

Katja Diefenbach

**Individualismo propietario y esclavitud transatlántica en el espejo de la temprana
filosofía moderna**

Traducción de Daniel Najmías

El Hobbes de Elias Canetti

En un texto dedicado al tema del miedo, Roberto Esposito recuerda la desconfianza que Elias Canetti albergaba respecto del filósofo inglés Thomas Hobbes. El júbilo ambivalente que provocan en Canetti incluso las suposiciones más desacertadas de Hobbes conduce inmediatamente a la cuestión que analizamos en el presente artículo: ¿En qué medida la teoría política del individualismo propietario refleja, desde Hobbes, las violentas crisis fundacionales del Estado moderno y la globalización colonial-capitalista?¹

«Hobbes. De entre los pensadores que no están atados por ninguna religión», escribió Canetti en 1949, «sólo me impresionan aquellos que piensan con suficiente radicalidad. Hobbes es uno de ellos; en este momento, para mí es el más importante. Sólo unos pocos de sus pensamientos me parecen acertados. Lo explica todo por medio del egoísmo, y aunque conoce la masa —la menciona a menudo—, en realidad no tiene nada que decir de ella. Pero mi tarea precisamente es mostrar cómo el egoísmo es algo compuesto; de qué modo aquello sobre lo que domina no le pertenece; surge de otros ámbitos de la naturaleza humana; de aquellos, justamente, para los cuales Hobbes es ciego. ¿Por qué me impresiona entonces su modo de presentar las cosas? ¿Por qué me gustan sus pensamientos más falsos, sólo con que estén tomados con suficiente radicalidad? Creo que en él he encontrado la raíz espiritual de aquello que más quiero combatir. Es el único pensador que conozco que no esconde el poder bajo un velo, su peso, el lugar central que ocupa en todas las actuaciones humanas; sin embargo, tampoco lo glorifica, lo deja simplemente como está.»²

¹ Cf. Roberto Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Berlín, diaphanes, 2004, págs. 37–67. (Traducción española: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu/editores, Buenos Aires-Madrid, 2003; versión de Carlo R. Molinari Marotto.)

² Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*. Frankfurt/M., Fischer, 2015, pág. 153. (Traducción española: *La provincia del hombre*. Barcelona, Taurus, 1982; versión de Eustaquio Barjau.)

Para Canetti, Hobbes es un antropólogo negativo y un gran pensador del miedo visto desde la lógica del mercado; no admitiendo la voluntad de poder y de acción, elaboró una filosofía sintomatológica en la que el poder hacer siempre se entiende, por comparación, como poder hacer más: avasallar y hacer daño a los otros. En el filósofo inglés, Canetti ve una concepción del egoísmo y de la acción económica puesta al servicio de la absolutización de la soberanía estatal. Con la noción de individualismo propietario, el politólogo canadiense C.B. Macpherson justificó ese discurso egoeconómico en el que las prácticas se califican de «posibilidades defensivas y ofensivas frente a los otros».³ Aun cuando el modelo hobbesiano de competencia universal, por motivos relacionados con su carácter agresivo y con el hecho de que prescinde de toda forma de cohesión social, no consiguió imponerse sobre el de Locke, que contempla el intercambio mutuo y el pleito judicial, en él aparece por primera vez la idea de que el individuo es el propietario privado de su persona y sus capacidades.⁴ Independientemente de toda sociabilidad, el individuo se posee a sí mismo en su capacidad. Si nos detenemos a buscar un contemporáneo de Hobbes que llevó a cabo una indagación de la combinación social de amor propio e interés propio, tropezamos con la filosofía de Spinoza. La profunda discrepancia entre los dos filósofos ha de buscarse en las conclusiones alternativas que Spinoza extrajo de la revolución que Hobbes introdujo en el Derecho natural. Para Hobbes, el punto de partida del Derecho natural es la capacidad asesina del individuo; para Spinoza, la capacidad vivificadora de la pluralidad. Hobbes identifica el anhelo como deseo de supervivencia del individuo; Spinoza, como afirmación colectiva de la fuerza creadora. El filósofo inglés quiere depositar la relación social en el soberano; por su parte, Spinoza aspira que sea el soberano quien se apoye en la relación social. Hobbes seculariza y naturaliza la idea de la comunidad cristiana de la culpa; Spinoza aspira a superarla en la politización de la capacidad humana. De ese modo, y ya en los primeros tiempos de la filosofía moderna, se inscribe profundamente una disputa sobre las cuestiones de la apropiación, la culpa y la soberanía, que refleja los conflictos fundacionales de los tempranos Estados modernos y la acumulación colonial-capitalista, y que, en su expresión extrema, sigue siendo hasta hoy un tema de la filosofía política. La importancia de dicha disputa se pone de manifiesto a la hora de tratar una cuestión sobre la que ambos filósofos callan; a saber, la globalización de la esclavitud en el Atlántico negro del siglo XVII.

³ C.B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967, pág. 51.

⁴ *Ibidem*, pág. 295.

Ser como poder hacer

El mérito de Hobbes reside en haber revolucionado las tradiciones del Derecho natural tal como las había compilado Cicerón y recibido los autores cristianos, en especial Tomás de Aquino.⁵ En la tradición del Derecho natural clásico, el derecho de los seres humanos se equipara con su esencia, preferentemente, con el hecho de ser un *animal rationale*, un animal pensante.⁶ Puesto que los hombres están llamados a obedecer a los objetivos de su naturaleza, pues están realmente determinados para ello, de la esencia del hombre la tradición clásica deriva un objetivo y una obligación. El Derecho natural se corresponde con un *officium*: un servicio, un deber. De ahí que la naturaleza de los individuos no se considere presocial, sino que su ser natural está en correspondencia con el buen gobierno. La sociedad política es el medio legítimo para realizar las finalidades humanas; por su parte, los hombres están obligados a vivir en la *polis* y, por ser racionales, pueden comprender dicho deber. En virtud de ese incremento de la capacidad de llegar a comprender las esencias humanas y sus maneras de realizarse, se considera que los filósofos son actores privilegiados de la sociedad política. Es esa antigua serie –esencia, deberes para con la sociedad, prerrogativa de una instancia superior– la que Hobbes destruye; más tarde también lo hará Spinoza. Ambos autores ya no equiparan el Derecho natural con una finalidad-esencia, sino con la fórmula facultad-poder. Si los hombres no están subordinados a norma superior alguna, si les está permitido todo lo que son capaces de hacer, el campo del Derecho natural cambia y surge un riguroso igualitarismo del poder. Todos llegan a ser iguales en la capacidad de influir, de hacer y de actuar sobre la realidad. El orden de los deberes se sustituye con el orden de las capacidades, el gobierno de los competentes por la igualdad de los que pueden.⁷ El deber se transforma en un precepto secundario que, en lugar de instaurar derechos, los limita. Ser un ser humano se convierte, en un sentido primordial, en Ser como Poder.

