



*Estética del ánimo abyecto: una mirada sobre la imagen que fundamenta el poder estatal en el orden prohibicionista y militarista del gobierno nacional colombiano (2021). A propósito de los afectos en Baruj Spinoza.*

Juan David Jaramillo Aragón

Pontificia Universidad Javeriana Cali  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales  
Filosofía  
Ciencia Política  
2021



*Estética del ánimo abyecto: una mirada sobre la imagen que fundamenta el poder estatal en el orden prohibicionista y militarista del gobierno nacional colombiano (2021). A propósito de los afectos en Baruj Spinoza.*

Juan David Jaramillo Aragón

Código:8911691

*Trabajo de Grado para optar por los títulos de Filósofo y Politólogo*

Directora:

María Cristina Sánchez León

Pontificia Universidad Javeriana Cali  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Filosofía

Ciencia Política

2021

## Índice General.

|   |     |
|---|-----|
| Introducción.   | 4   |
| I. El problema del cuerpo y sus afectos.  | 7   |
| Planteamiento, contextualización y delimitación del tema de investigación.  | 7   |
| Pregunta de investigación.  | 20  |
| Justificación.  | 20  |
| Objetivos de la investigación.  | 24  |
| <i>Objetivo general.</i>  | 24  |
| <i>Objetivos específicos.</i>   | 24  |
| Hipótesis   | 24  |
| Marco metodológico.   | 25  |
| Enfoque, tipo y diseño de la investigación.   | 25  |
| II. Marco teórico. Del caudal spinoziano: una orilla de potencia y otra de imaginación.   | 27  |
| Estética del ánimo abyecto.   | 27  |
| Spinoza y la inmanencia del <i>nosotros</i> : Antonio Negri-Gilles Deleuze.   | 36  |
| <i>Una sociología de los afectos.</i>   | 37  |
| <i>Del sujeto al cuerpo, de la moral a la ética.</i>  | 47  |
| Políticas de lo abyecto o la servidumbre del Estado.  | 77  |
| III. Spinoza contemporáneo: la importancia de una ética para el conflicto de las pasiones tristes en Colombia. Algunas consideraciones finales. | 88  |
| Referencias.  | 99  |
| Anexos.   | 101 |

## **Introducción.**

*Una vez tuviste pasiones y las llamaste malvadas. Pero ahora tan sólo tienes tus virtudes: ellas surgieron de tus pasiones. Pusiste tu meta suprema en el corazón de estas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías (...) Una vez tuviste muchos perros salvajes en tu sótano, pero al final se transformaron en pájaros y en dulces cantoras*

–FRIEDRICH NIETZSCHE

*Quienes administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente. Y esto, por lo demás, les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho depende íntegra y exclusivamente de ellos. Pues no cabe duda que, en ese caso, gozan de la máxima libertad para hacer cuanto quieren y su apetito les aconseja*

-BARUJ SPINOZA

*El tirano más terrible, con el aparataje más espantoso, lo puede obligar a uno a arrodillarse, lo puede torturar para que confiese – a veces con éxito- lo puede intimidar para que no salga a la calle, lo puede obligar a callar por miedo, pero no lo puede obligar a pensar como piensa el tirano. Mucho menos lo puede obligar a que lo ame, o a que deje de amar lo que ama. El amor y el pensamiento representan el límite infranqueable de la libertad. El fracaso absoluto de cualquier tirano está exactamente en ese límite donde el hombre piensa, desea y ama*

-ESTANISLAO ZULETA

El presente texto es un trabajo teórico que reúne elementos de la Filosofía y la Ciencia Política con el fin de atender un contexto social contemporáneo, en este sentido, es un ejercicio reflexivo que empieza como una inquietud por el cuerpo y por las imágenes que lo someten a un espacio autoritario. Así inició la búsqueda de un problema que me permitió ver los fundamentos afectivos de la vida política, especialmente los rasgos anímicos que favorecen o impiden el libre desarrollo de los integrantes de una comunidad.

Por esa razón decidí centrarme en la ética de un filósofo que significó una anomalía y una revolución a los paradigmas de la época moderna: Baruj Spinoza. Es decir, consideré usar su teoría de los afectos al contexto colombiano porque sigue siendo una postura disímil pero necesaria al momento de atender un problema cotidiano como lo es el afectivo, donde las pasiones y no las razones, son lo que motivan principalmente los actos humanos.

Es por ello por lo que el lector de este trabajo se encontrará con un engranaje conceptual de una categoría propia, a la luz de diversos conceptos que se vinculan necesariamente con lo que pueden los cuerpos, esto es, conceptos que dan cuenta del deseo del cuerpo, su modulación, su fabricación; conceptos que evidencian el carácter moral y supersticioso que soportan las ideas del mismo. En suma, elaboro un modelo filosófico para comprender el contexto actual del cuerpo social colombiano, que, como se verá, transita en un flujo antitético de pasiones tristes y alegres.

Adicionalmente, el lector de la tesis se encontrará con una exposición del comportamiento estatal a la luz de este engranaje conceptual previamente desarrollado, por eso al final del texto intento visualizar unas consideraciones que me permiten dejar caminos de reflexión abiertos alrededor de las lógicas afectivas y discursivas de los Estados. Es decir, atiendo a las impotencias que nos han hecho padecer Violencias crónicas, como a las potencias de las masas reunidas por un bien común, sin tratar, pues, de concluir y declarar aspectos objetivos de la vida social colombiana, sino, por el contrario, de proponer caminos interpretativos para el

problema afectivo que indaga e invita a la reflexión siempre en apertura, nunca terminada.

En resumen, intento atender las consecuencias anímicas de que Colombia se haya olvidado de sí misma, por creer que el problema que padece es material, cuando éste ancla sus raíces causales profundo en el dominio afectivo, mental, del pueblo. Intento atender los síntomas que exponen la enfermedad de nuestra sociedad, pues dentro de este pulso de odios y tristezas que ha fisurado el cuerpo social colombiano, nadie ha salido victorioso, y es momento de pensar los caminos que imaginen nuevos mundos posibles, nuevos cuerpos libres.

De esto tratará mi tesis, exploraré sobre las imágenes abyectas que fracturan el cuerpo social, evidenciaré la enfermedad que padece su composición afectiva y por último, propondré un modelo ético de la multitud que puede ayudar a sanar este conflicto político, pues todo acto de percepción es creativo y cada acto de memoria es una imaginación posible.

## I. El problema del cuerpo y sus afectos.

### Planteamiento, contextualización y delimitación del tema de investigación.

El ser humano, en cuanto unidad corpórea y mental, se *concibe* y *expresa* por los afectos que movilizan su organismo a actuar; hago énfasis en tal lugar sensible pues antes del conocimiento derivado de la acción<sup>1</sup>, esta se presenta como imagen de un cuerpo<sup>2</sup> que *se* mantiene en la aparición de su encuentro con otros cuerpos—no en cuanto duración sino a modo de afirmación, de poder *perseverar* en la composición de relaciones comunes—. Es decir, se sostendrá a lo largo del texto la tesis de que el *individuo* es, ante todo, un *estado afectivo* que aparece con otros, y que la acción es, esencialmente, un *encuentro afectivo* en composición de imágenes o ideas comunes.

Si se amplía esta proposición, diremos que la unidad corpórea y mental del Estado se *concibe* y *expresa* por las instituciones que produce, es decir, en los afectos y prácticas de sus ciudadanos<sup>3</sup>; un conjunto de operaciones sensibles que tomaremos por acto político-afectivo del poder social. Hay pues, según esta posición, una

---

<sup>1</sup> Dominio adoptado por algunas tradiciones clásicas anglosajonas en Ciencia Política, cuyo énfasis es la intención de la acción, tal como la teoría de la elección racional (TER) y las teorías de juegos. Aquellas se refieren a los tipos de intencionalidad (deseos, creencias) como interacción estratégica, donde la acción se presupone racional y a esta facultad como un instrumento que orienta la satisfacción del deseo. En síntesis, una caracterización del ‘agente’ a través de los deseos y preferencias. Desde otra orilla se trata la acción aquí, desde su emergencia misma como potencia del cuerpo, como actuación o expresión de imágenes; además, según Spinoza el hombre está sometido a las pasiones y gobernarlas por la razón exige un esfuerzo ético para aumentar la capacidad de obrar, no un cálculo esperado bajo la lógica del costo/beneficio. Es cuestionable que un indígena Nasa, Yanacona, Misak, o Awá conduzcan su actuar por motivos egocéntricos y maximizando su propio bienestar, cuando sus luchas son luchas comunes, resistencia y organización comunitaria (MINGA). Así mismo, es difícil creer que un habitante de la calle sea auto preferente y calcule racionalmente sus actos si no tiene oportunidades de ganancia o pérdida, y si es impotente en su capacidad para decidir. Su finalidad primera es sobrevivir. O incluso de aquellos que gozan en el dolor y que viven por necesidad de la violencia, pues los unos padecen una compulsión afectiva de impotencia y los otros por nulos accesos a la educación o al mundo laboral. Las decisiones que tomamos no son necesariamente de maximizar ganancias y evitar costos o sufrimientos—un *Homo economicus* guiado por la predisposición del valor a las ‘cosas’—. Somos movidos por afectos, guiados o sometidos por las pasiones humanas, terreno donde el deber ser moral palidece en cada rostro y cada acto común.

<sup>2</sup> Por los postulados III y IV de Spinoza (2020) en el libro segundo de la Ética: “Los individuos que componen el cuerpo humano y, en consecuencia, el cuerpo humano mismo, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos” (p.127). “El cuerpo humano precisa, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos por los que es como regenerado continuamente” (p.128).

<sup>3</sup> Los ciudadanos son, en este sentido, *cuerpos civiles*.

relación constitutiva entre la *expresión* sensible del cuerpo y las imágenes o ideas que sitúan los modos de ser de la experiencia, la forma en que se sujetan o expresan sus partes<sup>4</sup>. Dicho de otra manera, las instituciones revisten una imagen afectiva del cuerpo social al ser los individuos quienes las constituyen—produciéndolas—continuamente.

Ahora bien, nótese que no hablo de sentimientos o emociones sino de afectos en la presentación de esta relación del cuerpo y su imagen; esto se debe a que el término nos aproxima al detalle transitivo y dinámico, no extático, de la vida anímico-social, a la fluctuación de los cuerpos como imágenes con capacidad para producirse y afirmarse *componiendo* un sentido *ético* de su experiencia.

