



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

Tatián, Diego

La potencia de los esclavos Conjetura sobre un silencio de Spinoza

Co-herencia, vol. 15, núm. 28, Enero-Junio, 2018, pp. 225-244

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.10

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77455380010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La potencia de los esclavos

## Conjetura sobre un silencio de Spinoza

Recibido: 11/12/2017 | Aceptado: 01/01/2018  
DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.10

Diego Tatián\*

diegotatian@gmail.com

**Resumen** En una carta del 20 de julio de 1664 Spinoza le relata a su amigo Peter Balling un sueño con “cierto brasileño, negro y sarnoso”. Tal vez sea esa la única mención en la obra spinozista que refiere al Nuevo Mundo, donde Holanda poseía colonias. A partir de ese sueño, el presente trabajo inquiere sobre la coexistencia de las filosofías modernas de la libertad con la esclavitud real de miles de seres humanos en América, y en particular sobre el silencio de Spinoza en relación con la trata de esclavos africanos en tierras americanas.

**Palabras clave:**

Filosofía, racismo, libertad, esclavitud, marranismo.

### The power of slaves. Conjecture about a silence of Spinoza

**Abstract** In a letter of July 20, 1664 Spinoza tells his friend Peter Balling a dream with “a certain black and leprous Brazilian”. Maybe that’s the one and only mention into Spinoza’s work that refers to the New World -where Holland had colonies. From that dream, the present text inquires about the coexistence of the modern philosophies of freedom with the real slavery of thousands of human beings in America, and in particular about the silence of Spinoza regarding the slave trade in the American colonies.

**Key words:**

Philosophy, racism, freedom, slavery, marranism.

\* Doctor en Filosofía (UNC) y Doctor en Ciencias de la Cultura (Scuola di Altì Studi Fondazione Collegio San Carlo di Modena, Italia), investigador Independiente del Conicet y profesor de filosofía política en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. ORCID: 0000-0002-1833-2228.

En el único testimonio conservado de la correspondencia entre ambos, Spinoza le escribe a Pieter Balling (en respuesta a una carta perdida, al igual que otras en caso de haberlas habido) el 20 de julio de 1664, ya en Voorburg, donde se había ido a vivir por la peste desatada en el verano de 1663. El tema de la carta son los presagios. Balling dice haber escuchado a su hijo -que acababa de morir el mes anterior debido precisamente a la peste- gemir cuando aún estaba sano del mismo modo en que lo hacía cuando ya estaba enfermo. Spinoza responde que se trata de un producto de la imaginación, y para ejemplificar ese vínculo entre “presagio” e “imaginación” evoca un sueño que había tenido “el invierno pasado en Rijnsburg”. La imagen de “cierto brasileño, negro y sarnoso, al que nunca había visto antes (...*nigri, & scabiosi Brasiliani, quem nunquam antea videram*)” persistía durante la mañana, y solo desaparecía cuando “fijaba la mirada en un libro o en otro objeto”. Al apartar la mirada de él, el sueño aparecía con la misma vivacidad. De manera que “lo mismo que me ocurrió a mí en el sentido interno de la vista, le sucedió a usted en el oído”. Y finalmente Spinoza concluye:

los efectos de la imaginación que proceden de causas corpóreas no pueden ser jamás *presagios* de cosas futuras, puesto que sus causas no implican ninguna cosa futura. En cambio, los efectos de la imaginación o imágenes que tienen su origen en la constitución del alma, pueden ser *presagios* de una cosa futura, porque la mente puede presentir algo que es futuro. (Spinoza, 1988, pp. 158-159)<sup>1</sup>

Es poco lo que conocemos de Pieter Balling: que fue representante comercial en España, por lo que además de griego y latín sabía español; que pertenecía al “círculo” amstelodano de Spinoza -era el nexo entre Voorburg y el grupo que se reunía en la librería de Rieuwertsz-; que murió entre 1664 y 1669. Además, que en 1662 publicó anónimo *Het Licht op de Kalendaar...* [La luz sobre el candelabro] (Balling, 1990, pp. 177-191) -durante años erróneamente considerado como un panfleto cuáquero-, donde propone que solo mediante la luz interior de la razón es posible hallar la unión con Dios

<sup>1</sup> Sobre la intrincada cuestión de una capacidad de la mente para predecir cosas futuras, cfr. Sabater, 2015.

y la concordia entre las facciones religiosas. Rieuwertsz reimprimió el folleto en 1684, esta vez con el nombre de su autor. Finalmente, Balling tradujo al holandés los *Principios de la filosofía cartesiana* y los *Pensamientos metafísicos* (1664) así como también -según demuestra Akkerman- las dos primeras partes de la *Ética*, que fue incluida por Glazemaker en los *Nagelate Schriften* (1677).

Carl Gebhardt recupera para la discusión el opúsculo de Balling y lo publica en *Chronicon Spinozanum IV*; afirma la existencia de un vínculo estrecho con el *Breve tratado* y corrobora en ese vínculo -al igual que en la mística colegiante que el folleto explicitaría-, la raíz del “tenor místico de la metafísica de Spinoza” -pocos años después, en sintonía con esta línea de interpretación K. O. Meinsma encuentra en *La luz sobre el candelabro* el núcleo del pensamiento colegiante (Meinsma, 1983, p. 198). En polémica con él -y también con Gebhardt- Madelaine Francès (1937) niega que Balling haya sido colegiante y minimiza su relación con Spinoza (en favor de una mucho más intensa con Koerbagh), en tanto que en su estudio *Cristianos sin iglesia* Leszek Kolakowski (1983) considera el escrito de Balling como manifiesto de una “religión mística no confesional”. Más recientemente, Jonathan Israel sostiene que tal vez Balling conoció a Spinoza antes de 1656, cuando Baruch era aún comerciante. Afirma que -al igual que Jelles- era un cartesiano sociniano perteneciente a la rama radical del movimiento colegiante, y que a diferencia de la “luz interior” identificada por los cuáqueros con la guía del Espíritu Santo, la “verdadera luz” de Balling no es otra que el intelecto de cada ser humano (Israel, 2012, pp. 427-428).