⁵ Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. Múnich, Fink, 1993, págs. 228–240. (Traducción española: *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik, 1996; versión de Horst Vogel.)

⁶ Cf. Marcus Tullius Cicero, *Der Staat. De re publica*, Lateinisch–Deutsch. Düsseldorf, Patmos, 2005. (Traducción española: *La República*. Madrid, Alianza, 2013; versión de Francisco M. del Rincón Sánchez.) Véase también: Alexandre Matheron, «Éthique et politique chez Spinoza», en Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions, 2011, págs. 197 y s.

⁷ Cf. Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks*, págs. 128 y s.

Del egoísmo biológico a la economización de la vida

Macpherson ha señalado que debajo de la concepción hobbesiana del Derecho natural subyacen presupuestos del mercado y de la lógica de la propiedad que reducen todos los empeños humanos a cálculos de intereses y competencia. En las primeras páginas del *Leviatán*, Hobbes esboza un gran programa de movimiento en el cual, a lo largo de una estructura en la que se combinan apetitos y aversiones, los movimientos se traducen en deseos y antipatías. El hombre se describe como un mecanismo causal autogobernado que, presionado por movimientos externos, reacciona positiva o negativamente según dichos movimientos se correspondan con sus mecanismos fisiológicos. Ese sistema está dotado de procesos de conciencia. Basándose en la experiencia, la imaginación y la memoria permiten realizar un cálculo de utilidad de todas las relaciones de movimiento y efecto. El hombre hobbesiano es una máquina egoísta que «calculando el futuro, se convierte en voluntad de poder».⁸ Es decir, no es más que apetito en movimiento, exigencia de aumento de la potencialidad, búsqueda de reconocimiento de ese incremento de poder. El finalismo tradicional de los valores superiores se reemplaza con un finalismo utilitarista hecho de cálculos de supervivencia y utilidad. Así, el egoísmo biológico es, para Hobbes, un fenómeno infranqueable, y está sujeto a la vida social en la forma de una idea de supervivencia propia de la lógica de la competencia. A diferencia de lo que se verifica en Spinoza, el *conatus* o la capacidad para obrar no se afirman de manera inmanente en relación con las fuerzas transindividuales, aquellas con las que un individuo puede cooperar con su entorno, sino que actúa, digamos, transitivamente, en los efectos privados de transmisión y enriquecimiento. En una situación límite, el hombre aspira a seguir viviendo a costa de otros o, como explica Canetti, «sobrevivir a una gran cantidad de hombres».⁹ Cada acto de apropiación se corresponde aquí con un acto de expropiación: la transferencia a uno mismo de capacidades y derechos adquiridos. La teoría del *conatus* de Hobbes es, pues, substractiva y carece de todo efecto sinérgico. Allí donde se acumula, se resta. La *potentia*, la fuerza que confiere el poder actuar, es «en última instancia, capacidad de disponer de los servicios de otros hombres»,¹⁰ «mando»¹¹ sobre el poder y el esfuerzo humanos para perjudicar a otros con vistas a afirmar

⁸ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*. París, Les Éditions de Minuit, 1969, pág. 86.

⁹ Elias Canetti, *Macht und Überleben*. Berlín, Literarisches Colloquium, 1972, pág. 17. (En español, véase *Apuntes: 1942-1993*. Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Vol. IV de las *Obras completas*.)

¹⁰ Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, pág. 51.

¹¹ Antonio Negri, *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlín, Wagenbach, 1982, pág. 244. (Traducción española: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993; versión de Gerardo de Pablo.)

así la propia preservación. Como dice Esposito, el hombre sobrevive «a expensas de los demás (...) a costa de *su* vida.» Vive «en su lugar», y en casos extremos, «*de* su muerte». ¹²

Como subraya David Brion Davis, esa antropología inmunitaria implica una naturalización de la esclavitud, un fenómeno social que Hobbes concibe como elemento necesario del Estado natural y «componente inevitable de la lógica del poder». ¹³ Hobbes también ilustra irónicamente la guerra natural de todos contra todos refiriéndose a la no sociabilidad del *native American*. La vida indígena «sin un poder común» ¹⁴ demuestra que la sociedad natural de la competencia, con su inseguridad universal, es capaz de arruinar todo lo que se conquista y recauda, y también las propiedades: lo que aumenta y crece, se explota. Y es por ello que Hobbes funda la sociedad política –en la que la competencia y la lógica de mercado naturales se anulan recíprocamente– sobre la introducción contractual del imperativo legal, que, en un marco competencial, ha de crear condiciones seguras para la existencia humana. El hecho de que las relaciones de propiedad y de mercado de un Estado incluyan, dentro de un marco jurídico, un comercio de esclavos globalizado, en el que hombres y mujeres de origen africano se convierten en «objetos humanos, en mercancía humana, en dinero humano», ¹⁵ es algo que Hobbes no critica –cabe recordar que, gracias a Lord Cavendish, su protector, fue accionista de la Virginia Company–. Como señalan Davis y Susan Buck-Morss, Hobbes no fue un caso único. ¹⁶ Aunque la contradicción entre libertad y esclavitud forma la categoría política clave de la temprana filosofía moderna, la deportación y la privación de derechos de los africanos no sólo se critican de un modo tangencial; antes al contrario, también se justifican parcialmente. Los esclavos se asignan a la economía doméstica, fuera del contrato social, o se codifican como propiedad privada, esto es, la base de la libertad desde Hobbes hasta Locke. De ese modo, la Ilustración y el racionalismo soldaron entre sí los ideales opuestos –libertad personal y utilidad social– y los transmitieron mediante una educación y un sometimiento a la disciplina que pueden alcanzar una dimensión tanato-política. Así pues, Samuel Pufendorf coincide con Hobbes en que «la mayoría de los hombres», como escribe Davis, «actúa movida por impulsos egoístas; de ahí que la esclavitud

¹² Esposito, *Communitas*, pág. 47.