¿De qué se habla entonces si se parte de una reflexión filosófica que toma por objeto *‘lo social’* como expresión sensible de los cuerpos? ¿Se refiere a que lo social es una expresión de singularidades limitadas por la imagen de cuerpo? O quizá que *‘cada parte suya expresa un grado de la totalidad del cuerpo’*? Ahora bien, detengámonos en lo que implicamos: ¿qué se entiende por *sociedad*, por *cuerpo* y por *expresión sensible*? Analicemos el dominio temático de las preguntas en sus partes.

En un sentido general, *societas* refiere a la unión o conjunto de individuos (socios) que conviven bajo el imperio de pactos o reglas comunes. Es, ante todo, un acto de asociación y relación. ¿Natural o Contractual—*artificial*? Sobre tales cuestiones se erigieron las historias del derecho natural y del derecho civil, es decir, asociación por causa de una ley o poder natural supremo y trascendente (normas de justicia natural), o por causa de un poder pactado y convenido voluntariamente (reglas del derecho positivo) bajo la figura del contrato en cuanto *medida* de la convivencia. No obstante, si se observa con sigilo, lo importante de esta situación histórica<sup>5</sup> es que revela la inquietud de fondo que propone, a saber, ¿cuál es la causa

---

<sup>4</sup> Por eso nos referiremos a este vínculo en un sentido spinoziano, es decir, en cuanto afecciones del cuerpo y la mente (o alma).

<sup>5</sup> Según Deleuze (2008):

Cicerón, que recopila en la Antigüedad todas las tradiciones sobre el tema -platónica, aristotélica, estoica—hace una especie de presentación del derecho natural en la Antigüedad que va a tener una extrema importancia. Es ante todo en Cicerón que los filósofos y los juristas cristianos harán esta especie de adaptación del derecho natural al cristianismo. En particular



de asociación que parece inevitable en el desarrollo de las comunidades? La respuesta, naturalmente, es doble: una moral o una ética<sup>6</sup>.

¿Por qué esta oposición? ¿nos dice algo? Más bien nos muestra una cosa importante, a saber, que dicha causa de asociación puede ser la definición de un ‘estado esencial’ en el hombre, que se efectúa según el seguimiento y práctica de ciertos valores morales; o bien puede ser el resultado de su poder y potencia de obrar, según una capacidad para constituir actos deliberados de resistencia que derriban límites rígidos con la misma libertad que construyen escenarios comunes. Es decir, la potencia<sup>7</sup> entendida como la fuerza para perseverar en la existencia actual, presente, siempre transitando y mudando en afectos. Revisemos, pues, las causas de esta discusión que nos lleva, consecuentemente, a distinguir a la moral de la ética como dominios contradictorios.

La asociación por causa moral tiene un referente claro en la adaptación del derecho natural antiguo por el cristianismo, dentro del cual lo que constituye tal derecho es un estado esencial que se efectúa en la prescripción de valores y en el seguimiento de un deber moral; sólo así podría completarse la ‘esencia divina’ que potencialmente yace en el hombre. Para ser preciso, me refiero a las cuatro proposiciones que, según Deleuze (2008) fundamentan esta tradición clásica, a saber:

Primera proposición: las cosas se definen y definen sus derechos en función de su esencia. Segunda proposición: la ley de naturaleza no es pre-social, está en la mejor sociedad posible, es la vida conforme a la esencia en la mejor sociedad posible. Tercera proposición: lo que está primero, por sobre los

---

Santo Tomás. Entonces tendremos ahí una especie de línea histórica que voy a llamar por comodidad, para que no se pierdan, la línea del derecho natural clásico Antigüedad-cristianismo (p.42).

<sup>6</sup> Esta distinción, además de ser vital en el desarrollo de lo que propone este trabajo teórico, corresponde a una interpretación que hace Deleuze (2008) sobre el contractualismo moderno; pues la asociación que tiene por causa una definición moral del hombre está determinada por el deber del sujeto: una definición y finalidad del individuo. Mientras que la asociación que tiene por causa una disposición ética, lejos de decretar principios morales, es el espacio dinámico (que produce concordia, paz) y conflictivo (que produce discordia, guerra) de la sociedad: un entrecruzamiento de modos del pensar político sobre su diversa superficie (cuerpo social).

<sup>7</sup> “la potencia de cada cosa, o sea, el esfuerzo por el que esa cosa, ya sola, ya junto con otras, obra o se esfuerza por obrar algo” (Spinoza, 2020, p.195).

derechos, son los deberes, pues los deberes son las condiciones bajo las cuales ustedes realizan la esencia. Cuarta proposición: desde entonces, hay competencia de alguien superior, sea la Iglesia, sea el príncipe, sea el sabio (pp. 42-43).

Por otro lado, en el contractualismo moderno, y sobre todo en el realismo hobbesiano<sup>8</sup>, la idea de un contrato social apuntaba a establecer un modo de existencia común sobre el cual todos sus ciudadanos ‘convendrían’ en mutuo acuerdo, transfiriendo su libertad natural y adquiriendo una responsabilidad civil. Es decir, un contrato fundamentado en la transferencia de una parte del poder (derecho) *natural* individual a uno solo, al poder *artificial* soberano: el leviatán o Estado. De esta manera se legitimaba la constitución de todo Estado moderno, creados para la conservación y defensa del hombre, esto es, permitiéndole salir del estado de guerra de todos contra todos—que es la condición suya por naturaleza— e ingresar a un estado político, de paz.

La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor, o por miedo al castigo atarlos a la realización de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de la naturaleza (...) Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto un hombre (Hobbes, 2019, p. 127).

En este sentido, Thomas Hobbes parte de un entendimiento del ser humano en el que las leyes de la naturaleza<sup>9</sup> son contrarias a las pasiones, lo cual implica que

---

<sup>8</sup> Toma al derecho natural como “la libertad que todo hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello” (Hobbes, 2019, p. 99).

<sup>9</sup> Siguiendo a Hobbes (2019) en el *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, una ley de naturaleza o *lex naturalis* “es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla” (p.99).

mientras aquellas prescriben un orden de conservación por la fuerza de un poder superior centralizado, éstas llevan a la anarquía y al estado de guerra. En resumen, un pacto es una transferencia mutua y voluntaria de un derecho que, si no ocurre dentro del imperio y cumplimiento de la ley de un poder constituido, deviene en un estado de guerra. Así mismo, es la asunción de un deber que, obedeciendo mutuamente su ley, deviene en paz y seguridad.

En la misma época del filósofo inglés, vivió en el Reino de los Países Bajos Baruj Spinoza, un revolucionario de este pensamiento que supo aterrizar la discusión a un terreno tradicionalmente cuestionado y sesgado por la metafísica del siglo XVII: las pasiones. Se propuso, ante todo dogmatismo, entender la naturaleza de estas, antes que juzgarlas, pues, según él:

los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren parecer más santos) detestarlos (...) En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran (Spinoza, 2013, pp. 97-98).

Por lo anterior, su filosofía política se esfuerza en entender a las pasiones humanas y no en ridiculizarlas, en tratarlas como propiedades del hombre y no como vicios a los cuales hay que censurar. De ahí su distancia respecto a Hobbes (2019), quien opone tajantemente lo pasional de lo racional y define a la razón como un “cálculo (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos” (pp. 36-37). No obstante, frente a esta primacía de la razón Spinoza (2013) se refiere de manera inversa, a saber, antes de asumir que el hombre se guía—en la experiencia cotidiana—principalmente por el cálculo racional, asume que actúa sometido a sus pasiones y que, el actuar racionalmente, es una virtud que se alcanza con gran esfuerzo.

Por tanto, si la naturaleza humana fuera de tal condición que los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en cuanto es considerado como propio

del género humano, vendría determinado por el solo poder de la razón. Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas<sup>10</sup> (p.108).

Ahora bien, cabe aclarar que la razón es importante en ambos, pero, a diferencia de Hobbes, Spinoza reconoce la dificultad que implica para los seres humanos guiarse bajo su único precepto, especialmente, si la vida en sociedad induce a la obediencia por el miedo y la fuerza. Es ahí, en los medios para obtener la obediencia general, que difieren. Pues en la finalidad y virtud social, que es alcanzar la paz—bajo la guía de la razón—en un Estado Político, ambos ven en el Estado una manera de ‘encauzar’ las consecuencias nocivas que las pasiones ocasionan para la conservación del hombre; aunque uno despreciándolas y el otro entendiéndolas. Spinoza ve en la coerción y en la fuerza un elemento impositivo y pasivo, de ahí que no reduzca la vida política a la transferencia de un derecho individual (la potencia singular) hacia el poder soberano, como lo hace Hobbes, sino que se centra más en la potencia de la multitud que crea el Estado<sup>11</sup>, en la composición ‘conativa’ de asociación y no en la legitimación trascendente de la misma.

Esta distancia implica que mientras el paradigma realista clásico constriñe la potencia de los individuos por el miedo y la fuerza del Leviatán (por la idea de

---

<sup>10</sup> Aprovecho esta proposición de Spinoza para amplificar lo que pensaba sobre esta importante distinción ética entre el padecer y el obrar, o entre someterse el comportamiento y guiarlo bajo acciones libres. Veamos, entonces, otros pasajes de la *Ética* (2020) donde aborda dicha reflexión:

Digo que obramos cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente en virtud de ella sola. Y por el contrario, digo que padecemos cuando en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos causa sino parcial (p. 184).

En la proposición 23 del libro cuarto afirma:

En la medida en que el hombre es determinado a obrar porque tiene ideas inadecuadas, en esa medida padece, esto es, obra algo que no puede ser percibido por medio de su sola esencia, o sea, que no se sigue de su virtud. Mas en la medida en que es determinado a obrar algo porque entiende, en esa medida actúa, esto es, obra algo que se percibe por medio de su sola esencia, o sea, que se sigue adecuadamente de su misma virtud (p.310).

<sup>11</sup> Pues “un hombre que es guiado por la razón es más libre en la ciudad, donde se vive según común decreto, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo” (Spinoza, 2020, p.367).

premios y castigos), el paradigma spinoziano apela a una producción afectiva de las singularidades antes que al mando de un soberano; en otros términos, mientras el primero pone el acento en la soberanía y potestad de la autoridad centralizada, el segundo lo hace en la potencia singular de cada individuo que compone el cuerpo social—la potencia de la multitud.