Se trata de un texto de exhortación a la filosofía y de iniciación a la “verdadera religión” al mismo tiempo. La inspiración spinozista (¡o al revés?) es clara en el § 6; allí Balling confiere a su reflexión la forma de una apuesta (semejante -y a la vez diferente- a la del proemio al *Tratado de la reforma del entendimiento*). Como Spinoza en el *Tratado teológico-político*, Balling nunca invita a sus lectores a adscribirse a ninguna religión constituida, sino a pensar por sí mismos. La “luz” es aquí definida como “el auténtico primer principio de toda religión” (Balling, 1990, p. 185) y como camino a la verdad del que dispone todo ser humano aunque jamás haya leído las

Escrituras. Una evidente sintonía spinozista revela en particular la consideración de la Biblia y su naturaleza en cuanto libro histórico: sin la “luz” presente en cada ser humano sería imposible acceder a su sentido -que no se halla en las palabras mismas ni en la letra muerta.

Pieter Balling no era un miembro periférico del círculo spinozista, y compartía con el autor del *Tratado breve* la misma inspiración filosófica.

## II

El negro brasileño -y “sarnoso”- del sueño de Rijnsburg se disipaba, dice Spinoza, no bien fijaba la mirada “en un libro”. Más interesante que pensar esos términos como una contraposición entre la cultura y la naturaleza o la civilización y la barbarie, el contrapunto entre el negro y el libro que lo hacía desaparecer puede leerse también como algo que concierne a la vida misma del soñador: la actividad en el comercio familiar, antes de la existencia expulsada (y “reformada” tras la apuesta por la filosofía cuyos términos se relatan en las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento*). En efecto, el negocio familiar de especias, frutos y nueces tenía un estrecho vínculo comercial con el “Brasil holandés”, que no era indiferente para Spinoza ni para los judíos amstelodanos en general. El impacto de la colonia pernambucana no fue solo económico sino también cultural.

En 1637 el conde alemán Johan Maurits van Nassau-Siegen (“el brasileño”) había desembarcado en Recife (que sería llamada Mauritsstadt, también Cidade Maurícia) con la misión de gobernar la colonia holandesa que se había formado tras la invasión de 1630. Designado gobernador por los Estados Generales de Holanda con la anuencia de la Compañía de Indias Occidentales (WIC), su principal objetivo era el de asegurar la producción y exportación de azúcar para Europa -y para eso garantizar un tráfico de esclavos constante y creciente proveniente de las costas africanas.

Junto con su misión política, el conde deseaba explorar todo lo que el Brasil podía descubrirle en materia científica y artística. Formó una colección naturalista que incluía especies animales y vegetales; anotaciones, bosquejos y acuarelas de la flora y la fauna de Brasil;

pinturas al óleo -retratos y paisajes- de la nueva tierra, así como artefactos confeccionados por las culturas nativas. Se trataba de una colección de curiosidades, una acumulación de “cosas excepcionales, extraordinarias, exóticas y monstruosas”, adquiridas durante su período de ocho años en Pernambuco, hasta ser trasladadas a Holanda en 1644. Desde la invasión y la conquista de Olinda y de Recife, estaba claro para los holandeses que el funcionamiento de la colonia dependía del trabajo esclavo y este del comercio regular con África.

Tras un precipitado regreso de Nassau a Holanda debido a desaveniencias con la WIC, la colección de metales, pieles, objetos, animales embalsamados, dibujos y pinturas formada en Recife fue albergada en un palacio del centro de La Haya -que sería frecuentado, entre otros por Constantin y Christian Huygens- construido entre 1633 y 1644, la Mauritshuis (a unas pocas cuadras hacia el norte del Paviljoensgracht 74, donde Spinoza vivió desde 1670). Nassau habitó la Mauritshuis entre 1644 y 1647. Apenas instalado allí (el 12 de agosto de 1644) el conde Nassau invitó a la mansión a David Le Leu de Wilhelm (que era cuñado de Huygens) y a algunos ministros con sus esposas para ser parte de un espectáculo que causaría espanto y escándalo: cuando entraron a una de las habitaciones se cerró la puerta y un grupo de salvajes traídos por Nassau a su regreso de Brasil comenzaron bailar completamente desnudos y con las armas levantadas.<sup>2</sup>

En Recife había quedado la *Kahal Zur Israel*, primera Sinagoga de América construida por impulso de Isaac Aboab, viejo maestro de Spinoza que ya retornado a Holanda será el encargado de leer el *herem* en su contra. En el curso de los años, la colonia pernambucana había creado un estrecho vínculo entre los judíos de Londres y los de Ámsterdam en torno a intereses comerciales comunes. Uno de los socios principales en Ámsterdam de Antonio Fernández de Carvajal -importante referente sefardí de Londres- era Miguel d’Espinosa, padre del filósofo. Sus redes comerciales se extendían hasta los ingenios azucareros de las Canarias, de la isla británica de Barbados

2 Para un detallado estudio de la colonia holandesa de Brasil y la estancia del conde Nassau en Recife, cfr. Mariana de Campos Françozo 2014 -libro del que se ha tomado la información anterior.

y de Recife (donde llegaron a vivir 5000 judíos holandeses). El contacto con Brasil fue intenso hasta 1654, cuando Pernambuco es arrebatado a los holandeses tras una serie de rebeliones de nativos y esclavos negros, instigadas por Portugal. La “insurrección pernambucana” que acabó con el colonialismo holandés en tierras lusitanas fue liderada por un indio llamado Felipe Camarão y un negro de nombre Henrique Dias<sup>3</sup> -para la opinión pública holandesa de la época, culpables del desastre comercial para Ámsterdam y de la bancarrota de muchos comerciantes holandeses, entre ellos centenares de judíos.