¹³ David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press 1999, pág. 263.

¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, XIII. Stuttgart, Reclam, 2010, pág. 117. (Traducción española: *Leviatán*. Madrid, Alianza, 2008; versión de Carlos Mellizo.)

¹⁵ Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlín, Suhrkamp, 2014, pág. 14.

¹⁶ Cf. Susan Buck-Morss, *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*. Berlín, Suhrkamp, 2001, págs. 46–55. Véase además: Davis, *The Problem of Slavery*, y también Louis Sala-Molins, *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan*, París, P.U.F., 1987.

sea un medio sumamente útil de disciplina social, que [también] puede solucionar el problema de los holgazanes, ladrones y vagabundos europeos».¹⁷

Igualitarismo negativo

En el sentido de la voz latina *delinquere* –faltar, sustraer, carecer–, del Estado natural hobbesiano resulta una «comunidad del delito»¹⁸ en la que no existen posibilidades de acción políticamente capaces. La sociedad surge de la falta de esas posibilidades y perpetúa la no-relación natural del hombre, ensamblada únicamente con actitudes como la desconfianza, la sospecha, la cautela y la previsión.¹⁹ Leo Strauss puso de relieve el rigor con que Hobbes explica las acciones humanas en cuanto resultantes del miedo. La igualdad natural de todos, por ejemplo, la explica mediante la facilidad con la que incluso «el más débil» es capaz de «matar al más fuerte».²⁰ La democracia del Estado natural se ha de corresponder con el igualitarismo del poder matar. «Contra los demás, todo hombre es un débil»;²¹ así repite Hegel la idea fundamental de Hobbes. Strauss subraya que el filósofo inglés prefiere «la expresión negativa "evitar la muerte" a la expresión positiva "preservar la vida"».²² En Hobbes, el miedo a la muerte es lo primero y lo más *causal*. Es el motivo para vivir y lleva a los hombres, a pesar de su egoísmo, a instituir la figura de un soberano que sancione su convivencia social. Si ese miedo está en el comienzo de todo lo que conduce de la afectividad a la política, es porque nosotros, escribe Strauss, «*sentimos* la muerte, no la vida; [...] porque tememos *infinitamente más* a la muerte de lo que deseamos la vida.»²³ Dado que codician poder, bienes materiales y servicios, en la muerte se impone a los hombres, por la fuerza, una experiencia verdaderamente límite, un mal extremo que prescribe un objetivo al empeño que lleva a los hombres a autopreservarse, y dicho objetivo es: evitar la muerte.

De ese diagnóstico de una sociabilidad destructiva y natural deduce Hobbes, dándole la vuelta, que la solución política debe residir en la interrupción de esa sociabilidad. Es por ello que los hombres se unen en su propia disociación. Viven en la suspensión de lo común, vinculados artificialmente por un soberano estatal al que transfieren sus derechos de actuar.

¹⁷ Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, pág. 263.

¹⁸ Esposito, *Communitas*, pág. 46.

¹⁹ Thomas Hobbes, *Vom Bürger*, I, 2, nota al pie; en: Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, Elemente der Philosophie II/III. Hamburgo, Meiner, 1994, pág. 79. (Traducción española: *De cive*. Madrid, Alianza, 2000; versión de Carlos Mellizo.)

²⁰ *Ibidem*, I, 3, pág. 80. Cf. también: Hobbes, *Leviathan*, XIII, pág. 113.

²¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, vol. 20. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970, pág. 227. (En español: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*; varias traducciones.)

²² Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied am Rhein y Berlín, Luchterhand, 1965, pág. 25.

²³ *Ibidem*.

Si, por miedo a la violencia y la muerte, los hombres, en busca de protección, se agrupan para instituir un soberano, un monarca, no encuentran entre ellos medio alguno para ir más allá de su competencia natural y de una situación que calificó de hostilidad que rezuma miedo.²⁴ De ahí que, frente a la multitud y su consenso de miedo, el soberano sea trascendente. Su dominio no se basa en relaciones de fuerza, sino en el hecho de que perpetúa su interrupción. Las capacidades asesinas del Estado natural no han desaparecido, sino que, aceptando una función inversa, se concentran en el soberano como protección contra enemigos exteriores e interiores.²⁵

Hobbes deja en el margen de sus textos una importante coincidencia tendencial: la autopreservación y el autosacrificio. Es la «frontera oscura» de un pensamiento que, como escribe Antonio Negri, asegura -«traicionándola»- «la categoría de la apropiación como [...] fundamento de la filosofía moderna».²⁶ Lo que Hobbes reprime en su pensamiento para elogiar la paradojalidad inmunitaria es lo que Spinoza, en una crítica opuesta del liberalismo, convierte en base de la política, a saber, la capacidad y, en consecuencia, el derecho de la *multitudo*; a cambiar, recurriendo a sus pasiones, la estructura social; de derrocar, en un caso límite, al soberano; de recuperar para ella todos los derechos constituyentes con la finalidad de construir una sociedad alternativa.

Spinoza, Anti-Hobbes

Spinoza, escribe Negri, es el primer Anti-Hobbes que encontramos en la filosofía del siglo XVII.²⁷ Adoptando la equiparación hobbesiana de capacidad y Derecho natural, Spinoza tiene el valor de centrar la política no en la exigencia teórico-contractual de una armonía ficticia, sino en la socialidad como fuente de conflictos. Naturaleza y sociedad, capacidad e institución no forman alternativas categoriales. Los hombres se encuentran por naturaleza, y desde el principio, en un estado social que, a lo menos, puede calificarse de mínimo, y que ellos – buscando protección contra la soledad y la vulnerabilidad– «ambicionan» desde siempre y «nunca pueden solventar por completo».²⁸ Mediante la ruptura con criterios de pensamiento

²⁴ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pág. 51. (Traducción española: *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada, Comares, 2003; versión de José L. Moreneo Pérez.)

