibilidad de un *imperium* supra-estatal, como tampoco haga referencia a una multitud tran-estatal,⁸ no significa que una sociedad no se componga históricamente de una pluralidad (la naturaleza crea individuos, no naciones: T.T.P., XVII, p.375), así como, en un sentido diverso, también es concebible una federación de estados. Lo que Spinoza no parece plantear nunca es el recorrido por la vía inversa: la posibilidad de que una sociedad pueda encontrarse con un grupo humano “en estado de naturaleza”, si por este entendemos – como en muchos casos se sugirió en la literatura moderna en relación a los pueblos americanos y africanos – un estado pre-social: para Spinoza el modo de existencia humano es ya siempre en sociedad.

Por supuesto, de lo dicho no se sigue que toda sociedad sea autónoma. Los conocidos párrafos 4, 5 y 6 del capítulo V nos dicen que una sociedad instituida por una multitud libre difiere de una sociedad instituida por derecho de guerra sobre la multitud:

Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquella, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y la primera libre. Por consiguiente, el fin del Estado adquirido por derecho de guerra es dominar y tener esclavos más bien que súbditos. Es cierto que, si tan sólo consideramos sus derechos respectivos, no existe ninguna diferencia esencial entre el Estado que es creado por una multitud libre y aquel que es conquistado por derecho de guerra (T.P., V, §6, pp. 120-121).

No existe, por tanto, una diferencia esencial – esto es, en cuanto derecho natural – entre el derecho de guerra (de una sociedad que puede evitar ser sojuzgada por otra) y el derecho de conquista (de una sociedad que busca sojuzgar a otra). Sí, entre dos ordenamientos políticos como la democracia y la monarquía, si consideramos que ambos serían las formas en las que, por su propia esencia, se disponen en mayor o menor medida hacia la conquista.

Esto podría explicar parcialmente el razonamiento del cap. VI, §35, en cuanto explica el derecho de conquista monárquico y lo que podría significar su tendencial transición hacia la paz (que esto vale para para el estado monárquico se evidencia, claramente, por sus mismos límites, expuestos en el cap. VII, §24, donde muestra lo perjudicial de las alianzas familiares entre Estados –es decir, reinos– puesto que “dos sociedades, aunque estén vinculadas por una alianza permanecen en estado de hostilidad” [refiere aquí a III, §14] y “las diferencias entre dos sociedades suelen resolverse por el derecho de guerra. De todo ello se sigue que resulta catastrófico para un Estado asociarse muy estrechamente con otro”).

⁸ Tal es una posibilidad que se desprende del spinozismo de Antonio Negri más que de la obra de Spinoza. Al proponer un concepto de multitud ontológicamente excedente al Estado, deduce de allí la posibilidad de un poder constituyente transnacional anti-imperial.

Por ello, de esto se sigue, sin contradicción, lo que nos indica la razón: que “quien quiera que sopesa equitativamente las cosas, no negará que el Estado más estable es aquel que sólo puede defender lo conseguido y no ambicionar lo ajeno: aquel, por tanto, que pone todo su empeño en evita por todos los medios la guerra y mantener la paz” (VII, §28). Entonces, la diferencia entre monarquía y democracia implicaría también una diferencia entre el derecho de guerra y el derecho de conquista.

Ahora bien, si la naturaleza no crea naciones ni pueblos, ¿cómo se establece la diferencia entre “lo conseguido” y “lo ajeno” a partir de la potencia de la multitud? ¿Sin una genealogía de la sociedad a partir de la propiedad privada, como en Locke, se trataría de términos relativos a un estado de cosas dado? En tal sentido, ¿es acaso un argumento cuyo único objetivo es diferenciar el imperialismo monárquico español del que se independizó Holanda, de la vía republicano-democrática que los nuevos estados debería abrazar?⁹

Imperialismo colonial

Lo antes expuesto enmarca la discusión, pero no nos explica suficientemente las diferencias con el cap. IX, §13 dedicado al Estado aristocrático. En el caso del estado monárquico, el objetivo del razonamiento es sostener que la paz es el único fin de la guerra (así, frente a una ciudad conquistada, sometida por este derecho, el fin debe ser no habitarlas con una presencia militar permanente: para ello, debe obligárselas a un tratado de paz y que puedan ser rescatadas por un precio o –si por su ubicación estratégica revisten un peligro– se las destruya y lleve a sus habitantes a otra parte). En el caso del Estado aristocrático, el objetivo del párrafo es otro: trata sobre la anexión de ciudadanos a ciudades próximas en el marco de la constitución de una confederación de ciudades autónomas (*sui juris*). Lo que trata aquí son las razones para una unidad según los términos de república confederada aristocrática. Pero –continúa– para el caso de ciudades conquistadas por el derecho de guerra, se establece anexarlas al Estado y mantenerlas bajo su protección, *enviar colonos con derecho de ciudadanía* y trasladar sus habitantes a otra parte, o destruirlas.