Spinoza (2020) busca en su doctrina ética una utilidad social “en tanto que enseña según qué razón han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos. A saber, no para ser siervos, sino para que hagan libremente lo que es lo mejor” (p.179). Lo mejor, según esto es la vida social libre, es decir,

Un hombre que es guiado por la razón no es guiado por el miedo a obedecer, sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser en virtud de un dictamen de la razón, esto es, en la medida en que se esfuerza por vivir libremente, desea observar la norma de la vida y de la utilidad comunes y, en consecuencia, desea vivir según el decreto común de la ciudad. Luego un hombre que es guiado por la razón desea, para vivir más libremente, observar los derechos comunes de la ciudad (p.367).

Lo anterior permite entender que tanto el individuo como la sociedad son productos del deseo, de una construcción de lo que pueden obrar sus cuerpos. No hay, por lo tanto, una idea trascendente de la esencia, sino inmanente, esto es, no hay una instancia superior que se realice por el cumplimiento del deber, sino que las fuerzas singulares producen el devenir social. En últimas, la sociedad no necesita de la trascendencia de un poder central, sino de la inmanencia productiva de sus partes componentes; de ahí se sigue que lo que constituye socialmente un Estado es el esfuerzo de sus ciudadanos, no sus instituciones ulteriores.

Podría resumirse las diferencias de esta reflexión contractual en dos proposiciones, a saber: 1. “El hombre es un Dios para el hombre—*hominem homini Deum esse*” (Spinoza, 2020, p. 322). O bien 2. el hombre es un lobo para el hombre—o siendo fiel a *la comedia de los asnos* (Asinaria) de Tito Macio Plauto (1992): “lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro—*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*” (p. 17).

En este sentido, y cerrando el paréntesis histórico, la expresión sensible de la que hablo aquí procede de un entendimiento ético, pues toda manera de ser en la existencia social se afirma y viene ‘impulsada’ por las pasiones que someten al cuerpo, tanto como la capacidad de la razón para superar tales afecciones. De ahí la intención por seguir las huellas del holandés a través de un acercamiento a su política y su ética, lugar que clarifica el carácter *expresivo* que sugiere esta comprensión de ‘lo social’, es decir, la superficie sobre la que se siembran gestos, imágenes, percepciones, valoraciones; en resumen: ideas de las afecciones del cuerpo social.

Me situaré entonces desde una orilla que ve en la potencia para obrar la unidad del cuerpo con su mente; en ella puede evidenciarse que toda causa de asociación es la ‘potencia colectiva’, como es la causa de toda ruptura; además, que antes que un decreto es una fuerza y un designio común, una sola mente como guía de un solo cuerpo. Esta es la fuerza de Spinoza en su época y ahora, pues dentro de su ‘teoría de las pasiones’ al margen de una ética incuba el germen revolucionario en el pensamiento político; y es que, como Deleuze (2008) afirmaba: “una teoría es también un cuerpo porque tiene su poder de resistencia” (p.44). Por lo tanto, se vuelve imperativo volver sobre la sensibilidad spinoziana, porque es la manera de recuperar la fuerza crítica que han perdido los cuerpos como objeto de estudio filosófico y político desde su relacionamiento cotidiano expuesto a los afectos.

Este estado de la cuestión permite adentrarse propiamente en el terreno de la filosofía política y más aún, en el campo de la ética. Según el mismo Spinoza (2013) todos los hombres se unen en todas partes por costumbres, sean bárbaros o cultos, y forman algún estado político, esto es, una común unidad cuya constitución es siempre *política*, no sólo por el nombre de la carta magna, sino por la referencia directa de su creación, por revelar su potencia para afirmarse o negarse mediante acuerdo común entre individuos diversos; y a esto le llama *cuerpo íntegro del Estado*, es decir, a la *sociedad* como ciudadanía—*civitas*—.

¿De qué hablo entonces? *De lo que puede un cuerpo*. Pero ¿qué puede un cuerpo? ¿acaso lo sabemos con certeza? Y si no sabemos lo que puede, resultará mejor cuestionarse ¿qué restringe su poder? Spinoza respondería en el primer caso

que los actos libres son todo lo que puede un cuerpo movido por afectos alegres; en el segundo, que las pasiones tristes son todo lo que vuelve impotente un cuerpo, por lo que aquí se tomarán a las *imágenes abyectas* como todo aquel afecto que restringe la potencia. Entonces, hablar sobre el poder de una imagen dentro del cuerpo social es situarse en la potencia común de los afectos de una multitud, cuyas ideas *expresadas* evidencian su reducción o aumento en la capacidad de obrar que tienen los cuerpos singulares que la componen—es decir, en el poder de cada individuo—.

Delimitemos aún más la cuestión expuesta hasta el momento a una circunstancia *afectiva* específica, pues como ya Spinoza (2013) advertía, es la experiencia la que “ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites” (p.100). Lo cual sugiere que también es la experiencia la que revela las formas de regímenes concebibles que hacen de la convivencia una discordia, una ruptura de los límites establecidos por común acuerdo y, sobre todo, una imposición de un único régimen sensible posible. La *multitud* es, en este sentido, la unión de individuos autónomos que pactan una vida social cuando se logra en libertad. Pero, no obstante, cuando tal unión de individuos no se da por unánime acuerdo y se impone, conduce a un espacio de conflicto dirigido por pasiones.

Por lo tanto, la orilla spinoziana es la adecuada para observar un horizonte totalizante que se amplía como un cuerpo enfermo, contagiando a lo que se atraviesa en nombre de la moral y unos valores; moral y valores que refieren a un cuerpo en específico: el colombiano. Por lo anterior, se afirmará que en Colombia hay una serie de pasiones tristes que impiden el ejercicio democrático y profundizan las heridas en la superficie ‘mnémica’ de su gente, todas ellas, reunidas en la tradición bélica de violencia y esculpidas en el fracturado cuerpo social colombiano. ¿Cómo? Revisaré las imágenes de lo abyecto, o en concreto, lo que llamaré políticas de lo abyecto—donde se erigen discursos, percepciones o ideas, que separan y dividen el cuerpo social en función de legitimar una idea única sobre este—, evidenciando así el carácter tiránico, servil e impotente de la política en seguridad nacional y de política

exterior, que reproducen sus representantes públicos, como aquella ‘ciudadanía’ esclava antes que libre.

Al presentarse también afectos activos en los individuos—con gran esfuerzo, resistencia y lucha para vencer la servidumbre—, es decir, acciones guiadas por la razón de utilidad que presenta Spinoza en la *Ética*, es posible situar una categoría filosófico-política de *estética del ánimo abyecto*<sup>12</sup> en la que se revisa críticamente la imagen enferma del cuerpo social conducida por pasiones tristes, es decir, por afectos que disminuyen, al ser pasivos, la potencia de obrar del cuerpo. No obstante, también revisa aquellos actos alegres que pueden aumentar la potencia de obrar colectiva. Dicho de otra manera, más que prescribir criterios normativos para alcanzar un perfeccionamiento moral, nuestra empresa se asemeja más al ejercicio de cartografiar una superficie del cuerpo social desde su inmanencia o circunstancia política cotidiana.

Por otra parte, dicha categoría propone, al resaltar el vínculo entre ética y estética, la necesidad de una actitud política donde sea la sensibilidad afectiva la que permita una expresión del conflicto social, por ejemplo, sin recurrir a la lógica pasiva de la victimización, pues esta afección es una imagen de herida, de lesión, de sacrificio, de mártires, de deterioro y desigualdad; a la que se le antepone, consecuentemente, la idea o imagen de héroe, salvador, sanador, santo y pacificador. En síntesis, una lógica de la impotencia, división y dominación. ¿Qué repercusiones tiene dicha lógica en la sociedad?

En últimas, le permite al gobierno concentrar su poder público provisto para la seguridad y la paz, es decir, utilizar el monopolio de la fuerza, en la reafirmación de una práctica autoritaria antes que democrática. Además, le permite producir actos discursivos, que serán entendidos en el texto como afecciones del cuerpo social, pues se aseverará que hay un *modo estatal* de producir afectos, siendo el discurso el dispositivo de control que *gobierna* sobre los cuerpos, el que agencia la restricción o

---

<sup>12</sup> Es un puente reflexivo entre la Ciencia Política y la Filosofía política en tanto que vincula una teoría de los afectos alrededor del poder soberano del Estado como cuerpo íntegro de la sociedad y sus funciones públicas (filosofía política de Spinoza) con la comprensión constructivista del poder en tanto que imagen discursiva que constituye la forma misma del problema, la idea o imagen que adquiere un fenómeno público.



proliferación de sus narrativas. En otras palabras, es toda imposición de imágenes o percepciones que reproducen ideas del cuerpo social como descompuesto en sus funciones o partes; por las que se exhorta al restablecimiento del orden usando y provocando la violencia de algunos individuos dentro del cuerpo social.

En consecuencia, el Estado legitima imágenes abyectas como un problema de seguridad, y más que un problema, una amenaza a ‘su soberanía’ guiada por pasiones tristes: la envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza, etc., o mejor, el odio como manifestación de la impotencia pública que caracteriza al cuerpo militar y a las instituciones prohibitivas. El odio, como pasión triste, no permite que el cuerpo pueda, centra su función en el encauzamiento y la represión de las singularidades políticas, individuos o grupos. Por ello, donde hay víctimas hay impotencia, y donde hay reducción de la capacidad de obrar hay un debilitamiento del cuerpo social todo. Sus instituciones, que son los ciudadanos y la representación del poder mismo, asumen una postura tiránica; lo que evidencia, además, una ‘topografía’ del poder de manera afectiva. Por lo anterior, arguyo que debe situarse una respuesta a este ‘problema’ desde una lógica de la capacidad de los cuerpos, del cuerpo íntegro de la sociedad en un ejercicio participativo y activo de lucha y resistencia.

En este sentido, el tema que servirá de eje reflexivo en la investigación será la definición del Estado como cuerpo social desde una perspectiva spinoziana de los afectos, esto es, una comprensión inmanente como elemento constitutivo de la potencia creadora de las singularidades<sup>13</sup> y de la multitud.

---

<sup>13</sup> Hasta este punto se ha entendido la *singularidad* como *individuo*, pero es preciso aclarar su significado siguiendo los términos de Spinoza (2020), a saber,

Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Y si varios individuos (o particulares /cosas singulares) concurren en una sola acción de manera que todos sean simultáneamente causa de un solo efecto, entonces los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular (p.103).