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, XVII, pág. 155.

²⁶ Negri, *Die wilde Anomalie*, pág. 163.

²⁷ *Ibidem*, pág. 132.

²⁸ Cf. Baruch de Spinoza, *Politischer Traktat*, Lateinisch-Deutsch. Hamburgo, Meiner, 1994, VI, 1, pág. 69. (Traducción española: *Tratado político*. Madrid, Alianza, 1986; versión de Atilano Domínguez.)

competitivos y egológicos, en Spinoza siempre tenemos que vérnosla tendencialmente con un «Derecho natural sin Estado natural».²⁹

Si Hobbes estaba convencido del carácter privado, transitivo y destructivo de las capacidades naturales, que para ser sociabilizadas requieren una intervención o un contrato, en Spinoza las masas pueden reunir sus fuerzas existenciales desde abajo, a partir de las condiciones en las que están inmersas, de los encuentros físicos casuales que experimentan y de las construcciones imaginarias o afectivas que hacen basándose en esos encuentros corporales. Afirmando su poder, y en virtud de la fuerza excesiva del poder cooperativo, son «elementos de la socialización en sí mismas»³⁰ y producen la *res pública* en una transformación interna de sus capacidades, transformación que tiene lugar sin la necesidad de traspasar derechos a un soberano. Spinoza postuló, mucho antes que Nietzsche, un vitalismo que no sólo abarca conflicto y destrucción en la vida, sino que asigna la transformación de la vida a fuerzas existenciales gozosas, ya que éstas pueden dejar en suspenso aquello que quiere cargar a la vida con un sentido exterior, superior y sentencioso.

La diferencia entre Hobbes y Spinoza se pone de manifiesto en el concepto de la aspiración al poder que subrayó Canetti –la búsqueda de la fama o *ambitio*–. Cuando Spinoza entiende que todos los hombres son individuos ávidos de fama y reconocimiento, parece entroncar directamente con la antropología de Hobbes, pero la dinámica de la *ambitio* es fundamentalmente otra, pues la búsqueda de reconocimiento o de ventajas personales conlleva un apasionamiento positivo que la lógica del individualismo propietario socava desde dentro: En un primer nivel, los afectos gozosos registran, según Spinoza, un incremento de las fuerzas vitales resultantes de combinaciones locales, a ser posible casuales, pero siempre atinadas, de fuerzas que, en última instancia, pueden catalizar un salto en el pensamiento. La imprimación materialista de la epistemología de Spinoza se evidencia en un grado de realidad propio de lo pasional e imaginario. Cuando nos equivocamos, no es por la negatividad de nuestra incapacidad intelectual, sino por el carácter positivo de su capacidad de rectificación.³¹ En cuanto el intelecto está en condiciones de absorber racionalmente las fuerzas del cuerpo creadoras de realidad, rodeadas por afectos y construcciones de la imaginación, se despliega, en cuanto incremento de las capacidades internas, por encima de reflexiones externas. Sin embargo, en un segundo nivel, Spinoza complica ese esquema cuando explica la socialidad de los afectos recurriendo ya no a elecciones de objeto, sino al

²⁹ Cf. Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*. Londres y Nueva York, Verso, 2008, pág. 105.

³⁰ Gilles Deleuze, «Vorwort zu *Die wilde Anomalie*», en: Deleuze, *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 2005, pág. 181.

³¹ Cf. Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*. París, P.U.F., 1951.

mecanismo de la identificación imaginaria. Si, por regla general, los hombres actúan como seres ávidos de reconocimiento y fama, entonces, «para gustar [a otro] ser humano»,³² siempre hacen o dejan de hacer algo. Esas imitaciones de los afectos se basan en el principio ambivalente de la semejanza: nos alegramos de aquello que, según imaginamos, alegrará a individuos parecidos a nosotros. Nos da pena lo que suponemos que también apenará a esos individuos, y nos desestabilizamos cuando les gusta algo que nosotros rechazamos.³³ Para afirmar esas proyecciones e introyecciones, instamos a «que todos y cada uno den por bueno el objeto de su amor o de su odio».³⁴ De ahí que las imitaciones afectivas puedan fortalecerse mutuamente y dar lugar a institulizaciones «muy poderosas y, a la vez, muy inestables».³⁵ Puesto que descansan en estereotipos imaginarios que, en última instancia, se basan en el miedo a la diferencia, tienden a comulgar con el nacionalismo, el racismo o el odio político-teológico. Para superar esa estructura de pasiones intrínsecamente reaccionarias, sólo se dispone, sin embargo, del poder de las propias pasiones. En su variante positiva, son, en Spinoza, el único recurso que tienen los hombres para introducir en el entorno afectivo un cambio tendencial que pase de lo imaginario a lo racional. Es por eso que las institulizaciones sociales sólo son realmente fuertes cuando están cimentadas en las pasiones positivas de las masas, es decir, en la maximización de su praxis en lo que atañe a la cooperación y la autogestión.

Ni señor ni siervo

En suma, que por inestable que pueda ser una alegría, motivada únicamente por el impulso de querer agradar a los demás, en ese afecto los hombres registran que son capaces de combinar acciones y de multiplicar fuerzas existenciales aun cuando su imagen de los motivos de esas combinaciones siga siendo inadecuada. En la ambición, la más egoísta de todas las pasiones, ese conocimiento afectivo se pone de manifiesto en la alegría que produce la alegría de los demás, algo que no ha de entenderse como acto desinteresado puramente egoísta ni como «altruista en sentido comtesiano».³⁶ Se ha de «ubicar de este lado de esa alternativa, en un lugar original», escribe Matheron, «en el que egoísmo y "altruismo" coinciden: [...] alegrarme

³² Baruch de Spinoza, *Ethik*, Hamburgo. Meiner, 1997, E3p29s, pág. 275. (Traducción española: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Trotta, 2009²; versión de Atilano Domínguez.)