La diferencia entre la monarquía imperial y la república aristocrática federal es –considerando las relaciones políticas “internas”– significativa. Sin embargo, si releemos los dos párrafos nos encontramos con un esquema parcialmente similar¹⁰. En principio, al parecer todas las alternativas serían una gradación del derecho de guerra. ¿Pero es una gradación que se explica a partir del principio de la orientación a la paz, como sugiere Atilano Domínguez? Sabemos que, en esencia, el derecho de guerra se sostiene en cualquier caso y bajo cualquier ordenamiento social. Pero ¿por qué se sostendría de igual manera el derecho de conquista? Por supuesto, para Spinoza el derecho de conquista se deriva del derecho de guerra, ¿pero todo derecho de guerra es, por definición, conquistador?¹¹

9 “Asombrosamente silencioso sobre ciertos aspectos de la política nacional holandesa (como el colonialismo), que sin embargo juega un papel decisivo en ella, Spinoza nos indica que, en un estado como las Provincias Unidas, el *conatus* colectivo no tiende tanto a la defensa de las fronteras cuanto al comercio universal. El hecho es, sin embargo, que las circunstancias internas y externas no han hecho desaparecer la necesidad de la unidad nacional. Spinoza en ninguna parte sugiere que la forma-nación es en sí misma un arcaísmo” (Balibar, 1985, pp. 202-203).

10 Un ordenamiento de las alternativas expuestas en ambos párrafos parece una gradación de un conjunto fijo de alternativas: 1) Obligarlas a que paguen su libertad mediado un tratado de paz; 2) Anexarlas y mantenerlas bajo el yugo a cambio de seguridad; 3) Mandar colonos y enviar sus habitantes a otra parte; 4) Destruirlas y llevar a sus habitantes a otra parte; 5) Destruirlas.

11 En comparación con la más extendida mención al “derecho de guerra”, Spinoza utiliza pocas veces vari-

El derecho de conquista comprende el dominio, la ocupación, la exclusión interna, la migración forzada y el exterminio. ¿Pero cuál es la diferencia entre un estado monárquico y la república aristocrática – dentro del absoluto que representa el derecho de guerra– en estas diversas economías de la conquista?

El análisis de las formas de gobierno no es una historia teleológica que va de una menor a una mayor perfección, antes bien cada forma plantea una relación entre el *conatus* colectivo y las instituciones que, según su “esencia”, define las posibilidades y límites de su potencia. Nuestra hipótesis es que en la aparente similitud de estos dos párrafos existe una diferencia específica que no se resuelve en el plano del *ius bellum* y el *ius post bellum*. Mientras que el primero (VI, §35) podría enmarcarse en la polémica sobre la “guerra justa” (con Grocio, Suarez, de Vitoria, etc.), el segundo (IX, §13) deberá enmarcarse en una discusión sobre el “derecho de conquista” surgido de la colonización de las “dos indias”; único pasaje en toda la obra de Spinoza donde hace una referencia al imperio colonial.

Para comprender esta diferencia conviene recuperar brevemente la teorización de Morfino sobre el concepto spinozista de esencia como *relación*¹²: pensar las formaciones políticas no como “formas” (en sentido aristotélico) cuya esencia interna definen sus principios –su *constitución* en términos de *institución* política– sino como relaciones estructuradas de un cuerpo político singular en diferentes niveles, en espacios y tiempos diferenciales, cuyas relaciones internas y externas definen su potencia (esencia): relaciones de composición y descomposición. Esta perspectiva afecta el modo en que podemos definir todas las categorías políticas. De tal manera que, si hacemos de la ciudadanía el término que determina el derecho de la multitud para definir en “derecho común”, éste no puede ser pensado solo como relación entre ciudadanos, sino también entre ciudadanos y no ciudadanos al interior del Estado, de los ciudadanos fuera del Estado y de los ciudadanos y no ciudadanos fuera del Estado, en los territorios hasta donde alcanza su poder de gobierno. La relación entre *sui juris* y *alterius juris* no supone sólo ni exclusivamente una relación entre el individuo y las instituciones, así como la libertad no es la expresión de una esencia interna (sea del individuo, sea de un pueblo o del Estado), sino un conjunto de relaciones diversas que definen su esencia singular en diferentes niveles: individuos, colectivos y Estados. El *essere in alio* de la ontología modal es un reenvío al otro, supone el primado de la relación, que en ese caso adquiere una constitución precisa en el derecho de conquista, cuya esencia puede definirse por la trama de relaciones efectivas y no por algún tipo de justificación normativa derivada del derecho natural (de una esencia que