La anterior definición deja claro que la singularidad no es simplemente individual, sino también la composición de relaciones entre singularidades, esto es, las multitudes, donde todas juntas componen un solo cuerpo. La multitud, podría llegar a confundirse en algunos aspectos a lo que dentro de la ontología social se conoce como acción colectiva, solo que es un amor racional lo que impulsa este obrar afectivo, no un cálculo de costos y beneficios donde lo que prima es asegurar el bien público dentro de la escala de preferencias de los individuos. Este rasgo de la TER busca evitar que se goce de los bienes públicos sin contribuciones por parte de los individuos (free-riders), pues la cooperación está dirigida hacia la contribución de estos y tales estrategias de no-cooperación deben atacarse como un problema de incertidumbre. La multitud, por el contrario, está impulsada por un deseo común y su finalidad es un aumento de fuerzas, pues lo productivo del bien público son las extremidades

Ahora bien, ¿qué son los *afectos* y cómo se relacionan con la *multitud* de cuerpos? Será útil referirnos a las palabras de Spinoza (2020) para responder a la pregunta y cerrar esta delimitación del problema, dejando así situados todos sus elementos. En primer lugar, “por afecto<sup>14</sup> entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo. Y, simultáneamente, las ideas de estas afecciones” (p.184). En segundo lugar, Spinoza llama “imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan a los cuerpos externos como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas” (p.132). Y a esta operación de la mente, por la cual el hombre contempla, Spinoza la llama imaginar.

Lo anterior implica que el cuerpo y la mente—sus ideas— pueden ser afectados de manera que se acrecienten o disminuyan sus potencias de obrar y de pensar; tanto por las afecciones del cuerpo como por las imágenes que percibe la mente. Hay, según esto, un paralelismo entre la mente y el cuerpo humano, esto es, que la mente humana está unida al cuerpo en cuanto que “el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto” (Spinoza, 2020, p.118). En síntesis, hay ideas que afirman un paso del cuerpo a una perfección mayor cuando la mente imagina aquello que favorece la potencia de obrar del cuerpo; del mismo modo, hay ideas confusas que afirman un paso del cuerpo a una perfección menor cuando la mente imagina su impotencia, o sea, todo aquello que coerce la potencia de obrar del cuerpo.

Esto ocurre, naturalmente, porque “el cuerpo humano, al ser limitado, es capaz de formar en sí tan solo un cierto número de imágenes distinta y simultáneamente. Si este número es excedido, esas imágenes comienzan a confundirse” (p.154) y, en consecuencia, se percibe sin orden para el entendimiento

---

mismas del cuerpo social, no su formalidad, legalidad y quien esté dispuesto a asumir los costos de la acción. Mientras la primera óptica veía a los habitantes de calle, los ladrones y demás ‘indeseables sociales’ como un problema que hay que erradicar porque no contribuyen a lo público o lo común; la segunda veía a estos cuerpos como impotentes y querría entender sus motivaciones tristes antes que imponerles un juego racionalista de la acción.

<sup>14</sup> “Un afecto, que es llamado *pasión del ánimo*, es una idea confusa con la que la mente afirma de su cuerpo, o de alguna de las partes de este, una fuerza de existir mayor o menor que antes, y también con la que, una vez dada, la mente misma es determinada a pensar esto más bien que aquello” (Spinoza, 2020, p. 278).

y se imagina confusamente por la fuerza en que las afecciones mueven al cuerpo de diversas maneras, como las ideas de dichas afecciones.

La idea que constituye el ser formal de la mente humana es la idea del cuerpo, el cual está compuesto de muchísimos individuos muy compuestos (...) Luego la idea del cuerpo humano está compuesta por esas numerosísimas ideas de sus partes componentes (Spinoza, 2020, p.129).

Estas relaciones de composición de los cuerpos se amplifican en la vida social, pues los cuerpos se afectan unos a otros de diversos modos, en la medida en que se disponen de muchas maneras y producen ideas conforme a la producción de los afectos que transitan su encuentro; esta producción es expuesta por Spinoza(2020) al afirmar que “la mente humana percibe, junto con la naturaleza de su cuerpo, la naturaleza de muchísimos cuerpos” (p.129); lo cual explica, a su vez, por qué “la mente humana percibe no solo las afecciones del cuerpo, sino las ideas de estas afecciones”(p.139); es decir, siempre se implica una correspondencia entre lo extenso y sus ideas, unidad que se compone conforme al encuentro de cuerpos singulares y los modos de ser afectados entre ellos.

Lo anterior corresponde a un entendimiento que, a la luz de la reflexión política contemporánea, se plantea como necesario, pues vale la pena volver sobre esta unidad del cuerpo-territorio y sus ideas, sus memorias y afectos para entender el fenómeno de lo social como una expresión del ánimo<sup>15</sup>, antes que definirle un sujeto y una realidad moral que juzgar e interpretar.

En conclusión, todo encuentro de asociación—autoritario— entre individuos se enmarca en el dominio de un cuerpo social fracturado, y esta idea es producto de la *fluctuación del ánimo* <sup>16</sup>sobre la cual los individuos de una comunidad son interpelados entre sí, es la formación de la materia que construye o destruye, en todo instante, ese encuentro dilatado por la experiencia cotidiana de la sociabilidad.

---

<sup>15</sup> Siguiendo a Spinoza, el ánimo es una disposición sensible de los afectos que mueven al cuerpo y a la mente, es la situación misma de afectarse afectivamente.

<sup>16</sup> *Animi fluctuatio* corresponde a la “constitución de la mente que se origina de dos afectos contrarios” (Spinoza, 2020, p.206).

El cuerpo de 'lo social', así entendido, aparece como una *morada constitutiva* del ánimo, y dicha sensibilidad, en consecuencia, no puede ser entendida más que como potencia efectuada, es decir, como el ejercicio mismo del poder. Entonces, si la vida social es un ejercicio del poder de la potencia, como se ha dicho hasta ahora, la manera como se erigen imágenes o afecciones expresan la postura de la vida anímica de cada individuo, como de ese organismo compuesto de individuos políticos habitualmente llamado Estado. Por ello, se acentuarán estas proposiciones dentro de los acontecimientos del 'poder público' colombiano en cabeza del presidente y el Ministerio de Defensa durante su gestión autoritaria en el 2021.

### **Pregunta de investigación.**

¿De qué manera se engrana la categoría *estética del ánimo abyecto* a la teoría política de los afectos en Spinoza y al dispositivo discursivo que el poder público colombiano ha adoptado en materia de seguridad?

### **Justificación.**

¿Por qué es importante para la teoría política y para la filosofía una categoría que 'cartografie' la expresión o impotencia de los afectos a la que el 'poder público' somete? O dicho de otra manera ¿Por qué una investigación sobre los afectos en la vida política y la vida ética resulta fundamental para la Ciencia política y la Filosofía? Ambas cuestiones serán las que motiven una justificación del presente trabajo teórico.

En primer lugar, porque "no hay experiencia humana que no tenga un color afectivo" (Bula, 2017, p.16), por eso se insistirá en la categoría *estética del ánimo abyecto*, pues deja ver el vínculo entre ética y estética, siendo éste el que dirige la manera como percibimos nuestro cuerpo y el de otros, como receptionamos el mundo sensible y le erigimos una imagen que instala la experiencia política (ideas producidas por las afecciones del cuerpo). En este sentido, la activación de lo sensible es la configuración ético-estética de un espacio corpóreo, un hacerse-cuerpo.

Spinoza concibe el cuerpo como un proceso que puede entroncarse con otros procesos; en sus términos, los cuerpos pueden componer cuerpos de orden superior que, a su vez, podrían componer cuerpos más compuestos (E2P13/L1

A L7). De este modo, la corporalidad tiene una dimensión ética: las relaciones de cooperación con otros cuerpos (humanos o no-humanos) pueden concebirse en términos de composición, de creación de cuerpos de orden superior (Bula, 2017, p. 15).

Lo que hay detrás de estas relaciones que componen cuerpos es el deseo que persevera en su aumento de poder, para mantenerse y obrar efectuando afectos alegres y activos producto de la autonomía y del esfuerzo propio, antes que del influjo de cuerpos externos. No obstante, si ocurre lo segundo hay pasividad y disminución en dicha capacidad. De ahí que una ética de la *educación* del deseo sea la terea central de la filosofía política en Spinoza.

El problema de esa producción de cuerpo es que es *atravesada* por el poder público y su función prohibitiva en la impresión de imágenes que lo *moldean* bajo una lógica moral impotente. Spinoza nos clarifica algo en este sentido, a saber, que el poder (estatal) no tiene medios de expresión, de tenerlos, gobernaría y administraría con plena autonomía—racionalmente— sobre la fuerza común que lo integra y legítima.

Hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y que la primera es libre. Por consiguiente, el fin del Estado adquirido por derecho de guerra es dominar y tener esclavos más bien que súbditos (Spinoza, 2013, p. 151).

Ahora bien, podemos ver que al situar el problema a un contexto nacional, se advierte en el poder público colombiano más el segundo caso, el cual impide que se produzca una multitud libre; pues el miedo es lo que moviliza las actuaciones de

defensa para la paz y seguridad<sup>17</sup> que son, según Spinoza, la virtud del Estado. Es pues, un poder que es contrario a la expresión porque impide que el cuerpo persevere por sí, desde sí y para sí; no deja que el cuerpo sea cuerpo. En otras palabras, no permite que sea el cuerpo el que se haga en libertad, sino en la sujeción para obrar. En consecuencia, es necesario observar aquello que aún se resiste y aumenta la expresión que puede el cuerpo: su potencia. Hay que revelar, por el contrario, las capacidades de la sociedad por lo que puede, pues, lo que ha padecido al explicarse en definiciones morales, ilustra sólo su impotencia. “Aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad” (Spinoza, 2013, p. 151).

De lo anterior, además de aportar otras oposiciones (sociedad-soledad) con que dilucidar la composición de la *superficie anímica* sobre la que fluctúan los más diversos afectos de los individuos de un ‘orden social’, señala el camino por el que puede transitarse para alcanzar un aumento en la capacidad de obrar de estos y, en consecuencia, del Estado mismo al lograr una concordia y bienestar común. De igual manera, señala el rumbo a la soledad, la discordia y enfermedad común.

Se concluye, entonces, que la multitud no se puede dar en experiencias sensibles cuya producción sea la imposición de igualdad jerárquica, no puede ser aquella que intenta homogeneizar desde una única frontera. Es por eso por lo que la categoría que voy a desarrollar permite modelar contextos donde el poder opera discursivamente en los cuerpos, en acontecimientos situados por regímenes de sensibilidad que alienan a los individuos de una sociedad por medio de sus afectos, sus imágenes del mundo: produciéndolos en el deseo que persevera consciente de sí mismo.