³³ Sobre la *fluctuatio animi*: Cf. ibidem, E3p31 y d, págs. 277–279.

³⁴ Ibidem,, E3p31d y s, pág. 279.

³⁵ Balibar, *Spinoza and Politics*, pág. 111.

³⁶ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, pág. 164. Cf. Auguste Comte, *Katechismus der positiven Religion*. Leipzig, Wiegand, 1891. (Traducción española: *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*; Madrid, Editora Nacional, 1982; trad. e introducción de Andrés Bilbao).

de la alegría que causo a mis semejantes en mis prójimos es sinónimo de amarme a mí mismo por el amor que ellos me demuestran».³⁷ Los hombres son aquí, en un sentido drástico y ontológico, medios sin fines exteriores; de ahí que no sean provechosos por poner a disposición seervicios o bienes de supervivencia, sino porque son lo que *son*: seres deseosos, actuantes, vivientes, seres que producen lo que todavía no existe actualizando lo impensado, lo no hecho, y afirmando el ser. Si no existiera esa autosuperación de la imitación de los afectos, los hombres oscilarían entre un ciclo «sociable» y otro «insociable» de imitación de los sentimientos. Partiendo de la compasión y la búsqueda de la fama, mediante las que se vinculan positivamente a otros hombres, llegarían al ansia de dominar y a los celos, hasta que al final estos sentimientos se les hicieran insoportables: como en Hobbes, en ese momento debería intervenir un factor externo que disuelva la conflictualidad social.³⁸ Cuando autores como Badiou o Žižek recogen en el principio del *conatus* el «comportamiento habitual» de los hombres que existen sin exceso y fractura, puesto que se limitan a «perseguir el interés», a la «preservación del ser», al «principio de supervivencia del animal humano»,³⁹ se les escapa esa manera de revolucionar la concepción de interés y medios con la que Spinoza lleva a cabo una politización inmanente de lo económico y hace frente a toda heroicización de la política, entendida ésta como excepción del ser y contraria a la economía.

La modernidad del pensamiento de Spinoza y su capacidad de escalamiento para la filosofía postmarxista se pone de manifiesto en la tesis de la capacidad de autoorganización de las masas, que incluye la destrucción y la violencia, para hipostatar sin negatividad, ya ontológicamente, ya desde el punto de la filosofía de la historia. La tesis de Hobbes, en el sentido de que el ansia de reconocimiento desemboca necesariamente en relaciones de amo-siervo (sometimiento contractual, deber de obediencia y de trabajo),⁴⁰ es tan discutida como la profundización dialéctica que esa lógica experimenta en Hegel. El ser no debe atravesar la nada de la muerte para demostrar que es capaz de transformarse, ni alcanzará jamás el sosiego teleológico en el cual el proceso de trabajo y negación llega a su supuesto final (el Estado de Derecho, el saber absoluto). En la *Ética* y en el *Tratado político* encontramos, en cambio, elementos de una política de la violencia que adelantan una pregunta nietzscheana: ¿Pueden separarse conflicto y violencia de modo tal que sea concebible una violencia política que, en palabras de Balibar, no acabe en la «deshumanización imaginaria del otro» o en su completa

³⁷ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, pág. 164.

³⁸ *Ibidem*, págs. 287–354.

³⁹ Alain Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Viena, Turia + Kant, 2003, págs. 67 y 82. (Traducción española: *La ética*. Barcelona, Herder, 2016).

⁴⁰ Cf. Hobbes, *Leviathan*, XX, págs. 178 y ss. Cf. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, págs. 164 y s.

«transformación en un enemigo?»⁴¹ Con referencia a la globalización de la esclavitud colonial en el siglo XVII, quisiera señalar el modo en que en Spinoza se encuentra esa idea crítica de violencia política, que se basa en la posibilidad de interrumpir las identificaciones imaginarias.

El Atlántico neerlandés

Spinoza vivió en una época en la que los Países Bajos, con sus dos sociedades comerciales coloniales –*Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) und *Geoctroyeerde West-Indische Compagnie* (WIC)–, y a pesar de los fracasos económicos de la segunda en el ramo del azúcar, son la mejor expresión de la acumulación capitalista. Tal como explica Immanuel Wallerstein, Holanda construyó una estructura ultramarina de relaciones comerciales, de capital y de dominio desiguales, que puso en un violento contacto violento a hemisferios, lugares y épocas heterogéneas gracias al comercio de esclavos, la economía de plantación, la minería y la navegación.⁴² Gracias a esa estructura de circulación transatlántica, las ciudades neerlandesas se abastecen de azúcar, algodón, tabaco y metales nobles, todo producido, o extraído, por esclavos llevados al Brasil y el Caribe, entre otros lugares, por la WIC –vía ciertos puntos de apoyo comerciales en el África occidental y puertos como El Mina y Luanda–. Al mismo tiempo, los Países Bajos emplean la plata americana para importar té y especias del sur y del sudeste asiáticos, donde, con las plazas comerciales de Batavia y Macasar, instauraron el segundo centro de acumulación del colonialismo europeo. Dada la participación de los sefarditas de Ámsterdam en la Compañía de las Indias Occidentales, Spinoza está bien familiarizado con esos hechos. La promesa de libertad religiosa llevó a cientos de familias judías a emigrar a las colonias, y algunas de ellas figuraron entre «los mayores propietarios de plantaciones y poseedores y comerciantes de esclavos»⁴³ del norte del Brasil, aun cuando la mayor parte de los beneficios se consiguiera con capital holandés protestante. El padre de Spinoza posee una tienda de ultramarinos; en la década de 1660 su hermano Gabriel se instaló en Barbados, donde inmigrantes procedentes de Recife fundaron

⁴¹ Étienne Balibar, «Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication», en: *European Journal of Philosophy*, Año 20, N.º. 1, 2012, pág. 43.