Ese mismo año de 1654 falleció Miguel d’Espinosa; Baruch había heredado de su padre, junto con su hermano Gabriel, los negocios y las rutas comerciales y ambos fundaron la compañía comercial Bento et Gabriel d’Espinosa para la importación y exportación de especias, frutos secos y caña de azúcar. Esos productos venían naturalmente del Sur, de Canarias, del Caribe, de Suramérica (Pineda Buitrago, 2010). Y ese mismo año, según consta en los archivos de la *Nação*, Baruch Spinoza realiza una ofrenda de 5 florines para los “pobres de Brasil” -es decir los sefaraditas repatriados de América luego de la derrota y la pérdida colonial en Pernambuco.

La historia judeobrasileña es un episodio de lo que Sebastián Pineda Buitrago ha llamado el factor “ladinoamericano” en el origen del spinozismo -pero no el único. En los años 1656 y 1657 se produjo en Inglaterra un importante debate sobre la readmisión de los judíos. El propio Menasseh ben Israel viajó a Londres para predisponer a Olivier Cromwell a favor de los judíos, argumentando que los acontecimientos profetizados como anuncios de la llegada del Mesías, habían ya ocurrido casi todos. Lo único que aún faltaba era la completa dispersión de los judíos por los cuatro rincones del globo, y sólo Inglaterra carecía de ellos. La misión de Menasseh en Londres -que se inscribe en el clima milenarista del momento- era convencer

3 Nicolás González Varela enfatiza el impacto que en el imaginario holandés había tenido la figura de Henrique Dias, quien anticipa en un siglo y medio a la gesta revolucionaria del líder haitiano negro Toussaint L’Ouverture: “Dias fue comentado en la prensa holandesa de la época, ya que era la primera vez que aparecía en el campo de batalla un ejército formado por !negros! (esclavos y libertos) y que un general !de color!, iletrado y sin formación militar, derrotaba a dos exitosos comandantes holandeses, entre ellos el mítico Count Maurice of Nassau y luego el Count Sigismond, entrenados en las mejores escuelas militares europeas y que habían doblegado a expediciones militares de España y Francia en Flandes” (González Varela, 2013, pp. 19-20). Cfr. también Illuminati (2008).

a los ingleses de admitir judíos antes del fin de los tiempos -para lo cual resultaba decisivo mostrar que no había ateos entre ellos.

Todo parece haberse desencadenado por la historia que años antes le había relatado el aventurero criptojudío portugués Antonio de Montezinos, quien dijo haber conocido “indios hebreos” en los Andes. Montezinos, que había recorrido América durante varios años hasta 1644, se embarca ese año hacia Ámsterdam donde vive seis meses, antes de volver definitivamente a Pernambuco para morir allí pocos años después. Durante sus meses amstelodanos le asegura a Menasseh ben Israel haber visto en un “pueblo escondido” de los Andes suramericanos (más precisamente en Nueva Granada, actual Colombia), una tribu indígena que celebraba un oficio religioso judío acompañado de recitaciones en hebreo. Menasseh se convence de que aquella tribu era una de las tribus perdidas de Israel, y en el año 1650 publica *Esperanza de Israel* (traducida al inglés ese mismo año y dedicada por el traductor -también milenarista- al Parlamento). Verídica o no, la historia transmitida por Montezinos produjo una intensa efervescencia en la judería de Ámsterdam y de Londres, que se extiende hasta 1666, año en el que llega a su cumbre la esperanza de que el Mesías había finalmente llegado y era Sabbatai Zevi (Méchoulan, 1987, pp. 69-76).

Una tercera historia “ladinoamericana”, no escindida de las anteriores, es descubierta azarosamente en 1955 por I. S. Révah en los Archivos de la Inquisición. Se trata del informe del monje agustiniano Fray Tomás Solano y Robles, originario de la actual Colombia, quien había vivido en Ámsterdam entre agosto de 1658 y marzo de 1659. Natural de Tunja, muy cerca de Bogotá, Fray Tomás Solano y Robles se había embarcado en Venezuela hacia Roma para ordenarse como sacerdote, pero fue secuestrado en altamar por piratas ingleses y luego encarcelado en Londres (Pineda Buitrago, 2010). Una vez recuperada la libertad se trasladó a Ámsterdam, donde se incorporó a las tertulias libertinas de las que también participaban Spinoza, Prado y otros deístas o ateos judeopeninsulares, y cuya existencia sería luego delatada al inquisidor de Madrid.<sup>4</sup> Las informaciones que

4 El documento inquisitorial fue originalmente publicado por Révah (1959), y posteriormente por Albiac (1987, pp. 492-95).

constan en el reporte de Fray Tomás -junto con las proporcionadas en los mismos años y ante el mismo tribunal inquisidor por el capitán Miguel Pérez de Maltranilla- nos brindan algunos de los pocos datos de los que disponemos sobre la vida de Spinoza durante los años siguientes a la excomunión.