Ahora bien, si se parte de una estética de lo abyecto podrá vislumbrarse el dispositivo moral en la incapacidad para actuar de individuos sometidos y que, por tanto, son pasivos pues sus afectos los dominan, produciendo una descomposición

---

<sup>17</sup> Sobre estas actuaciones estatales en materia de Seguridad y Defensa tratará el apartado de políticas de lo abyecto.

anímico-social donde impera la pasión antes que la razón. Por lo anterior, una orientación ética tiene la potencia para subrayar el vínculo sensible de lo social, al permitir *cartografiar* la *superficie anímica* donde se presentan actuaciones autoritarias a través de discursos que deslegitiman sectores sociales, la participación ciudadana y sus protestas—resistencias—. Es decir, hay una forma de cartografía en la experiencia de cuerpo y es el posicionamiento de lo abyecto, de la victimización y la estigmatización, pero también la capacidad de revertir tales pasiones tristes.

En otras palabras, el vínculo sensible del que hablo siempre está en la experiencia social, pero hay muchas prácticas abyectas que por su acepción moral hacen que tal sensibilidad emerja como una reducción en la capacidad de obrar en común, o como se dijo antes, una incapacidad para componer relaciones en cuerpos superiores a manera de empresa ético-política, que configuraría una acción libremente efectuada. Por lo tanto, hace falta es que el vínculo se explicita, de ahí, la relevancia de la categoría.

En síntesis, los afectos son el móvil para actuar, para agenciar un rol político, ético, frente a otros. Siguiendo a Spinoza, las pasiones son el horizonte de experiencia sensible que compone sociedades, y es una ardua empresa el gobernarlas a través de la razón. Por ello, las instituciones son afectos que se reproducen o reducen y nunca dejan de gestarse, como el flujo del ánimo. Dicha circunstancia anímica, por su parte, será entendida como una *activación sensible* al verse situada en un cuerpo individual con memoria y temporalidad, con un relato de sí mismo enunciado en las ideas que encarna y en los modos que expresa esas afecciones; así como en los escenarios colectivos en los que se instala como cuerpo común en la diferencia.

Si el poder es sometido hay dominación y miedo, nunca autoridad. Si el poder, por el contrario, es dirigido por la unidad y fuerza de sus partes, hay libertad. Colombia es un cuerpo social que puede ambas cosas, o eso demuestra su historia convulsionada por *ciclos* de *Violencia* política como expresión misma de sus fracturas y asimetrías. En esencia, sus crisis han sido expresiones de resistencia y

lucha social, cualesquiera que hayan sido sus productos y mutaciones, sus actores o los más abyectos escenarios.

## **Objetivos de la investigación.**

### **Objetivo general.**

Plantear la categoría ‘*estética del ánimo abyecto*’ dentro de un régimen común de experiencia autoritaria. De este modo, se pretende describir las relaciones que activan o constriñen *afectivamente* la potencia del cuerpo social colombiano, permeadas por un *dispositivo de control* que gobierna sus cuerpos, este es, el *discurso de imágenes* prohibitivas-militaristas por el que se restringe algunas ideas y otras se legitiman, es decir, el mecanismo que limita y habilita lo que pueden los cuerpos dentro de un espacio social coaccionado mediante *actos discursivos*.

### **Objetivos específicos.**

1. Demostrar mediante la perspectiva de los afectos en Spinoza que la imagen fundamentada por el poder estatal y la fuerza pública en Colombia, aparentemente democrática, es realmente ‘tiránica’ y promueve un tipo de estado político<sup>18</sup>constituido ‘servilmente’, donde la potencia del ánimo es efectuada por *pasiones tristes*, en lugar de *actos alegres*<sup>19</sup>.
2. Evidenciar el contenido de la *superficie anímica* colombiana en circunstancias de acción colectiva guiadas por afectos alegres, donde perseverare libre la capacidad para aumentar la potencia de obrar de una *multitud* sometida y que, al tiempo, no se cansa de luchar y resistir.

## **Hipótesis**

Se afirma que el poder público colombiano ha utilizado el discurso prohibicionista y militarista —legitimando el uso de la fuerza— como mecanismo autoritario para reproducir afectos pasivos sobre la imagen de un cuerpo social que se fractura por la imposición de un *orden moral* y sus *Violencias* implicadas; impidiendo, a su vez, que se afirme dentro de un *encuentro ético*. En otras palabras,

---

<sup>18</sup> *Status Civilis*: uso el término bajo la forma de estado político para resaltar su fuerza *constitutivamente* política.

<sup>19</sup> Implican una racionalidad común del deseo en el Amor; pero tal aspecto se tratará en el segundo capítulo.



la hipótesis sostiene que los actos discursivos gubernamentales imponen afectos tristes en sus gobernados, reduciéndoles la capacidad de obrar de sus cuerpos e impidiendo que exista concordia entre ellos.

Para sustentar esta hipótesis será preciso proponer una categoría que *modele* la expresión sensible de un cuerpo colectivo erigido por la imagen de lo abyecto y el sometimiento de sus partes; esta categoría es la *estética del ánimo abyecto*.

### **Marco metodológico.**

#### **Enfoque, tipo y diseño de la investigación.**

**Enfoque:** Realismo de la inmanencia/ materialismo afectivo

**Tipo:** Fenomenológica-hermenéutica. Donde hay consecuencias éticas, pues es una operación de comprensión en el marco de la interpretación textual.

#### **Metodología:**

El siguiente trabajo teórico está distribuido de acuerdo con un camino hermenéutico y fenomenológico, en el cual se busca interpretar unos conceptos filosóficos a la luz de un fenómeno social éticamente orientado; o mejor, cuento con la interpretación de una serie de fenómenos que emergen en la vida política contemporánea y los interpreto a la luz de unos conceptos filosóficos y de la Ciencia Política: lo hago leyendo los textos, leyendo los fenómenos discursivos de la cotidianidad pública y comparando ambos. En este sentido, recorro a autores modernos y contemporáneos de la siguiente manera, a saber:

En el primer capítulo delimito el problema teórico y establezco tanto los objetivos a estudiar, como la hipótesis a corroborar. Además, también es el espacio donde justifico la importancia de un trabajo teórico interdisciplinar entre mis dos disciplinas o programas académicos.

En el segundo capítulo, profundizo en el trabajo comparativo hermenéutico basándome especialmente en la lectura de textos de Spinoza como la *Ética*, el *Tratado Político* y el *Tratado Teológico-Político*; a manera de literatura base. De esta lectura extraigo los conceptos que me permitieron configurar la *estética del ánimo abyecto*, engranando la discusión de los afectos en la vida política y en la constitución

del Estado. Es decir, defino la categoría apoyándome en literatura complementaria donde la estética sirviera de vínculo y activación sensible de la ética; y, para ello, recurro a Rancière.

Más adelante, me concentro en describir una ontología de los afectos y una lectura contemporánea de la filosofía política de Spinoza a partir de la lectura que hace Antonio Negri y Gilles Deleuze; de este modo, establezco nuevos conceptos para la categoría que sirven de contenido teórico, especialmente porque actualizan al filósofo holandés, lo traen al presente y exponen las virtudes de una filosofía de la expresión, de la multitud y de la potencia en la vida social contemporánea.

Finalmente, en este segundo capítulo, recurro a una postura constructivista desde Sandra Borda para rastrear ‘empíricamente’ las interpretaciones hasta ahí elaboradas en el marco teórico. En otros términos, exploro un dominio discursivo estatal para demostrar las relaciones constitutivas de los afectos en los comportamientos gubernamentales, sobre todo, donde se evidencia un tipo de servidumbre. En otras palabras, es la sección donde opera la categoría de lo abyecto exponiendo las pasiones tristes del territorio colombiano desde los hechos ocurridos en el marco del Paro Nacional.

Luego de este diálogo con diversos autores contemporáneos cierro el trabajo teórico en un tercer capítulo, cuyo propósito central es ofrecer algunas conclusiones del texto, en las que describo las pasiones alegres que puede el cuerpo social como una propuesta de cierre. No se tratará pues, de una continuación teórica, sino, más bien, una extensión reflexiva que propone algunas salidas racionales de la acción social.

## II. Marco teórico. Del caudal spinoziano: una orilla de potencia y otra de imaginación.

### Estética del ánimo abyecto.

A continuación revisaré las nominaciones por las cuales podemos definir una *estética del ánimo abyecto*, esclareciendo su sentido y articulando los conceptos que permiten su emergencia y engranaje a la discusión del poder público colombiano, tanto a sus dispositivos discursivos como a las imágenes que fundamentan el mismo a través de la seguridad y defensa, dominios propios del Ministerio de Defensa.

1. El concepto de *reparto sensible* que propone Jacques Rancière (2009) será el elemento teórico que componga el nivel *estético* de la categoría; en este sentido, se respetará su definición, a saber:

Ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas (...) Esta repartición de partes y de lugares se funda en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en este reparto. El reparto de lo sensible hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales esta actividad se ejerce. Tener tal o cual ‘ocupación’ define competencias o incompetencias respecto a lo común. Eso define el hecho de ser o no visible en un espacio común. Hay entonces, en la base de la política, un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia (p.9).

Lo común, así entendido, es una *habilitación* sensible de individuos que componen los espacios de manera jerarquizada, pero no verticalmente, sino articulada por superficies que se fragmentan y superponen, como un síntoma común que se expresa en cada uno por grados diferentes. En consecuencia, usaremos este dominio de lo *sensible* pero desde la producción de afectos, por lo que asumiremos

todo *reparto* suyo, como un reparto afectivo, pues lo que se visibiliza o censura, lo que se premia o castiga, y demás recortes de tiempos y espacios, erigen el espacio sensible en el que unos pueden acceder a más y otros pueden acceder a menos del ‘ordenamiento’ social. Esto supone, en consecuencia, que hay una imposición de afectos que—por su fuerza— definen y distribuyen las imágenes abyectas, es decir, aquellas que separan lo *bueno* de lo *malo*, lo *sano* de lo *enfermo*, etc., produciendo *sujetos* sobre el cuerpo social.