antes del término “conquista”: una vez *expugnatio* y tres veces *captatio*, dos de los cuales se encuentran en los dos pasajes que mencionamos. Es en tales usos, y no en la compleja y discutida definición de *imperium* (en la que claramente Spinoza no recoge la distinción latina recuperada por el republicanismo humanista entre *res publica* e *imperium*), donde se encuentran contenidos los términos del problema que abordamos.

12 En una de sus formulaciones más sintéticas afirma: “Spinoza abandona el concepto formulado en el *TIE* de *essentia intima*; no se da ninguna esencia interna de las cosas, no hay un núcleo esencial tomado separadamente de sus relaciones existenciales. La esencia del individuo es una *ratio*, una relación, una proporción. No una *ratio* recortada en el vacío, una proporción matemática atemporal dada una vez por todas, sino una *ratio* constituida por otras (de nivel inferior), que entra en la constitución de otras (de nivel superior), y entramada en otras (de su mismo nivel). Ninguna idea adecuada de la esencia del modo, de la cosa singular, del individuo, puede prescindir del conocimiento de estos niveles de complejidad y de sus relaciones. Tal idea nos lleva a pensar en la existencia de la cosa no tanto prescindiendo del tiempo y del lugar en los cuales esta cosa dura, sino mostrando cómo esta duración está constituida, entramada y constituida por otras duraciones y, así, cómo el ‘tiempo’ y el ‘lugar’ adquieren sentido únicamente al interior de esta compleja trama de relaciones.” (Morfino, 2015).

preceda a su existencia-potencia). La diferenciación entre “interior” y “exterior” no es sustantiva (como esencia y accidente), sino dependiente de una trama temporal singular, como puede reconocerse en el conocido análisis que Spinoza realiza sobre la hipótesis de que las sociedades se van modificando según las relaciones que surgen entre nativos y extranjeros (Spinoza, T.P., VIII, §12, p. 174).

Mientras que el derecho de guerra se inscribe, siempre, en el derecho de una multitud contra la dominación (aunque la teoría del *democraticum imperium* de Spinoza difiera radicalmente de las alternativas constitucionalistas modernas) por lo que es inmanente a la constitución de todo gobierno, el derecho de conquista nos conduce directamente a la conquista colonial, moderna y capitalista, que establece una relación diferencial con el territorio y lo que éste comprende. La república aristocrática contiene los principios para definir un nuevo signo moderno de la dominación oligárquica, que modifica los términos a partir de los cuales se plantean los conflictos de soberanía (que subsiste parcialmente entre los estados colonizadores), para introducir el gobierno sobre las cosas como relación dominante.¹³

En ninguno de los dos capítulos Spinoza continúa el análisis en algún párrafo sucesivo. Sí dedicará reflexiones sustantivas sobre el derecho de guerra en la institución del Estado (Bove, 2008; de Guimarães, 2010), pero no parece ser de mucha relevancia el caso de este análisis cuando este derecho es ejercido frente a ciudades conquistadas-colonizadas. La dialéctica negriana entre poder instituyente y poder instituido puede permitir que el análisis que realiza Spinoza sobre la independencia de los aragoneses cumpla una función paradigmática (T.P. VII, §30, pp. 163-164), ¿pero resultaría equivalente al que podría hacerse sobre las revueltas de los esclavos en el caribe colonizado?¹⁴

Conquista y comercio

Como indicamos al comienzo, ya ha sido señalada la llamativa ausencia de referencias al imperialismo colonial holandés, considerando el negocio de la familia Spinoza –del que Baruch se habría ocupado un tiempo–, dado los círculos de intelectuales y comerciantes que Spinoza frecuentaba (Pineda Buitrago, 2010, p. 96-116), muchos de ellos provenientes de América, y obviamente porque el comercio de esclavos y de productos de las colonias holandesas se había convertido en la fuente principal de riquezas. Holanda es una de las primeras repúblicas modernas, así como también uno de los primeros imperios coloniales en donde nace la matriz capitalista.