### III

La expulsión, la conquista y la esclavización constituyen una trama no irrelevante en la formación de la modernidad temprana, y en el interior de esa trama sobresale un vínculo manifiesto entre la conversión forzada de judíos en la Península Ibérica y la de las poblaciones indoamericanas en el nuevo continente -un vínculo entre Inquisición y colonialismo señalado, entre otros, por Erin Graff Zivin (2014)-, que tiene su cifra común en el año 1492. En su estudio sobre el Edicto de la Alhambra de ese año -que condenaba a la “errancia” desterrada a quinientos mil sefaraditas, y que Menéndez Pelayo atribuía a la buena intención regia de “salvar a aquella raza infeliz del continuo y feroz amago de los tumultos populares”, como la matanza de judíos de 1391 (Menéndez Pelayo 1981, vol. III, p. 362)-, Óscar Cabezas muestra la inherencia de ambos fenómenos (conquista y destierro), al que añade otro de impacto cultural decisivo para la Península como fue, en ese mismo 1492, la publicación de la *Gramática de la lengua castellana* de Elio Antonio de Nebrija, que unificaba la lengua de Castilla con el hebreo ahora en diáspora (Cabezas, 2013, pp. 19-91).<sup>5</sup>

Negros, indios y judíos; esclavizados, conquistados y expulsados urden una trama compleja en la historia de América. En 1664 Gabriel Spinoza -hermano menor del filósofo- se embarca hacia Barbados, donde hacia 1671 adopta la ciudadanía inglesa en Jamaica (Illuminati, 2008, p. 12), como su hermana Rebeca lo había hecho hacia Curaçao, donde murió de fiebre amarilla en 1695. Ambos destinos fueron objetivos americanos de la WIC tras la pérdida

<sup>5</sup> Aunque adepto a gramáticas y diccionarios quizás como ningún otro filósofo clásico, Spinoza no tenía en su biblioteca la de Nebrija -o al menos no consta en el inventario de sus libros y pertenencias minuciosamente anotado por el notario W. van den Hove el 2 de marzo de 1677-, pero sí el *Tesoro de la lengua castellana* (1611) de Covarrubias, que usa como fuentes tanto la Gramática nebrrijana como el Diccionario de 1494.

de Pernambuco. El esclavismo y la producción azucarera para su comercialización en Europa -una cosa para la otra- eran las principales actividades de la Compañía. A través de sus operaciones político-comerciales, se estima que en el siglo que se extiende entre 1630 y 1730 solamente Holanda (que continúa comerciando esclavos hasta la segunda mitad del siglo xix) envió a tierras americanas desde el Congo y Angola cien mil personas para trabajar en las plantaciones que proveían de alimentos y otros productos a los países europeos.

La gran filosofía moderna fue contemporánea silenciosa -en el mejor de los casos- de ese descomunal traslado de seres humanos para su esclavización en tierras extrañas, que Herbert Klein calcula entre diez y quince millones durante todo el período de trata entre África y las colonias del Nuevo Mundo (Klein, 1986, p. 21), y que en el capítulo xxiv de *El capital* Marx señaló una de las condiciones fundamentales de la acumulación originaria capitalista. El proto-iluminismo del xvii y la Ilustración del xviii desarrollaron una nítida filosofía política de la libertad contra la esclavitud, pero esta era considerada como efecto del absolutismo y la tiranía, y como antítesis del orden republicano, sin casi menciones concretas de la esclavización racista de miles de africanos en tierras americanas (a diferencia del interés que sí produjeron en algunos de ellos los pueblos nativos de las tierras conquistadas, cuyo impacto en la cultura de la Ilustración es evidente). Una filología de *servitudo / libertas* en las grandes filosofías de la modernidad (entre las cuales el *De servitute*, el TTP y el TP de Spinoza) revela en ellas una acepción puramente ético-política -si no metafórica- de estos términos. La explotación de cientos de miles de esclavos reales que constituyeron material y culturalmente el “black Atlantic” (Gilroy, 2014) fue aceptada como un simple dato por la gran filosofía europea, casi sin cuestionamientos que la volvieran objeto de la misma inspiración libertaria con la que se destruían los fundamentos del trono y el altar. Más aún: “incluso cuando los llamados teóricos de la libertad se convirtieron a la acción revolucionaria, la economía colonial basada en mano de obra esclava siguió permaneciendo oculta” (Buck-Morss, 2013, pp. 47 y ss.).

Paradójicamente, fue un fraile dominico español quien, en solitario, un siglo antes había denunciado -luego de haberlo

promovido- el tráfico de negros para su esclavización en tierras americanas. Según lo que se conoce como la “leyenda negra” referida a Bartolomé de las Casas, el fraile sevillano habría sido uno de los más importantes impulsores de la esclavización negra en América, como manera de librar a los indios de los trabajos forzados a los que eran sometidos por la Corona de España.<sup>6</sup> Como recientemente han mostrado algunos estudiosos, es posible que De las Casas propusiera originalmente una esclavización acotada de negros españoles llamados “ladinos” (que fueron los primeros en ser traídos a América para realizar trabajos agrícolas a comienzos del siglo XVI y casi inmediatamente sustituidos por los menos rebeldes negros africanos a quienes se denominaba “bozales”), pero en ningún caso su intención habría sido el comercio a gran escala en base al saqueo de las costas africanas practicado durante el siglo XVI por mercantes portugueses (Deive, 1992, p. 66; Pagán, 1992, pp. 63-84).