2. Por *ánimo* entenderemos a la disposición del cuerpo y la mente cuando, simultáneamente, aumentan o padecen una reducción de sus potencias, es decir, en cuanto la potencia de la mente y del cuerpo se ven afectadas de múltiples maneras favoreciendo o impidiendo el esfuerzo por el que perseveran en su ser. El ánimo es, por lo tanto, una transitividad afectiva en el que

se dan tantas especies de alegría, tristeza y deseo, y, en consecuencia, de cada afecto que se compone de estos, como la fluctuación del ánimo, o que se derive de ellos, a saber, como el amor, el odio, la esperanza, el miedo, etc., cuantas son las especies de objetos por los que somos afectados (Spinoza, 2020, p.250).

En este sentido, el ánimo es la disposición del *deseo*<sup>20</sup> en el organismo, “cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones (...) que varían según la variable constitución del mismo hombre” (Spinoza, 2020, p.259), de ahí, que seamos sometidos por las pasiones que oscilan en el ánimo de “muchos modos por causas externas y que, como las olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos ignorantes de lo que será de nosotros y del destino” (Spinoza, 2020, p.257). En consecuencia, podemos derivar de este entendimiento anímico los grados hacia los que tienden<sup>21</sup> dichas afecciones y sus ideas, es decir, las polaridades afectivas de alegría y tristeza<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Cupiditas*

<sup>21</sup> Como ya se advirtió, tienden hacia un espacio o régimen de distribución sensible-afectiva, en el que unos acceden a más y otros a menos; esto es, en el que unos aumentan su capacidad de obrar por sí mismos, mientras otros la disminuyen pues padecen y dependen de las imágenes

<sup>22</sup> “II. la *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección (...) III. La *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección” (Spinoza, 2020, pp. 259-260).

Pasiones que aumentan o disminuyen, favorecen o coercen la potencia, o sea, el esfuerzo por perseverar en su ser (...) Luego la alegría y la tristeza son el deseo mismo, o sea, el apetito, en la medida en que aumenta o disminuye, es favorecido o coercido, por causas externas (p.253).

Finalmente, la inclinación hacia estos grados de potencia revela el conato de la mente y del cuerpo pues, el ánimo, en suma, es el flujo por el que perseveran. En otros términos,

la mente se esfuerza en cuanto puede por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (...) Cuando la mente imagina las cosas que disminuyen o coercen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por recordar las cosas que excluyen la existencia de aquellas (...) De aquí se sigue que la mente tiene aversión a imaginar las cosas que disminuyen o coercen su potencia y la del cuerpo (Spinoza, 2020, pp. 200-201).

3. Para definir el *ánimo abyecto*<sup>23</sup> partiremos de la definición que Spinoza (2020) da sobre el afecto de *abyección*, es decir, “tenerse a sí mismo, por tristeza, en menos de lo justo” (p. 270), en otras palabras, cuando un individuo percibe que sus potencias se ven coercidas en su esfuerzo por perseverar, esto es, que transitan hacia una perfección menor porque su mente se imagina impotente, contristada, lo mismo que su cuerpo. “Podemos decir que alguien se tiene en menos de lo justo cuando vemos que por un miedo excesivo a la vergüenza no se atreve a aquello a lo que sus iguales se atreven” (p. 270).

Se podría decir que el adjetivo *abyecto* reviste así una imagen que oscila en lo despreciable, lo humillado o impotente. Su raíz latina *abjectus* o *abiectus* sugiere la figura del postrado, del abatido o del cobarde; pero sobre todo muestra el desplazamiento, la separación y el alejamiento que imprime entre los objetos que señala, es decir, cuerpos. En síntesis, un cuerpo abyecto sería, según esto, aquel que se aleja, abandona o ‘arroja por fuera de sí’ su valor, humillándose y ‘desechándose’ al abatimiento y la servidumbre; o en términos spinozianos, es quien padece de

---

<sup>23</sup> Alguien padece de un ánimo abyecto cuando es incapaz de resistirse a su propia impotencia.

*humildad*, es decir, de “una tristeza surgida de que el hombre contempla su impotencia o debilidad” (Spinoza, 2020, p.268). En otros términos, el abyecto es humilde porque se fisura a sí mismo, se reduce en capacidad; “llamamos humilde a quien se ruboriza a menudo, a quien confiesa sus propios vicios y narra las virtudes ajenas, a quien cede ante todos, y en fin, a quien deambula con la cabeza gacha y descuida su atavío” (Spinoza, 2020, p.271).

Hasta este punto el término pareciera aludir exclusivamente a un margen de sensibilidad deplorable y miserable, pasivo en todo sentido, pero, no obstante, lo cierto es que dicha acepción es sólo una silueta de su régimen sensible, pues dentro del ánimo abyecto se *abyeccionan*<sup>24</sup> los cuerpos, es decir, se distribuye el espacio afectivo por *sujetos* y en grados de potencia e impotencia, luego no sólo hay servidumbre<sup>25</sup> en el que se tiene a sí mismo en menos de lo justo por tristeza, sino en quien señala a alguien de padecerla. Por lo anterior, es necesario evocar la definición que Spinoza (2020) hace sobre esta pasión triste, a saber, el *menosprecio*: “tener a alguien, por odio, en menos de lo justo” (p. 266).

En consecuencia, se entiende que las ‘fronteras’ corporales del ánimo reflejan algo mucho más profundo que una mera apariencia de lo marginado, una impotencia mucho más cercana—en tanto que es producida— al *espectador* de dicho tránsito afectivo. Es decir, el *transeúnte* que arroja lo otro como ajeno a sí<sup>26</sup> resulta retenido por dentro de sí mismo (su imagen) y, al *volcarse sobre sí*, emerge en la circunstancia del cuerpo social trazándose límites con lo ‘externo’; brota el margen entre el *sujeto* que le es propio y el *objeto* que imagina en otros. En consecuencia, se afirma como ‘sujeto’ al oponer aquello que imagina *civilizado, culto, bueno*, en las *costumbres* morales de su contexto, de lo que imagina *bárbaro, inculto, malvado*, en las mismas. Y una vez determina el lugar que ocupa dentro dicho espectro sensible, por las imágenes que sus afectos han cultivado, obra y juzga consecuentemente, libre o

---

<sup>24</sup> Es un fenómeno móvil de la corporeidad del ánimo social en tanto flujo y distribución de las relaciones singulares.

<sup>25</sup> “la impotencia humana para moderar y coercer los afectos, pues el hombre sometido a los afectos no está bajo jurisdicción propia” (Spinoza, 2020, p. 281).

<sup>26</sup> Ignorando, por tanto, la composición de su propio organismo que, como se ha mostrado, depende de los cuerpos externos tanto como la situación actual de su cuerpo.

impotente, pues así persevera en la existencia y reproduce, tanto performativamente como anímicamente, su 'posicionamiento' en el 'orden' social.

De ahí se sigue que los contornos del cuerpo social sean superposiciones de relaciones entre organismos que se separan en singularidades corpóreas y en grados de abyección; es, tanto una escala del *bien* y del *mal* como el horizonte de producción del deseo. En otras palabras, el *cuerpo social* se inscribe dentro de un *espacio afectivo* al ser un organismo compuesto de organismos en movimiento y tránsito anímico. Y a este dominio que incluye la materia y la forma del orden político, lo defino por el nombre de *superficie anímica*. Ilustraré, en lo posible, su concepto:



La categoría E.A.A divisa ambos niveles de la **superficie anímica** como una unidad donde operan los afectos en su transitividad singular y en su composición social (multitud).

1) La unidad dinámica en la S.A corresponde al vínculo entre Ética y Estética, pues expresa el obrar de las imágenes en los cuerpos. 2) Si cada cuerpo participa de esta *superficie*, entonces cada uno concibe y refleja esta unidad de manera distinta. 3) Aunque la(s) singularidad(es) emerge(n) dentro de un espacio afectivo, sin su esfuerzo o potencia, no hay dinámica alguna que ponga en marcha el flujo afectivo de los cuerpos que componen el 'orden' social. Y más que un orden es un **encuentro**. De ahí que le llame a esta composición de singularidades: **cuerpo social**.

Ilustración 1. *Estética del Ánimo Abjecto* (2021). Fuente: elaboración propia



Explicación:

Lo definido hasta el momento permite dar cuenta de cómo a través de la producción de 'sujetos' abyectos se organiza moral y normativamente la sociedad; de ahí que podamos situar la categoría dentro de la *superficie anímica* colombiana, pues parece estar atravesada por pasiones tristes que acentúan los márgenes del cuerpo social fracturado en distintas tonalidades de ánimo. Es toda una fundamentación moral y un poder *sobre* la vida (biopoder<sup>27</sup>) en tanto definen la superficie que pueden los cuerpos y las imágenes de estos.

En consecuencia, la categoría capturaría así los grados de abyección que producen imágenes tristes e impotentes, tanto como aquellas que conducen a la alegría y la libertad en el *cuerpo social* colombiano; y en este sentido, contemplaría la jerarquización discursiva de los cuerpos, en cuanto forma contemporánea del poder público, y las fuerzas que juntos pueden producir para invertir o suprimir tal impotencia. Así, pues, una estética del ánimo abyecto *evidencia* las ideas que envuelven la producción de materialidades individuadas y *diagnostica* la confrontación de sus diferencias en los *modos* de recepcionar la experiencia humana como relación política siempre abierta.

---

<sup>27</sup>Según Antonio Negri y Michael Hardt:

Es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola (...) La más alta función de este poder es infiltrar cada vez más la vida, y su objetivo primario es administrar la vida. El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la misma vida (2000, p.25).

En adición, la *biopolítica* es el concepto foucaultiano que abarca esta dinámica del poder, pues, según el arqueólogo francés:

Entendía por este término la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. (...) He considerado que no se podían disociar estos problemas del marco de racionalidad política dentro del que han aparecido y se han agudizado, a saber, <<el liberalismo>> (...) no como una teoría ni como una ideología y menos aún como una forma de 'representarse' la 'sociedad', sino como una práctica, es decir, como una <<manera de hacer>> (...) El liberalismo se debe analizar, de este modo, como un principio y método de racionalización del ejercicio de gobierno (Foucault, 1999, pp. 209-210).

Por otro lado, y siendo quizá el detalle de mayor valor dentro de esta categoría de lo abyecto, es el compromiso ético que exhorta, pues más que un alcance teórico, tiene un criterio práctico: el de volver a la experiencia del cuerpo, que se hace con otros, es decir, una responsabilidad de cuidado intersubjetivo, no de compromisos morales. Pues el peligro de atestiguar causas morales en una circunstancia del poder es perder de vista la materia misma de la vida política: los afectos que le dan forma y que siempre se descomponen y unifican con la transitoriedad de la imagen histórica—su memoria— que se erige sobre el cuerpo social.