⁴² Cf. Immanuel Wallerstein, *Das moderne Weltsystem II – Der Merkantilismus. Europa zwischen 1600 und 1750*. Viena, Promedia, 1998, págs. 62 y ss. (Traducción española: *El moderno sistema mundial II: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Tres Cantos, Siglo XXI de España, 2017; versión de Pilar López Máñez).

⁴³ Lewis S. Feuer, «The Dream of Benedict de Spinoza», en: *American Imago. A Psychoanalytic Journal for the Arts and Sciences*, Año 14, número 3, otoño de 1957, pág. 230.

la primera sinagoga de Bridgetown.⁴⁴ Sin embargo, sólo en un único y enigmático texto habló nuestro filósofo de la colonización.

Alucinaciones coloniales

En una carta dirigida a su amigo Pieter Balling –menonita radical, comerciante con relaciones en las colonias españolas y autor de *Het licht op den kandelaar*, cuya idea de un mundo divino inmediatamente experimentable influyó en el *Tratado breve*–, habla Spinoza del rostro de un «brasileño negro y leproso»⁴⁵ al que vio una mañana estando aún medio dormido. La carta no contiene más referencias a la historia colonial y aspira sobre todo a consolar a Balling, que acababa de perder a su hijo y se reprochaba haber hecho caso omiso de singos que presagiaban la muerte del niño. La mención sutilmente xenófoba de un brasileño «leproso» sirve a Spinoza para diferenciar dos tipos de construcciones imaginarias con las que quiere tranquilizar a Balling: una mental, de calidad premonitoria, debida a las circunstancias de tal o cual situación, y que suele ignorarse (como esa sensación de Balling que presagiaba la muerte de su hijo), y otra meramente corporal y no premonitoria (como el recuerdo de ese sueño de Spinoza en el que se le aparecía un «brasileño negro y leproso»).

El sociólogo freudomarxista Lewis S. Feuer es el primero que identifica al personaje del sueño con Henrique Dias, un personaje mitopoetológico de la Restauración portuguesa en Pernambuco, comandante de un ejército mercenario formado por esclavos huidos que lucharon contra los holandeses en el bando de los granjeros portugueses y en 1654 decidieron la guerra a favor de la corona de Portugal.⁴⁶ Puesto que «la esclavización que practicaban los holandeses calvinistas era más cruel que la de los portugueses católicos»,⁴⁷ las unidades de *cimarrones*⁴⁸ ofrecían, en la asociación militar con Portugal, una pequeña oportunidad, aunque precaria, de conservar la libertad que se había conseguido con la huida. A diferencia de Negri, que en la imagen del brasileño de Spinoza reconoce a «Caliban»,⁴⁹ Feuer habla de un recuerdo onírico ambivalente en el que la identificación con la *multitudo* y los miedos

⁴⁴ Cf. Kevin von Duuglas-Ittu, «Spinoza the Merchant: The Canary Islands, Sugar and Diamonds and Leprosy», 2008, en: <https://kvond.wordpress.com/tag/a-m-vas-dias/>.

⁴⁵ Baruch de Spinoza, *Briefwechsel* (Carta 17, Spinoza a Balling, 20 de julio de 1664). Hamburgo, Meiner 1977, pág. 71. (Traducción española: *Correspondencia*. Madrid, Alianza, 1988; ed. y trad. de Atilano Domínguez.)

⁴⁶ Cf. Hebe Mattos, «Black Troops and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World: The Case of Henrique Dias and His Black Regiment», en: *Luzo-Brazilian Review*, Año 45, n° 1, 2008, págs. 6–29.

⁴⁷ Feuer, «The Dream of Benedict de Spinoza», pág. 232.

⁴⁸ A los esclavos que habían huido se los llamaba, en las dos Américas, *maroons* o *cimarrones* («salvajes», «indómitos»). A sus asentamientos ellos mismos los llamaban *mocambos* o *quilombos*. En kimbundú, *mukambo* significa «escondite, guarida». El término *quilombo* no aparece en las fuentes contemporáneas hasta finales del siglo XVII.

⁴⁹ Negri, *Die wilde Anomalie*, pág. 105.

colectivos que agobiaban a los sefarditas de Ámsterdam instalados en el norte del Brasil se condensan y desplazan mutuamente.⁵⁰ Para Feuer, la diferenciación que contradice el paralelismo espíritu-cuerpo en las alucinaciones físicas y mentales es la resistencia física de Spinoza a reconocer la traumatización colectiva de los judíos de Ámsterdam. Cuando alucina y ve a un afrobrasileño, lo que en realidad ve es el regreso de recuerdos reprimidos de la ocupación de Recife por tropas portuguesas y mercenarios cimarrones, de la que debió de hablar Isaac Aboab da Fonseca, rabino de la comunidad judía de Pernambuco, que tras volver a los Países Bajos lanzó el temible anatema contra Spinoza. Durante el asalto del *Terço da Gente Preta* de Dias se dejó morir de hambre en Recife a muchos miembros de dicha comunidad; otros acabaron masacrados o entregados a la Inquisición. En la proximidad y el horror del sueño matutino, Feuer ve una retroproyección de «las fuerzas hostiles» que «esperan a un judío en el mundo exterior», fuerzas con las que Spinoza sólo habría tenido que vérselas tras la expulsión de la sinagoga y que únicamente dirigió contra los que apoyaron ese apartamiento.

Si, en el espíritu de las investigaciones más recientes, damos por sentado que la Spinoza también fomentó su propia expulsión de la sinagoga, y que para él fue poco traumatizante,⁵¹ se despliega una tesis más potente desde el punto de vista político: la figura de Henrique Dias, el personaje que Feuer reconoce en el sueño de la Carta 17, representa el empeño inconcluso del filósofo por extraer una conclusión innovadora de la reflexividad del miedo de las masas, por la que se interesó en su búsqueda de una salida de la economía hobbesiana del miedo. Spinoza partía de la base de que el terror que pueden provocar la religión y la dominación política tienen mucho en común con la violencia que los hombres están dispuestos a ejercer contra sí mismos y contra los demás. De ese movimiento circular heterónimo puede surgir una «cadena causal» de terror aplicado desde arriba y «pasiones violentas» desde abajo, en las que «el odio entre clases, grupos y religiones»⁵² escalará con tanta más fuerza cuanto más se oprima a la multitud y más tiempo se la mantenga en jaque mediante la introducción de figuras legitimadoras trascendentes (Dios, el rey, el contrato).