Años después de los primeros memoriales y de la muy citada carta al Consejo de Indias en 1531, aproximadamente desde 1559-1560, De las Casas realiza una (auto) crítica del sometimiento a la esclavitud de negros africanos en las colonias americanas por los mismos motivos que criticaba la esclavización de los indígenas:

Este aviso -dice- de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dió primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto habían en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos por que la misma razón es dellos [los negros] que de los indios. (Las Casas, 1951, Vol. 3, p. 177)

Y también:

Deste aviso que dió el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado... porque como después vido y averiguó... ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios... Antiguamente,

6 En una conocida carta al Consejo de Indias de 1531, escribía el Fray: “El remedio de los cristianos es este, muy cierto; que S. M. tenga por bien de prestar a cada una de estas islas quinientos y seiscientos negros, o los que parecéis que al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos, y que hoy no tienen otra cosa sino indios; y los más vecinos vinieren, a tres y a cuatro, y a seis, según que mejor pareciera a la persona que lo viere de hacer, y se los fien por tres años, apotecados los negros a la misma deuda, que al cabo del dicho tiempo será Su Majestad pagado; y tendrá poblada su tierra; y habrán crecido mucho sus rentas, así por el oro que se sacará de las minas, como por las aduanas y almojarifazgos y otros intereses que mucho crecerán” (Las Casas, 1989-1999, vol. 13, p. 79).

antes que hiciese ingenios, teníamos por opinión en esta isla, que si al negro no acaecía ahorcalle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto... pero después que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecían y por los brebajes que de las mieles de cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos dellos cada día mueren... (Las Casas, 1951. Vol. 3, pp. 275-276)

“Arrepiso” por su inicial recomendación de sustituir indios por negros para la explotación agrícola y minera en el Nuevo Mundo, estas denuncias contra la esclavización de africanos de Bartolomé de las Casas son acaso las primeras y tal vez de las únicas existentes en el siglo XVI.

En lo que concierne a la filosofía estricta, un rutilante silencio acerca de la esclavitud negra y el tráfico de esclavos atraviesa la obra de Descartes y el cartesianismo; también la obra de Leibniz (en cambio fuertemente interesado en China) y la de Malebranche. Thomas Hobbes tenía acciones en la Compañía de Virginia involucrada en el tráfico de esclavos, y a través del Conde de Shaftesbury también John Locke fue un inversor esclavista -en su caso en la Compañía Real Africana y la Compañía de Aventureros de Bahamas-, sin que ello le impidiera escribir en el primer párrafo de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* que “la esclavitud es un estado tan vil y miserable en el hombre, y tan directamente opuesto al generoso temperamento y coraje de nuestra nación, que apenas es concebible por un inglés, mucho menos por un caballero, como para abogar por ella”. Se trata aquí nuevamente de la esclavitud política, en absoluto incompatible con una teoría de la propiedad privada que incluye esclavos africanos (Buck-Morss, 2013, pp. 51-54).

Uno de los pasajes más emblemáticos y explícitos de la Ilustración europea tal vez lo debamos a David Hume, quien en una nota de su ensayo *De los caracteres nacionales* escribió:

Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (porque hay cuatro o cinco clases diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos. Apenas hubo una nación civilizada compuesta por hombres no blancos, ni siquiera algún individuo eminente en la acción o la especulación. Ningún artesano ingenioso se dio entre ellos, ni artes, ni ciencias... Tal diferencia uniforme y constante

no podría darse en tantos países y épocas, si la naturaleza no hubiese establecido una diferencia originaria entre estas familias de hombres. Sin mencionar nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, de los cuales ninguno mostró síntomas de ingenio, mientras que entre nosotros la gente pobre y sin educación destaca y se distingue en todas las profesiones. Es verdad que en Jamaica se habla de un negro como un hombre íntegro y culto, pero eso es como admirar por su fino talento a un loro que dice unas pocas palabras reconocibles. (Hume, 2005, pp. 103-104)

Pocos años más tarde, en el escrito aún nítidamente empirista y humeano acerca de *Lo bello y lo sublime*, Immanuel Kant hace suyo el pasaje anterior:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color... Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan habladores que es preciso separarlos a los golpes. (Kant, 1982, pp. 78-79)

Las páginas de la “Introducción especial” a las *Lecciones de filosofía de la historia* que Hegel dedica al África continúan y extreman esta representación, y añaden a ella una justificación de la esclavitud de los negros por la trata europea. Los africanos, dice Hegel, “viven en la barbarie y el salvajismo” sin haber producido ninguna contribución civilizatoria; recluidos en sí mismos y por completo carentes de un “reconocimiento de lo universal”, no constituyen un sujeto histórico. En efecto, “el negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia”, pero lo central en la argumentación hegeliana es el “desprecio” que los negros sienten por la humanidad, lo cual los lleva a matar y morir con facilidad, alimentarse de carne humana (“comer carne humana va unido al principio general africano”) y practicar la poligamia para vender los hijos como esclavos. En África, pues,

la vida humana no vale nada, “lo que explica que la esclavitud sea la relación jurídica fundamental”, y los europeos (sobre todo “los ingleses”, dice Hegel) que buscan abolir la trata y la esclavitud “son tratados como enemigos por los mismos negros”. Por lo demás, “la esclavitud ha tenido consecuencias más humanas” entre ellos, etc. (Hegel, 1980, pp. 179-194).<sup>7</sup>