La mayoría de los análisis que interrogan a Spinoza al respecto son disparados –como mencionamos antes– por la Carta 17, donde narra el sueño sobre el negro sarnoso brasilero, cuyo estatus es *casi* tan figurativo como la que podríamos considerar parcialmente su contra-figura: el supuesto autorretrato en donde Spinoza se representaría como Masaniello, líder

13 Por este motivo para nosotros resulta central en el estudio del TP los capítulos sobre la aristocracia, más que los capítulos sobre la monarquía. Estos últimos, sin duda más próximos al TTP, muestran la crítica y ruptura con el *Ancien Régime*, pero es en los siguientes capítulos donde Spinoza resulta un agudo lector de su propio tiempo al encontrar bajo el clásico nombre de aristocracia la ascendente oligarquía moderna (y, como pude verse, diferente al modo en que, por ejemplo, Tocqueville lamentará la pérdida de la aristocracia por la naciente burguesía en *La democracia en América*). Al respecto, nos permitimos referir a Torres, 2010.

14 Es interesante también que en Spinoza no encontremos alguna figura sobre el “derecho de los vencidos” (Costa, 2009), así como antecedentes en relación a las capitulaciones para los grupos religiosos (Poutrin, 2008-2010).

de la revuelta popular contra el imperialismo colonial español en Nápoles¹⁵. Que no haya reversibilidad entre ciertas figuras, sean individuos o pueblos (como los aragoneses o los napolitanos), no toca tanto a lo que vale como *exempla* para la imaginación como a las experiencias que permiten pensar las relaciones de concordancia y composición. Ni en la república de De Witt ni en ninguno de sus escritores republicanos encontramos otra cosa que no sea una defensa del poderío comercial de Holanda, de la esclavitud, y en ningún caso una política hacia las colonias que intentara incluso introducir-imponer valores misioneros y “civilizatorios”: el trato fue directamente como un recurso económico¹⁶. Esta relación es diferente a la de España, Portugal e incluso Inglaterra, donde se despertaron muchas polémicas sobre el modo de tratar a los territorios y habitantes de la conquista colonial¹⁷; diferencia que no se explica sólo por el *irenismo* holandés y por las incipientes tesis sobre el carácter pacificador del comercio, presentes también en Inglaterra y a partir de las cuales poco tiempo después Locke realizará una férrea defensa de la legitimidad de la conquista colonial, deducida de su concepto de propiedad privada.¹⁸

Por estos motivos —ampliamente desarrollados por otras investigaciones—, es que llama más aún la atención que entre la monarquía, tendencialmente belicista, y la república aristocrática, tendencialmente comercial, las alternativas para con los territorios conquistados son casi intercambiables, siendo la ocupación colonial comercial un elemento más, sin existir en la república un factor cualitativamente transformador del derecho de conquista. Esta aparente ausencia de diferencia, más que una identidad, es lo que indica la esencia de la república oligárquica, quizás *la tesis materialista más contundente de este párrafo*: ¿acaso Spinoza estaría adelantando las ideas presentes en la “Historia de las dos Indias” (1770) de Raynal y Diderot?; *que no existe una diferencia esencial el derecho de conquista y el derecho del comercio, en definitiva, una tesis sobre el carácter intercambiable de civilización y barbarie*. Es posible leer a Spinoza, por tanto, en continuidad con la vía

15 Un interesante vínculo entre ambas figuras da inicio a Diefenbach, 2016.

16 “La disyunción en la política exterior bajo De Witt, entre las esferas colonial y europea, es muy llamativa. En la búsqueda de los intereses coloniales, la República se mostró agresiva y despiadada, en marcado contraste con su actitud más cercana al hogar. En particular, la Compañía de las Indias Orientales estableció un poderoso imperio para la República, y la Compañía de las Indias Occidentales fue extremadamente agresiva en la lucha contra los intereses coloniales españoles y portugueses en Brasil. También es significativo que las colonias holandesas de la Compañía de las Indias Orientales fueran tratadas en términos puramente de explotación económica, sin intentar introducir valores sociales y educativos “civilizadores” o el establecimiento de una estructura administrativa estable. La verdadera libertad de De Witt no se extendía a las poblaciones de estas posesiones coloniales de las Provincias Unidas. Como señala Smit [...] cuando «De la Court exalta a Europa como el lugar de nacimiento de la idea republicana, no tiene intenciones misioneras, y pocos ejemplos hay en sus compañeros republicanos: su ideal no era para exportación” (Prokhovnik, 2004, p. 94).