En ese contexto, Dias simboliza dos problemas: en un primer nivel, representa la superposición catastrófica de prácticas de dominación, persecución y resistencia en el Brasil portugués-holandés y encarna el miedo de los esclavos que huyen de la explotación brutal y de la privación de sus derechos y pasan a formar parte de las tropas de cimarrones. Asimismo,

⁵⁰ Feuer, «The Dream of Benedict de Spinoza», pág. 232.

⁵¹ Cf. Richard H. Popkin, «Spinoza's Excommunication», en: Heidi M. Ravven y Lenn E. Goodman (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Albany, State University of New York, 2002, págs. 263–279.

⁵² Balibar, Spinoza and Politics, pág. 39.

representa el miedo de los colonizadores a los continuos ataques de esclavos huidos de los *mocambos* y el peligro de una rebelión espontánea que supuestamente las tropas negras debían aplastar, pero que se sospechaba que apoyaban. Dias representa el miedo que imperaba en los asentamientos de cimarrones a las incursiones de los portugueses y los holandeses acompañados por mercenarios negros e indígenas. Por último, simboliza también el miedo de los sefarditas de Ámsterdam a las técnicas bélicas del regimiento negro y el regreso de la Inquisición portuguesa. Esa superposición de motivos de dominación y de resistencia se pone de manifiesto en la decisión del *Conselho ultramarino* portugués en el sentido de no autorizar la institucionalización permanente de las tropas negras, de transferir a Dias, como reconocimiento a sus méritos militares, el terreno del cementerio judío y de la sinagoga de Recife⁵³ y concederle varias condecoraciones reales (entre otras, nombrarlo caballero de la Orden de Cristo).

El ascenso de Dias a *Governador dos Negros*, la creación de tropas de cimarrones afrobrasileños y su utilización en multiplicidad de funciones –que llegaron hasta el continente africano– remiten al dinámico desarrollo de jerarquías de color en el Atlántico negro en una época en que el concepto moderno de «raza» todavía no se había consolidado. Por ejemplo, hasta bien entrado el siglo XVII, la expresión alemana «*Rasse zu haben*» equivale a tener sangre infestada, algo que desde la Reconquista se atribuyó a los judíos, los cristianos nuevos y los moros. Por otra parte, hasta principios del siglo XVIII no aparecen los primeros casos en los que a los comandantes negros de las tropas coloniales de mercenarios se les priva del privilegio a recibir una distinción real aludiendo al mencionado supuesto («*Rasse zu haben*»). Amaro Cardigo, yerno de Henrique Dias y destacado subteniente de las unidades de cimarrones, es el primer representante de la élite militar negra del Atlántico portugués que no consiguió que se anularan las objeciones de la *Mesa de Consciência e Ordens* contra la concesión de la medalla de caballero,⁵⁴ un hecho que pone de manifiesto la creciente identificación del color negro con el origen esclavo esclava y la total exclusión social que acabó imponiéndose con la expansión de las economías de plantación y el comercio triangular.

⁵³ Cf. Feuer, «The Dream of Benedict de Spinoza», pág. 231. La *Mesa de Consciência e Ordens* regulaba desde 1532, en su calidad de instancia judicial, las cuestiones de conciencia político-teológicas de los monarcas portugueses y administraba las órdenes militares y religiosas.

⁵⁴ Cf. Mattos, «Black Troops and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World», págs. 20–22.

Spinoza y Palmares

El punto realmente central de la identificación del recuerdo de Spinoza con los cimarrones del Atlántico negro no se encuentra, sin embargo, en la persona de Henrique Dias, sino en la alternativa a la que se enfrentan sus unidades militares cuando salen al campo de batalla para luchar contra los *maroon states*, cuya manifestación más importante fueron las comunidades de fugitivos de Palmares. El quilombo situado en el interior de Pernambuco tenía entonces alrededor de 10.000 habitantes. Aunque holandeses y portugueses no tardaron mucho en organizar anualmente expediciones militares, entre 1605 y 1694 esa alianza colonial se defendió con buenos resultados contra todos los ataques. Como demuestran las recientes investigaciones históricas sobre el Atlántico negro del siglo XVII, la fuerza militar de los asentamientos de esclavos libres tiene su origen, entre otras cosas, en la experiencia de los luchadores imbangala (africanos), cuya influencia sociomilitar explica que con frecuencia dichos asentamientos, como en el caso de Palmares, se denominen *quilombos*.

Cuando, en los siglos XVI y XVII, los portugueses penetran por la fuerza en las regiones costeras occidentales y centrales de África y abren el mercado transatlántico de esclavos hacia Sao Tomé, precipitan a los territorios de los actuales Congo y Angola hacia un caos social y político cada vez más profundo.⁵⁵ Fortalecido por la disolución del reino del Congo, comienza un periodo de conflictos armados por el comercio de esclavos y de recursos naturales durante el cual se destruyen poblados, se expulsa sus habitantes y se devastan entornos sociopolíticos enteros. Los estudios sobre la colonización portuguesa muestran que los conflictos internos africanos están sobredeterminados por el desarrollo del comercio transatlántico de esclavos.⁵⁶ En el curso de ese proceso, llegan, en varias oleadas migratorias del interior, guerreros arrancados de raíz de contextos tradiciones matrilineales y que se llaman a sí mismos *imbangala* en las regiones costeras de la actual Angola. Penetran en algunos estados mercantiles relativamente fuertes (el reino de Ndongo), o los fundan (Matamba, Kasanje), y empiezan a tomar parte en el comercio de esclavos. En su avance hacia el sudoeste, los imbangala integraron en su estructura social una institución que los mbundu llamaban *kilombo*, «una sociedad de iniciación masculina, o un lugar de circuncisión, en el que se

⁵⁵ Cf. David Birmingham, «The African Response to Early Portuguese Activities», en: Ronald H. Chilcote (ed.), *Protest and Resistance in Angola and Brazil: Comparative Studies*. Berkeley, California University Press, 1972, págs. 11–28.