## IV

Cuando existe, la crítica a la esclavitud de muchos de los mayores filósofos de la modernidad más clásica está marcada por la ambigüedad y escindida de la cuestión histórica concreta de la trata de negros africanos. Es el caso de Rousseau -el cap. IV de la primera parte del *Contrato social* (Rousseau, 1980, pp. 14-20) critica la esclavitud pero le confiere una acepción fundamentalmente política sin referir a la esclavización de los negros en particular- y de otras críticas “morales” de la como las de Helvétius o Voltaire -por ejemplo en el artículo “Esclavitud” del *Diccionario filosófico* (1950, vol. 1, pp. 738-744) o en el *Candide*. El primer escrito de un filósofo dedicado por completo a la esclavitud de los negros y que formula una propuesta abolicionista explícita es el manifiesto que, bajo el seudónimo de M. Schwartz, Condorcet publicó en Suiza en 1781 bajo el título *Réflexions sur l'esclavage des nègres* (Condorcet, 2009)<sup>8</sup> -además de la *Historia de las dos Indias*,<sup>9</sup> una importante

7 Algo similar al juicio de los filósofos hacia los negros sucede con los gitanos. Escribía Hobbes: “Son corporaciones privadas regulares, pero ilegales, aquellas que están unidas a una persona representativa, sin autoridad pública en absoluto; tales son las asociaciones de mendigos, ladrones y gitanos, constituidas para mejor ordenar su negocio de pedir y robar...” (Hobbes, 2011, p. 193). Y Kant: “Esta necesidad de la costumbre aminorá la imputación... la imputación disminuye cuando alguien es educado entre gitanos, donde la costumbre de cometer malas acciones se ha trocado en necesidad” (Kant, 1988, p. 103). Más próximo a nosotros, en un texto pronunciado en Viena en 1935 evocado por Derrida, Husserl caracteriza “la forma espiritual de Europa (*die geistige Gestalt Europas*)” como siendo “espiritual” sólo en virtud de que se le asigna un territorio o una circunscripción geográfica. Se trata “de una vida, de una acción, de una creación espirituales... En sentido espiritual pertenecen evidentemente a Europa los dominios ingleses, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales, ni los indios de los círcos ambulantes o los gitanos, en eterno vagabundeo por toda Europa” (Husserl, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, en *Husserliana*, vi, pp. 318 y ss. -citado por Derrida (1987, p. 98).

8 En este texto se establece un programa gradualista y no inmediato de abolición de la esclavitud, práctica que su autor atribuye al régimen de concentración de la tierra en pocas manos. Desde su fundación en 1788 Condorcet será miembro de la *Société des Amis des Noirs*.

9 Diderot fue una de las plumas de la obra colectiva, organizada por el abate Raynal, cuya primera edición fue publicada en Ámsterdam en 1770 bajo el título *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. El capítulo 22 del libro xi es un escrito diderotiano sobre “La esclavitud de los negros”, en el que se lee: “Desde hace un siglo en Europa resuenan las máximas más justas y sublimes de la moral. La fraternidad entre los hombres es ensalzada de forma conmovedora

influencia para la redacción de este escrito condorcetiano había sido un opúsculo que con el título “Traite des nègres” (1766) el caballero de Jaucourt había escrito para la *Encyclopédie*.

Un siglo antes, en medio de la peste que se abatía sobre gran parte de Holanda, Spinoza le contaba a un amigo por vía epistolar un extraño sueño con un brasileño / etíope apestado. No pareciera ese relato habilitar a algún tipo de imputaciones racistas. Como sucede con casi todos los grandes filósofos de su tiempo, la obra de Spinoza simplemente (¿simplemente?) guarda silencio sobre la esclavización de miles de africanos negros de la que era contemporánea. ¿Podría no haberlo hecho? Tal vez. Pero lo importante es lo que la filosofía spinozista de la naturaleza y de la naturaleza humana proporciona para una des-fundamentación del racismo y una desactivación de cualquier subordinación de unos seres humanos a otros, y en ello no resulta insignificante la reflexión democrático-radical de su maestro Francis van den Enden.

En 1662 Van den Enden había publicado un *Breve relato de la Nueva Holanda* (*Kort Verhael*), donde se oponía abiertamente a la esclavitud desde una posición abolicionista radical fundada en motivos políticos y religiosos (Van den Enden, 2007, pp. 91-92), y con el cual se proponía “solicitar en nombre de algunas pocas y tímidas personas a las antiguas cámaras coloniales de este poblado una valiosa oportunidad para la Nueva Holanda”. Una de esas personas fue el mennonita Peter Cornelius Plockhoy van Zierikzee, quien en 1661 le había encomendado la redacción de unos *Requerimientos* dirigidos a las autoridades amstelodanas para el establecimiento de una pequeña cooperativa en Norteamérica, desde julio de 1663. Como Van den Enden, Plockhoy era un igualitarista radical que se había propuesto instaurar esa comunidad sobre la base de una fraternidad natural entre sus miembros y una irrestricta libertad de pensamiento. Los principios de ese asentamiento eran: trabajo colectivo, comunidad de bienes, abolición de todas las formas de jerarquía social, privilegios o relaciones de dominación, absoluta igualdad entre los sexos, a la

---

en escritos inmortales... Sin embargo, solo el infiusto destino de los desdichados negros parece no interesarlos. Aunque sean tiranizados, mutilados, quemados y apuñalados, nosotros lo escuchamos contar con frialdad, sin emoción. Los tormentos de un pueblo al que debemos nuestras delicias [el café el cacao, el azúcar, el tabaco...] no nos llegan al corazón” (Diderot, 2011, pp. 189-200).

vez que se declaraban ideas más generales como la supresión de la esclavitud y la defensa de los pueblos originarios norteamericanos. Muchas ideas de la utopía plockhoyana serán asumidas luego por las *Proposiciones políticas libres* (Israel, 2012, pp. 226-236) y retomadas por Spinoza en clave de un materialismo anti-utopista.