17 En un bello libro titulado *Spinoza atlántico* Augusto Illuminati afirma: “Un país de capitalismo avanzado como Holanda no era el campo para el mensaje anti-eslavista y con toda la resonancia del Éxodo que tan fuertemente sacudía a Inglaterra, donde la acumulación primitiva implica, sobre las dos costas del Atlántico, numerosas tipologías de subsunción del trabajo [...] Spinoza parece orientado a considerar sólo las formas ‘normales’ de explotación, también si el momento esclavista colonial (no irrelevante, por un cierto período de tiempo más bien monopolizado por la inmigración sefaradí en los dominios holandeses en Brasil) aparece formalmente sólo en la dicotomía *servus-liberis* de sus textos y en el famoso sueño con el hombre selvático negro-brasilero” (Illuminati, 2008, pp. 43-44).

18 En particular los argumentos sobre las tierras abandonadas, sobre la ausencia de laboriosidad en las mismas, sobre la ausencia de propiedad privada en los pueblos americanos, así como de la moneda-oro, que es la forma en que la humanidad produce e intercambia lo que produce. Un análisis excelente en la Tercera Parte de Abdo Ferez, 2013 (también en Arneil, 1997).

maquiaveliana que Althusser había encontrado como anticipación de Marx: en la crítica a la acumulación originaria del poder, donde la historia del progreso no era otra cosa que una historia de violencia, usurpación y saqueo. Pero Spinoza nos sugiere algo más: que los modos de acumulación (político-económica) del poder definen la esencia de las repúblicas modernas, no son un accidente extrínseco (resabio de la pre-historia de la modernidad) que se verá históricamente superado por la (idílica) universalización ilustrada de la libertad. Trama compleja, entonces, del tiempo y la historia, donde la duración (el derecho de conquista) no es identidad entre pasado y presente, sino núcleo de una genealogía en donde lo nuevo (el comercio) se inscribe como una nueva forma de acumulación que define la trama de la sociedad moderna.

¿Cuál sería el modo del libre comercio entre los hombres en una sociedad democrática? Defender lo conseguido y no ambicionar lo ajeno es una fórmula demasiado estrecha para imaginar cómo escribir el parágrafo que podría corresponder al inconcluso capítulo sobre la república democrática. Sin embargo, como hemos visto, no se trata sólo de encontrar una definición para la constitución “interna” de una sociedad: por lo pronto, si la paz es una relación entre dos sociedades, no lo es el comercio colonial, que se funda en la matriz el derecho de conquista. El comercio capitalista no es pacificador. No se trata de que una esencia “interna” determine las relaciones “externas”, modo en el que occidente estructuró la relación entre universalismo y comercio. En la sociedad autónoma bajo la forma de una república aristocrático-oligárquica imperial, comercio, conquista colonial y derecho de guerra traman una relación particular que resulta constitutiva para el nuevo mundo.

Spinozismo e historia

El razonamiento fundamental del liberalismo, en su autocomprensión de revolución radical de la historia humana, es la sustitución de la guerra por el pacífico comercio. Sin embargo, entre la clásica matriz mediterránea del imperialismo romano, sobre la que en parte se constituirá el *jus publicum europeum*, y la moderna matriz oceánica de la conquista de “las dos indias”, orientales y occidentales, coexisten dos lenguajes no antagónicos: el derecho de conquista y el libre comercio, es decir, el “imperialismo colonial”, en sus diferentes modulaciones históricas. *El encuentro de América y África con los hombres de los barcos* responde a relaciones diferentes (otras, pero no extrañas, como también lo sugiere Marx) al encuentro con el trabajador desnudo de todo medio de producción; temporalidades plurales cuya trama permite comprender la constitución de la sociedad moderna, donde la duración no puede ser reducida a etapas que se superan históricamente, sino consideradas como duraciones variables, diferenciales, cuya genealogía es posible de trazar hasta el presente si abandonamos las matrices temporales que todavía subyacen a la tantas veces decretada muerte de las filosofías de la historia.