⁵⁶ Véase también, del mismo autor: «The Date and Significance of the Imbangala Invasion of Angola», en: *Journal of African History*, Año 6, nº 2, 1965, págs. 143–152.

prepara a los jóvenes para la vida adulta y la condición de guerreros».⁵⁷ Esta institución ayuda a los imbangala a construir una estructura sociomilitar capaz de unir a un gran número de personas (con ciertas reservas, también mujeres) de distinto origen étnico, sociopolítico y religioso, desterritorializadas por la globalización colonial-capitalista y las guerras centroafricanas. Las relaciones de parentesco se reemplazan con ritos de una sociedad de iniciación a la que puede pertenecer cualquiera que se someta a sus rigurosas prácticas de combate.⁵⁸ La institución del *kilombo* contribuye a mitigar la inseguridad espiritual de un grupo desarraigado y militarizado que ya no tiene un contacto estable con sus muertos. Las instituciones político-militares de los imbangala que participaron en el comercio de esclavos dominado por los portugueses, se importan al Brasil (*atlantic slaving*) y encuentran aceptación en la comunidades de fugitivos que se unieron, en una especie de contrasociedad, con personas de origen y lenguas muy distintos. Mediante un sistema de incursiones y ataques sorpresa combinado con el comercio local, garantizaron una existencia social y política fuera del sistema de las plantaciones, del que al mismo tiempo se beneficiaban parasitariamente (robos, emboscadas, comercio). Así, los malditos de esta tierra, los condenados, ahora sin vínculos sociales de ninguna clase, y cuyo saber cultural y religioso acabó desintegrándose en la acumulación colonial-capitalista, instauran, a partir de los restos y escombros, instituciones urbanísticas y militares, que transforman la estructura organizacional de los comerciantes de esclavos del África occidental y central en una estructura de resistencia «criolla»⁵⁹ contra el sistema de esclavización globalizador del Atlántico portugués-holandés.⁶⁰ Esta transformación inmanente de la capacidad de acción *desde abajo* es eminentemente política y va más allá del contexto de origen, cultura y religión. Asimismo, pone de manifiesto la capacidad de los hombres de llevar a cabo una transformación rigurosa sin intervenciones trascendentes; es decir, la misma capacidad que Spinoza quiso analizar en el *Tratado político*, y remite a la ascensión ideal de los pueblos hacia el reino de los cuentos de hadas filosóficos que Hegel postula en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, donde las sociedades europeas siempre aparecen como carentes de institución alguna (arcaicas) o con demasiadas instituciones (despóticas). En su sistema de pensamiento, Spinoza registró que, en los siglos XVI y XVII, las masas, en el marco de las rebeliones de esclavos y en las plantaciones,

⁵⁷ Stuart B. Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*. University of Illinois Press, 1996, págs. 126 y s. Véase también: José Rivair Macedo, «Jaga, Cannibalism and the “Guerra Preta”: the Mbangalas, between the European Myth and the Social Realities of Central Africa in the XVII Century», en: *História*, Año 32, nº 1, 2013, http://www.scielo.br/pdf/his/v32n1/en_05.pdf.

⁵⁸ Cf. Robert Nelson Anderson, «The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil», en: *Journal of Latin America Studies*, Año 28, nº 3, 1996, pág. 558.

⁵⁹ Cf. Stuart Hall, «Créolité and the Process of Creolization», en: Okwui Enwezor y otros (eds.), *Créolité and Creolization*, Documenta 11 Plattform, Hatje & Cantz, 2002, págs. 27–42.

⁶⁰ Cf. Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels*, pág. 122.

de las revueltas del pan y por los impuestos, irrumpieron en el escenario de la historia, del que los filósofos políticos de la modernidad temprana, como Hobbes, siempre quisieron expulsarlas. A pesar de su silencio sobre la esclavitud colonial, en la *Ética* y en el *Tratado político* se encuentran elementos de una política que ofrecen una alternativa al pensamiento y la práctica de la violencia anticolonial *avant la lettre*. Donde la transformación de Fanon del siervo-trabajador hegeliano en un esclavo-soldado padece del continuismo de las garantías propias de la filosofía de la historia, la singularidad de la política espinozista de la violencia radica en la desacralización y desgarantización de la rebelión. La idea espinozista de la transformación inmanente de la capacidad de las masas para pasar del sometimiento a la liberación, no se basa únicamente en la «alteridad de ruptura, de lucha, de combate»,⁶¹ sino también en dejar de identificarse con esa alteridad. En lugar de encerrarse en la identidad, se abre a sus diferencias internas y puede interrumpir la producción de constructos imaginarios de identidades ficticias (de fe, de raza, de nación o, también, de lucha). Así reconoce Spinoza, siglos antes que Nietzsche y Foucault, que las fuerzas que impregnan a los hombres son catalizadores de la liberación y, también, puntos de anclaje del poder. De ahí que en Spinoza no encontremos una idealización de la vida, una santificación de la multitud ni una teleologización de la historia. Spinoza crea un concepto de la política no tautológico, consciente de factores como la condicionalidad y el conflicto, que refleja la corrupción de los procesos de rebelión y emancipación y la capacidad de los hombres para disgregar las imágenes inmunitarias e imaginarias de sí mismos, incluidas las de la comunidad en rebeldía, sin que ese proceso sea el nuevo *telos* de la política. Por el contrario, lo que se nos devuelve es la política como pregunta y problema, una política que sabe de la necesidad de identificaciones imaginarias y, también, del hecho de que no hay colectivo, ni partido, ni causa, ni tipo de institución que pueda representar el motivo de la afectividad de las masas y su excesividad, pues esa afectividad de las masas carece de motivos, y la política opera en y con esa tensión paradójica y requiere que se preste atención a los puntos de fractura entre liberación y nuevas formas de sumisión.

⁶¹ Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985, pág. 157. (Traducción española: *Piel negra, máscaras blancas*; Tres Cantos, Akal, 2009; versión de Iria Álvarez.)