En cuanto expresión de la libertad igualitaria de hombres y mujeres, la asamblea popular vanendeniana presupone una extensión de la política a la totalidad de los cuerpos existentes: “más o menos inteligentes, más o menos benignos, hombres y mujeres, padres e hijos, sirvientes y servidos, gobernantes y gobernados...” (Van den Enden, 2010, p. 54), los que se abocan al uso colectivo del pensamiento y a la experiencia común de la razón pública.<sup>10</sup> Por su parte, concebido como un registro de las relaciones de fuerza y de la materialidad de potencias en ejercicio, el *Tratado político* se descentra de la utopía plockhoyana-vanendeniana para indicar la existencia de cuerpos excluidos y despojados de cualquier inscripción política, que son esencialmente los mismos en la monarquía, la aristocracia y la democracia; a saber: los “infames”, los “mudos”, los “dementes”, los “criados (*famuli*) que viven de algún oficio servil” (Spinoza, 1986, p. 127) -por ejemplo “quienes despachan vino o cerveza” (*Oenopolae et Cerevisiarii*) (Spinoza, 1986, p. 176). La ciudadanía democrática excluye asimismo a los “peregrinos”, los “niños”, los “pupilos”, así como “a las mujeres y a los siervos (*mulieres et servos scluderem*) que están bajo la potestad de los varones y de los señores” (Spinoza, 1986, p. 222).

Como muestra Alexandre Matheron en un trabajo clásico sobre los marginados de la democracia spinozista, lo que deja excluidos de ciudadanía a ciertos individuos es la situación -realmente existente- de ausencia de autonomía y dependencia respecto de otro: la minoría de edad, el sometimiento sexual, los *servilia officia*... -en tanto que los propietarios independientes, cualquiera sea su oficio y su riqueza, serían ciudadanos plenos. Como en el caso de la ciudadanía monárquica o aristocrática, también en democracia

10 Sin embargo, la única mención de pueblos africanos que puede leerse en el opúsculo de Van den Enden refiere lo siguiente: “todos los pueblos (excepto los hottentots en el Cabo de Buena Esperanza, si es cierto lo que se escribe sobre ellos que indica que son más bien como una masa inconsciente de carne) pueden y también deben ser conducidos por la razón” (Van den Enden 2010, p. 71).

solo gozan de derechos civiles quienes son *sui juris*, en cuanto que están despojados de ellos quienes se hallan sometidos al poder de otro (*alterius juris*) en cualquiera de las maneras posibles. Pero esa distinción -proveniente del derecho romano- apenas registra una condición de poder efectivo, una situación fáctica que podría ser otra y en ese caso daría lugar a una configuración social diferente, correspondiente a una nueva trama de las potencias en conflicto. La exclusión de los dependientes y los asalariados -al igual que, por extensión, la de los esclavos- es completamente eventual y persiste solo en la medida en que se mantiene el régimen de propiedad según el cual unos están -física, económica o sexualmente- sometidos a otros. Pero ello no establece una incapacidad natural de esos cuerpos, ni una pretensión normativa, ni una demarcación esencialista de la democracia. Extender la democracia a quienes de hecho son *alterius juris*, dice Matheron, sería “inútil”, “ineficaz” -una pura formalidad sin sustento en ninguna potencia real- y “perjudicial”, en la medida en que solo multiplicaría el poder de los señores (que disponen de la voluntad de esclavos y servidores) sin crear poder popular efectivo (Matheron, 2011, pp. 287-304).

La filosofía de Spinoza concibe así una democracia no determinada jurídica ni utópicamente sino abierta a la potencia efectiva que son capaces de ejercer los seres humanos concretos (esclavos, criados, sirvientes, mujeres, trabajadores, extranjeros, minorías de sexualidades en diáspora...), y así abierta a la historia. La reflexión anticlasista de TP, vii, § 27 desmonta asimismo por extensión cualquier aspiración racista que invoque la “naturaleza” (como en el texto antes citado de Hume) en cuanto fundamento de diferencias entre los seres humanos -en base a las cuales justificar subordinaciones de unos a otros y dominaciones de unos por otros: “La naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura” (Spinoza, 1986, p. 158).

La idea de una naturaleza común y en común; la naturaleza como noción común (“una y la misma en todos”) es el gran presupuesto spinozista de igualdad que aloja una potencia de diversidad no jerárquica, una fuerza productiva de infinitas experiencias sociales y culturas cada una de las cuales expresa una esencia eterna e infinita,

modificada por ellas de cierto modo. Junto a ello, el hecho simple de que “el hombre piensa” (*homo cogitat*) siempre que su potencia de pensar no esté malversada o impedida por circunstancias sociopolíticas adversas -o bien, en términos de Peter Balling, el hecho de que todo ser humano es sujeto de una “luz interior” que lo dota de una capacidad de verdad- abre la historia a un trabajo por la concreción de la igualdad de las inteligencias -por la concreción del “comunismo de las mentes” (*communisme des esprits*) que evocaba Alexandre Matheron en la última página de su *Individu et communauté...* (Matheron, 1969, p. 613).