Los diferentes argumentos sobre la reversibilidad del colonialismo, donde o bien la esclavitud colonial sería la esencia oculta de la dominación al interior de Europa, o bien la conquista colonial y la esclavitud “externa” resultarían de la extensión de la dominación “interna” del naciente capitalismo sobre las poblaciones nacionales europeas, son explicaciones insuficientes para comprender lo que equívocamente se supone es la “contradicción” entre una ilustración que proclama la libertad y la igualdad, al tiempo que somete a la más atroz dominación y exterminio a millares de hombres. Es a partir de una *ontología de las relaciones* – volviendo nuevamente sobre la conceptualización de

Morfino – y no a partir de la proyección (real o imaginaria) de una “esencia interna” (sea individual o colectiva), montada sobre una filosofía de la historia que continúa haciendo del viejo mundo el patrono de la historia y el porvenir, donde el rodeo por Spinoza puede contribuir a otra perspectiva de análisis (sin que ello suponga llenar su silencio sintomático sobre la esclavitud africana). Repensar la acumulación originaria por fuera de toda teleología (también las inmanentistas) para tratar con una *temporalidad plural* que abra la trama de relaciones históricas entre capitalismo, imperialismo y colonialismo, entre los modos diversos de expropiación y de subsunción del trabajo, de desposesión de los bienes naturales y culturales, permitiría también reconocer la pluralidad de modos de resistencia, siempre prestos a ser obturados por alguna alternativa que representaría la esencia de la contradicción histórica (es decir, ontológica) fundamental.

No se trata de reescribir a Spinoza, sino de atender a que el fundamental rodeo por su filosofía, en sus diversas y más productivas versiones, no deje como legado también los silencios o pretenda llenarlos con una lógica de la reversibilidad que no es más que la proyección de la propia voz (de una esencia interna) sobre los otros o, más severamente, replique la racionalidad colonial. La interpretación del Spinoza radical, marrano, democrático o republicano, centro de gravedad en una línea subterránea de una modernidad alternativa no parece encontrar entre sus herejías los términos para una crítica a la empresa moderna de la dominación colonial. Que la “ilustración radical” alternativa nada diga sobre el derecho de conquista y la esclavitud (Israel, 1995 y 2001), que las lecturas republicanas omitan escandalosamente el vínculo histórico entre republicanism y colonialismo (más allá de autoperibirse como una alternativa al liberalismo) en el bien llamado “republicanismo atlántico” (Pocock, 1975 y 1985)¹⁹, y que en las interpretaciones libertarias de Spinoza como una filosofía revolucionaria frente al naciente capitalismo, el imperialismo colonial no parezca ocupar una parte esencial y un análisis propio en la acumulación originaria moderna y capitalista²⁰, por mencionar algunas lecturas fundamentales del spinozismo, nos obligan a mantener esta discusión abierta.

Bibliografía

- ABDO FERREZ, C. 2013. *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla.
- ALTHUSSER, L. 2002. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- ALTHUSSER, L. 2004. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.

19 Referimos a Pocock, por la influencia que ha tenido en la interpretación republicana de Maquiavelo y, por extensión, en las lecturas republicanas y democráticas de Spinoza. Su “republicanismo atlántico”, sin embargo, ha dejado en el fondo del océano la historia de la esclavitud, aislando la cuestión del imperialismo a problemas que omiten su naturaleza colonial (Pocock, 1975). Siendo más llamativo aun el silencio sobre estas cuestiones en el tratamiento que da a la tensión entre republicanism y liberalismo comercial (Pocock, 1985).

20 Esta última referencia se dirige a Antonio Negri, la cual ameritaría una discusión más detenida en función de la complejidad y extensión de su spinozismo. Aunque sostiene que su fundamental análisis de Spinoza es dependiente del contexto de la gran acumulación capitalista, en *La anomalía salvaje* nada dice sobre el colonialismo (Negri, 1993). La cuestión de la acumulación originaria ocupa un lugar central en el capítulo sexto de *Poder constituyente* (Negri, 1994) y encuentra un momento en *Imperio* (Negri, 2002), sobre la base de una filosofía de la historia de la producción y la multitud, que es parte del cuestionamiento que presentamos aquí.