En este sentido, dejar de lado la definición *sustancial* del *sujeto* y atender su fuerza afectiva, reactiva la reflexión política y filosófica sobre el cuerpo, pone en tensión el uso de un *sujeto* como medida del mundo social, es decir, opone a tal concepto una existencia sensible que lo sobrepasa—porque lo anticipa— al ser constitutiva de la sociedad que produce el deseo: el *cuerpo social*.

Dicho mundo afectivo poco se ha tomado en cuenta como la constitución de la vida política y, por el contrario, se ha utilizado como justificación para oponer una trascendencia moral del Estado<sup>28</sup> bajo la figura del contrato que encauza las voluntades y gobierna singularidades serviles: *sujetos*, *súbditos* o *esclavos*. En oposición, la institución como potencia de la multitud es lo que denota el carácter ético de la *estética del ánimo abyecto*, pues permite realizar un levantamiento ‘topográfico’, donde la superficie que se configura son discursos sobre el cuerpo.

Pues nadie hasta ahora ha conocido con tanta precisión la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones. Y nada digo ahora a propósito de que en los brutos se observan muchas cosas que superan de largo la humana sagacidad, ni de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos, lo cual muestra suficientemente que el cuerpo puede hacer muchas cosas, que su propia mente admira, en virtud de las solas leyes de su naturaleza (Spinoza, 2020, p.188).

---

<sup>28</sup> Que salve y corrija de las pasiones a los súbditos, creando, al tiempo, la necesidad por distinguir entre normales y anormales, cívicos e incivilizados, etc. Escalas de lo abyecto.

No saber *lo que puede* el cuerpo social invita a atender sus potencias mediante un proyecto ético de comunidades, ciudadanías y observar lo que pueden organizadas bajo la acción colectiva libre antes que por una empresa moral de *fieles* y *salvadores*. Ahí reside la comprensión de las fuerzas que sostienen la violencia política en Colombia, pues su *conflicto* es una impotencia y la categoría de lo abyecto permite realizar una ‘biopsia’ que diagnostica el carácter afectivo de lo social, desde sus pasiones tristes como la ira<sup>29</sup>, la venganza<sup>30</sup>, la crueldad<sup>31</sup> y el miedo<sup>32</sup> hasta aquellas alegres como el gozo<sup>33</sup>, la esperanza<sup>34</sup>, la seguridad<sup>35</sup>, la misericordia<sup>36</sup> y la gratitud<sup>37</sup>.

En lo expuesto hasta ahora se concentra la novedad o utilidad teórico-práctica de la categoría, por lo cual me refiero a ella en un sentido ‘etológico’ y ‘topográfico’, es decir, en cuanto que *superficie anímica*. Esto supone, en consecuencia, entender el comportamiento afectivo dentro de su espacio fenoménico sin permearle condicionamientos morales, es ir a la corporalidad misma de las cosas, detenerse sobre la experiencia cotidiana del cuerpo colombiano y seguir sus ritmos. De ahí que dicho compromiso pueda compararse a la labor del topógrafo, donde antes que definir observa, y antes que enjuiciar describe el lugar sobre el que se sitúa, y desde esa orilla se deja capturar por las relaciones (causales) de fuerzas que cada organismo revela, incluso, por las que le son propias, pues participa de la relación

---

<sup>29</sup> “Es un deseo por el que, en virtud del odio, somos incitados a inferir un mal a quien odiamos” (Spinoza, 2020, p.274)

<sup>30</sup> Es un deseo por el que somos incitados, en virtud de un odio recíproco, a inferir un mal a quien nos ha inferido un mal movido por un afecto igual al nuestro” (Spinoza, 2020, p.274)

<sup>31</sup> “Es un deseo que incita a alguien a inferir un mal a quien amamos, o a aquel por quien somos movidos a conmiseración” (Spinoza, 2020, p.274)

<sup>32</sup> “Es una tristeza inconstante surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos en alguna medida” (Spinoza, 2020, p.264).

<sup>33</sup> “Es una alegría acompañada de la idea de una cosa pretérita que ha sucedido al margen de lo esperado” (Spinoza, 2020, p.265).

<sup>34</sup> “Es una alegría inconstante surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos en alguna medida” (Spinoza, 2020, p.264).

<sup>35</sup> “Es una alegría surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de la que ha sido suprimida la causa de duda” (Spinoza, 2020, p.264).

<sup>36</sup> “Es el amor en tanto que afecta al hombre de manera tal que se goza en el bien de otro y, por el contrario, se entristece por el mal de otro” (Spinoza, 2020, p.267).

<sup>37</sup> “Es un deseo o un afán de amor por el cual nos esforzamos en hacer un bien, con igual afecto de amor, a quien nos ha hecho un bien a nosotros” (Spinoza, 2020, p.273).

que deviene en la potencia móvil de los modos singulares, es decir, entre seres humanos.

### **Spinoza y la inmanencia del *nosotros*: Antonio Negri-Gilles Deleuze.**

En la primera parte de este apartado ahondaré sobre nociones como *singularidad*, *multitud* e *inmanencia* propuestas por Antonio Negri, pues permiten dialogar con Spinoza en la orilla donde se construye lo *común*, esto es, el *nosotros* que implica una vida social. Por otro lado, Negri expone cómo la teoría de los afectos se opone a lo totalizante del proyecto moderno, y, en este sentido, explica que oponerse a tal imagen moderna implica superar la trascendencia moral que sujeta a los individuos que la encarnan. En suma, Negri permite concebir—gracias a su óptica spinoziana— una disposición del cuerpo de manera inmanente, promoviendo así un punto de vista particular, a saber, el de la *ruptura*, del saber *situado* y de la acción común que resiste y lucha. De igual manera, ofreceré algunas razones por las que el pensamiento spinoziano adquiere vigencia y necesidad en la mirada crítica del mundo afectivo contemporáneo, especialmente para entender la noción de *cuerpo social* que he propuesto, que es también el mundo del poder y la resistencia de quienes conforman dicha superficie sensible.

En la segunda parte abordaré la distinción que realiza Gilles Deleuze entre *moral* y *ética* como propuesta necesaria si se quiere transitar de una comprensión de los  *sujetos* a un entendimiento de la expresión de los *cuerpos*: lo que estos pueden. En otras palabras, como Deleuze lee a Spinoza en clave de expresión y grados de potencia de los cuerpos, en consecuencia, creo conveniente utilizar su distinción, pues describe lo que supuso esta ontología afectiva dentro de metafísicas ‘teológicas’ del poder donde la sustancia trascendente era la fórmula ontológica de la esencia. Es decir, el materialismo contractual encuentra en Spinoza una fuerza revolucionaria al proponer que la sustancia es la potencia (como ya lo había insinuado Hobbes), esto es, el esfuerzo<sup>38</sup> mismo por el que perseveran las cosas y no sus definiciones trascendentales.

---

<sup>38</sup> Según Spinoza (2020): “El deseo es la misma esencia del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada (...) en tanto que es determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su propia conservación (apetito, voluntad o

Finalmente, debo decir que estos referentes teóricos son vitales para la demostración de mi tesis, pues al ser lectores de la obra del holandés en clave estética, política y contemporánea, armonizan con la categoría propuesta en el apartado anterior y con la teoría de los afectos spinoziana que busco situar en el obrar público de las fuerzas militares colombianas y sus dirigentes.

### ***Una sociología de los afectos.***

El filósofo italiano Antonio Negri permite ver cómo Spinoza se instala, en cuanto ‘anomalía’, en las teorías políticas del poder y del Estado de la metafísica moderna, tanto como lo hace en el presente. Pues mientras estas teorías de la trascendencia y del poder absoluto —al que se le transfiere parte de la potencia de los individuos— proponen regímenes sensibles de igualdad y obediencia, el materialismo afectivo de Spinoza contempla una organización social del deseo en libertad, donde la asociación aumenta la potencia de cada individuo, antes que exigirle una transferencia soberana.

Ahora bien, para que esta organización pueda llevarse a cabo tiene que darse una ética de las pasiones que busque entenderlas antes que enjuiciarlas, es decir, una ética que “[...]no se pregunta qué debo hacer según una regla, sino cómo puedo ser mejor” (García, 2020, p.105), en otras palabras, cómo puedo aumentar mi potencia de obrar en los encuentros que tejo con otros, por los cuales me compongo y transito de un estado anímico convulso, triste, a uno sereno y alegre. De ahí que “lo bueno es lo que va en el sentido del *conatus*, de la vida y de la alegría, lo malo (...) en el sentido de la muerte y de la tristeza” (García, 2020, p.105). Incluso, si evocamos las propias palabras de Spinoza (2020), este afirma que:

[...] en la medida en que percibimos que una cosa nos afecta de alegría o de tristeza, en esa medida la llamamos buena o mala. Y así, el conocimiento del

---

impulso)” (p.258) Más adelante dice: “El deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo con el que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Por ello, el deseo que surge de la alegría es favorecido o aumentado por el afecto mismo de la alegría (...) el que surge de la tristeza es disminuido o coercido por el afecto mismo de la tristeza” (p.304).

Por lo tanto, es una potencia que se efectúa por las pasiones tristes o alegres que le afecten al organismo humano.

bien y del mal no es nada otro que la idea de la alegría o de la tristeza que necesariamente se sigue del afecto mismo de alegría o tristeza (p.295).

Por otra parte, esta ética se da bajo una gobernanza racional del deseo, o sea, una búsqueda constante de la utilidad singular mediante el entendimiento y moderación de los afectos y por la asociación con otras singularidades, pues:

Todo lo que somos, decía Spinoza, se explica por el tipo de encuentros que tenemos en la vida. Somos el resultado de encuentros con cosas y con personas (...) Un encuentro feliz que conviene a nuestra naturaleza nos vitaliza, refuerza nuestras *pasiones*<sup>39</sup> más positivas (...) Y a la inversa, los malos encuentros nos disminuyen, nos apocan, nos entristecen (García, 2020, pp.104-105).

Es en este dominio ontológico que Negri explora a Spinoza, por lo que es preciso atender los términos que describen estas disposiciones ético-políticas, a saber: *singularidad, multitud e inmanencia*.