En tensión con el silencio acerca de la esclavitud histórica, la filosofía antirracista de Spinoza no se inscribe en un universalismo abstracto; germina de la encrucijada de naturaleza y utilidad en la que se abre la vía hacia la comunidad concreta a través de luchas concretas. El negro sarnoso que acecha el sueño de Spinoza es la condensación -sugiere Warren Montag- de esos cuerpos desprovistos de civilidad (siervos, esclavos, mujeres, extranjeros, mudos, infames...) a los que el *Tratado político* eleva por primera vez a concepto con la palabra *multitudo*. Será en ellos donde encuentre arraigo la siempre ambivalente “potencia democrática de la multitud” -que revela su irrupción cuando la filosofía, como ha enseñado Balibar (1985, pp. 294-320), abjura de concebirse a sí misma como la exposición del punto de vista privado de quien piensa, para orientar en cambio su atención y su trabajo al mundo de las fuerzas sociales, de las que hace su objeto. En similares términos escribe Montag:

Spinoza es el único de los filósofos de su tiempo que no solo sitúa a la multitud en el centro de la reflexión política, sino que incluso llega a pensar desde el punto de vista de las masas. No está claro finalmente si el esclavo rebelde, el mugriento brasileño / etíope, era una imagen en el sueño de Spinoza o si Spinoza mismo, sus palabras y sus obras, era el sueño de un esclavo rebelde, el sueño de todos aquellos, esclavos, trabajadores, mujeres, que en ese momento tomaron distancia respecto a la servidumbre y comenzaron a luchar por la liberación. (Montag, 2005, p. 112)

Como bien sabía Hobbes, la multitud es algo de lo que precaverse porque está siempre en estado de naturaleza. El núcleo del spinozismo político -que no se precave de la naturaleza sino

que hace algo con ella- se halla encriptado en la equivalencia *jus sive potentia*: la ley es siempre efecto de la contienda democrática y nunca la democracia efecto de la trascendencia de la ley. Por ello hay una reserva emancipatoria en el carácter anómico, “salvaje”, de irreductible naturaleza en la vida humana, que la política continúa y extiende (enmienda, desvía, en fin, *politiza*) sin suprimir.

Irrepresentable (en el doble sentido del término) ese *foyer* de los derechos más allá (o más acá) de la ley, es decir la naturaleza (“la misma en todos”) en el interior de la cultura y la política, produce nuevas instituciones que expresan potencias concretas (la potencia de los esclavos), cuando por su ejercicio -y no por una gracia de orden jurídico- revierten los sistemas de dominación en los que se hallaban capturadas □

## Referencias

- Albiac., G. (1987). *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Hiperión.
- Balibar, E. (1985). Spinoza: la crainte des masses. En E. Giancotti (Ed.), *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*. Napoli: Bibliopolis.
- Balling, P. (1990). *La luz sobre el candelabro* (A. Domínguez, Trad.). En *Spinoza, Breve tratado / Pensamientos metafísicos* (pp. 177-191). Madrid: Alianza.
- Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la Historia universal*. México: F. C. E.
- Cabezas, O. A. (2013). Edicto de 1492: errancia, identidad y exilio. En *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo* (pp. 19-91). Buenos Aires: La cebra.
- Campos Françozo, M. (2014). *De Olinda a Holanda. O gabinete de curiosidades de Nassau*. Campinas: Editora Unicamp.
- Condorcet (2009). *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Paris: Flammarion.
- Deive, C. E. (1980). *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Derrida, J. (1987). *De l'esprit*. Paris: Galilée.
- Diderot, D. (2011). *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*. Barcelona: Pasado y presente.
- Francès, M. (1937). *Spinoza dans les Pays Néerlandais de la Seconde Moitié du XVIIe Siècle*. Paris: Alcan.
- Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- González Varela, N. (2013). Racismo y filosofía. Sobre un sueño de Spinoza. Disponible en <http://bit.ly/2o2TJG3>
- Graff-Zivin, E. (2014). *Figurative Inquisitions. Conversion, torture and truth in the Luso-Hispanic Atlantic*. Illinois: Northwestern University Press.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, Th. (2011). *Leviatán*. México: F. C. E.
- Hume, D. (2005). *Escritos impíos y antirreligiosos*. Barcelona. Akal.
- Illuminati, A (2008). *Spinoza atlantico*. Milano: Ghibli.
- Israel, J. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México: F. C. E.
- Kant, I. (1982). *Lo bello y lo sublime*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- Klein, H. (1986). *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford University Press.
- Kolakowski, L. (1983). *Cristianos sin Iglesia*. Madrid: Taurus.
- Las Casas, B. (1951). *Historia de las Indias*, 3 vols. México: F. C. E.
- Las Casas, B. (1989-1999). Carta del 20 de enero de 1531 al Consejo de Indias. En *Obras completas*, 14 vols. Sevilla: Comisión Nacional Quinto Centenario /Alianza Editorial.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- Matheron, A. (2011). Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste. En *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (pp. 287-304). Paris: ENS Éditions
- Méchoulan, H. (1987). Prólogo. En Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*. Madrid: Hiperión.
- Meinsma, K. O. (2006). *Spinoza et son cercle*. Paris: Vrin.
- Menéndez Pelayo, M. (1981). *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. III. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Montag, W. (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierradenadie Ediciones.
- Rivera Pagán, L. (1992). *Bartolomé de las Casas y la esclavitud africana*. San José de Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Pineda Buitrago, S. (2010). Baruch Spinoza y América Ladina: En busca del fraile colombiano 'delator' de Spinoza y del factor hispánico en el origen de la filosofía moderna. *Istor*, 11(42), 96-116. Disponible en <http://bit.ly/2soLLvZ>
- Révah, I. S. (1959). *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. Paris: Mouton.
- Rousseau, J. J. (1980). *Del contrato social / Discursos*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Sabater, N. (2015). Spinoza y Balling, acerca de la posibilidad de un presagio. En M. J. Solé (Ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Van den Enden, F. (2007). *Free Political Propositions And Considerations of State* (1665). Text in Traslation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from Kort Verhael. Vrijstad: s. n.
- Van den Enden, F. (2010). *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Voltaire (1950). Esclavitud. En *Diccionario filosófico / Obras escogidas*. Buenos Aires: El Ateneo.