- ALTHUSSER, L. 2008. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- ARNEIL, B. 1997. "El colonialismo y la doctrina de la propiedad en Locke". In: *Estudios*, No. 49.
- BALIBAR, E. 1985. "Jus, Pactum, Lex: Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique". In: *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series*, 1:105-142.
- BOVE, L. 2008. "Direito de guerra e direito comum na política spinozista", Conferência na PUC Rio, 28 de outubro de 2008. In: Revista *Conatus*, Vol. 2.
- COSTA, P. 2009. (A cura di), "I diritti dei nemici". In: *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 38. Milano: Giuffré Editore.
- DE GUIMARÃES, F. 2010. *Direito, ética e política em Spinoza*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- DIEFENBACH, K. 2016. "Hallucinating Colonialism. Spinoza and the Silence on Colonial Slavery in Early Modern Philosophy", Colloque international *Les noms de la violence*, American University & Collège international de Philosophie, Paris, 26-27 Mai 2016. In: http://www.academia.edu/28502086/Hallucinating_Colonialism._Spinoza_and_the_Silence_on_Colonial_Slavery_in_Early_Modern_Philosophy
- GONZÁLES VARELA, N. 2012. "Cierta negro brasileño leproso: un sueño político-filosófico de Spinoza". In: *Rebelión.org* (publicado en 6 capítulos, a partir del 2-8-2012).
- HARVEY, D. 2005. "El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión". In: *Social Register*, 2004/ Buenos Aires, Biblioteca CLACSO.
- ILLUMINATI, A. 2008. *Spinoza atlantico*. Milano: Edizioni Ghibli.
- ISRAEL, J. I. 2001. *Radical Enlightenment*. Oxford University Press.
- ISRAEL, J. I. 1995. *The Dutch Republic*. Oxford University Press.
- LUXEMBURGO, R. 1967. *La acumulación del capital*. México: Grijalbo.
- MCPHERSON, C. B. 2005. *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Trotta.
- MONTAG, W. 2007. "Imitando los afectos de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza". In: *Youkali*, n° 4, diciembre de 2007.
- MORFINO, V. 2010. *Spinoza. Relación y contingencia*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- MORFINO, V. 2013. "Introducción" y "Sul non contemporáneo: Marx, Bloch, Althusser". In: AA.VV, *Tempora Multa. Il governo del tempo*. Milano: Mimesis.
- MORFINO, V. 2015. "Esencia y relación". In: *Revista Pensamiento político*, n° 6.
- NEWTON, S. 2006. "Constitutionalism and imperialism *Sub Specie Spinozae*". In: *Law Critique* 17: 325.
- PINEDA BUITRAGO, S. 2010. "Baruch Spinoza y América Latina: En busca del fraile colombiano «delator» de Spinoza y del factor hispánico en el origen de la filosofía moderna". In: *Istor. Revista de historia internacional*, año 11, n° 42.
- NEGRI, A. 1993. *La anomalía salvaje*. Barcelona: Anthropos.
- NEGRI, A. 1994. *Poder constituyente*. Madrid: Libertarias-Prodhufl.
- NEGRI, A. 2002. *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- NEGRI, A. 2011. *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PERELMAN, M. 2012. "La historia secreta de la acumulación primitiva y la economía política clásica". In: *Theomai*, n° 26, segundo semestre.
- POCOCK, J.G.A. 1975. *The machiavellian moment*. Princeton University Press.

- POCOCK, J.G.A.1985. *Virtù, Commerce, and History*. Cambridge University Press.
- POUTRIN, I. (2008-2010). “Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)”. In: *Sharq al-Andalus*, 19
- PROKHOVNIK, R. 2004. *Spinoza and Republicanism*. New York: Palgrave MacMillan.
- ROVERE, M.2007. “Avoir commerce: Spinoza et les modes de l'échange”. In: *Astérion*, n°5.
- READ, J.2003. *The Micro-Politics of Capital*. New York: State University of New York.
- SPINOZA, B.1986. *Tratado Político*, Traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B.1986. *Tratado teológico político*, Traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- TORRES, S. 2010. “La presencia de Machiavelli en el *Tratado Político* de Spinoza. Conjeturas en torno al gobierno aristocrático”. In: *Revista Conatus*, vol. 4, n° 7.
- TOMBA, M. 2011. *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*. Milano: Jaca Books.
- TOMBA, M.2013. “Il tempi storici della lunga accumulazione capitalistica”. In: AA.VV, *Tempora Multa. Il governo del tempo*. Milano: Mimesis.
- TOSEL, A.2001. “La filosofía política en el espejo de Spinoza”. In: *Actuel Marx*, n°1.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.