Spinoza es quien capta en el ser absoluto la energía que construye las singularidades modales, quien ve en la manera en que estas convergen el desarrollo ontológico de las formas de vida y de las instituciones y quien considera las nociones comunes como el despliegue de la racionalidad (Negri, 2011, p.7).

Esta idea de *singularidad* modal que produce las instituciones evoca la definición antes mencionada en la formulación del problema, pues vemos que lo que “constituye la forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos” (Spinoza, 2020, p.125), es decir, que lo que habitualmente llamamos individuo es realmente una relación modal de composición de cuerpos, o mejor, es la disposición de los cuerpos para unirse entre sí. De lo anterior, se concluye que un individuo es un compuesto transitivo de otros cuerpos (‘internos’ y ‘externos’), pero, además, que la reunión de cuerpos, la *multitud*, es también un organismo singular cuya potencia

---

<sup>39</sup> Utilizo el término *pasiones* en lugar de *emociones*, pues Mauricio García (2020) desconoce las distinciones que Spinoza define sobre estas afecciones del cuerpo y el alma, utilizando indistintamente emoción, sentimiento, afecto y pasión.

supera y aumenta a la potencia de cada una de sus partes en cuanto les permite obrar empresas colectivas que implican un esfuerzo tal que, por sí mismos, les sería imposible alcanzar; como ocurre en los procesos de revolución o movilización popular pacífica que componen fuerzas individuales libres, obrando como un solo cuerpo y una sola mente.

Empero, también las fuerzas que se des-componen—porque reunidas disminuyen su potencia— en la orilla de la violencia y todo tipo de impotencias, producen grupos que dominan y someten a otros. Por lo tanto, vale la pena optar por un entendimiento ético de estos compuestos del cuerpo social pues manifiestan síntomas de la enfermedad que padecemos como sociedad en su conjunto, es decir, de las pasiones tristes que lo debilita, fragmenta y oprime.

Que el pulso social—ese *conatus* constituido colectivamente—pueda devenir en grandes encuentros que aumenten el bienestar común o que, por el contrario, pueda devenir en grandes encuentros que sometan y disminuyan el bienestar común, depende de la empresa que la movilice y guíe; o en otras palabras, las ideas y los afectos que impulsan al cuerpo social a obrar. Cabe aclarar, entonces, que esta acepción de multitud dista mucho de una mera reunión de masas que participan de una movilización; es, ante todo (y como dice Negri) un *despliegue* racional del deseo colectivo que busca siempre calmar el influjo de las pasiones tristes en la vida social, pues ya se ha demostrado suficientemente que estas reducen la capacidad de obrar de los cuerpos.

La acumulación de los productos o de los efectos de las potencias sociales presenta así una perspectiva monista, y esa es la imagen más fuerte del rechazo inmanentista a toda forma de «contrato» socioestatal: suprime toda posibilidad de transferir una parte de la potencia inmanente a un poder trascendental (Negri, 2011, p.13).

Esta afirmación explica en qué sentido Spinoza es ‘anómalo’ frente a la tradición metafísica de la trascendencia, pues propone un proceso común, transitivo, inmanente y productivo de los afectos en el que la unidad del cuerpo social, las multitudes, afirman lo que pueden sus cuerpos guiados por pasiones alegres y la

razón, por actos que aumentan la capacidad de obrar común, es decir, de conquistar nuevas instituciones que transformen aquellas que la violencia y los tiranos han reproducido en su impotencia, porque

Cuanto más busca cada hombre su utilidad propia, tanto más útiles son los hombres entre sí. Pues cuanto más busca cada cual su utilidad y se esfuerza por conservarse, tanto más dotado de virtud está, o, lo que es lo mismo, de tanta mayor potencia está dotado para actuar en virtud de las leyes de su naturaleza. Esto es, para vivir según la guía de la razón. Pero cuando más convienen por naturaleza los hombres es cuando viven según la guía de la razón. Luego los hombres serán tanto más útiles recíprocamente cuanto más busque cada cual su propia utilidad (Spinoza, 2020, p. 321).

Hay, de esta manera, una correspondencia entre la razón y la sociedad, o mejor, entre el obrar libre— que es virtud de utilidad— y el espacio propicio para tal libertad común. Sin lo uno no se da lo otro. Incluso si evocamos nuestro esquema sobre la superficie anímica en condiciones hipotéticas donde los ciudadanos logren un obrar racional, diremos que *no puede darse un cuerpo social sin espacio afectivo que garantice y se reparta en múltiples escenarios de participación democrática, así como tampoco hay espacio afectivo libre sin singularidades que lo compongan transitivamente mediante afectos alegres*. Pues, como hemos visto, las singularidades son composiciones de organismos que se atraviesan en la experiencia cotidiana regenerándose continuamente y, por lo tanto, hay siempre una unidad dinámica entre ambos niveles de la superficie.

Esto muestra un detalle epistemológico importante, a saber, que tanto las singularidades, como las multitudes de una sociedad, han de concebirse dentro de una dinámica unitaria de relaciones compuestas, nunca aisladamente, pues la *multitud* depende siempre de la forma *inmanente* que adoptan sus partes *singulares*—las cantidades de potencia y la oposición de sus modos de expresión—, no de un poder absoluto trascendente o un deber ser moral. De esta manera el cuerpo social es unitario sin ser uno (absoluto), y cada parte suya un grado de potencia de esa unidad. Hay, en este sentido, un pulso constituyente entre la potencia singular y



la potencia de la multitud, de manera que la libre asociación es deseable y beneficiosa tanto en un sentido individual como colectivo.

Aquello que conduce a la sociedad común de los hombres, o sea, aquello que hace que los hombres vivan concordes, es útil; y por el contrario, es malo lo que induce a la discordia en la ciudad. Pues aquello que hace que los hombres vivan concordes hace simultáneamente que vivan según la guía de la razón. (Spinoza, 2020, pp. 332-333).

Ahora bien, para entender cómo la inmanencia de los afectos reorienta el entendimiento de lo social, es necesario ver el alcance de la ontología spinoziana que, además, es una ética de las potencias que habitan la cotidianidad de la vida política, y en este caso, de la *multitud* colombiana. En otras palabras, hay que “conocer tanto la potencia de nuestra naturaleza como su impotencia para que podamos determinar lo que la razón puede, y lo que no puede, en la moderación de los afectos” (Spinoza, 2020, pp.303-304), es decir, entender las polaridades afectivas que constituyen al cuerpo social en todo su espectro, pues de esta manera se atiende el panorama anímico completo en el cual se desarrollan las singularidades y la multitud. Dicho esto ¿Qué entenderé por inmanencia afectiva?

Una ontología de la actualidad se afirma por consiguiente en el momento en que las subjetividades producen y se construyen en lo común- más precisamente: en el momento en que la multitud de singularidades encuentra en lo común la marca de la eficacia constructiva del ser. Sólo a través de la reconstrucción de la soberanía, del sujeto/ de la figura de la trascendencia, la multitud logra construir lo común. *¿Una construcción democrática?* Sí, si consideramos que la multitud no es una ‘coyuntura’, sino una *cupiditas*: la tensión de muy numerosas singularidades en el seno de un proceso de constitución siempre abierto, en un esfuerzo ininterrumpido de constitución de lo común (Negri, 2011, p. 58).

Hasta este punto el argumento spinoziano parece sólido, al menos para situarse dentro del mundo contemporáneo con igual fuerza que lo hizo en la modernidad, es decir, como comprensión de lo social atendiendo a lo que pueden los

cuerpos en libertad de asociación y en la expansión de las fuerzas comunes. En adición, es interesante ver que este proceso anímico-racional se vincula estrechamente con la imaginación, pues cuando se armoniza con la razón y percibe adecuadamente, le permite transitar a las singularidades y a las multitudes de ideas que vuelven impotente a sus cuerpos a ideas que incrementan su potencia.

La imaginación es una anticipación de la constitución de las instituciones, es la potencia que roza la racionalidad y que estructura su recorrido, más exactamente, que la *expresa* (...) Es la imaginación la que arrastra las singularidades desde la resistencia hacia lo común (...) Es aquí, pues, donde la inmanencia se afirma de la manera más fundamental y donde la estrategia de la *cupiditas* muestra la asimetría entre la *potentia* y la *potestas*, es decir, la irreductibilidad del desarrollo del deseo (social, colectivo) que constituye la producción (sin embargo necesaria) de las normas del poder (Negri, 2011, p.15).

Estos imaginarios o potencias encontradas terminan conformando el lugar ontológico de la ética spinoziana, de ahí que su propuesta haya sido intempestiva para el espíritu moderno, tanto como lo es para el contemporáneo. Lo anterior quiere decir que:

El problema que suscita Spinoza es el de la posibilidad, en el corazón de la modernidad, de un pensamiento democrático, de una hipótesis de gobierno de la multitud, de una institucionalización de lo común (...) O también: es el problema de la posibilidad, incluso de la necesidad, de fundar la ética (y, en particular, la ético-política) en los cuerpos, en la materialidad del deseo y en los flujos del encuentro y de la confrontación entre ellos. Es la cuestión de la manera en que el amor, que nos rescata de la soledad y nos permite construir juntos el mundo, puede imponerse como la razón de ese desarrollo (Negri, 2011, pp. 24-25).

Negri busca demostrar con estas afirmaciones que la anomalía spinoziana no ha podido llevarse a cabo en tanto proyecto democrático, pues la línea que se impuso en la modernidad como forma de gobierno, y más que todo, en el desarrollo mismo

de las ciencias sociales y sus paradigmas, fue la filosofía política de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau y W.F. Hegel. Además, recuerda que el materialismo spinozista no se vincula al materialismo individualista, mecanicista o fisicalista del siglo XVII. Empero, si se profundiza el argumento, habría que añadir que lo que se impuso frente a esta ética del deseo del cuerpo fue una ontología moral, normativa, de los sujetos, cuyo deber moral debía verse efectuado por una inspección del deseo—como suficientemente demostró Foucault (2009) en sus arqueologías del saber, el poder y el sujeto donde lo que producía cuerpos dóciles, antes que la regla per se, era la capacidad performativa del *decir* y el *obrar* sobre la amplitud y elasticidad del deseo—. Sin duda, cuando introduzca más adelante a Deleuze, me adentraré con mayor rigor en estas tesis, pues sugieren el tránsito necesario que hay de una comprensión del sujeto a un entendimiento afectivo de los cuerpos, que es lo mismo a distinguir entre el dominio trascendente de la moral y el dominio inmanente de la ética.

Cabría resaltar, a manera de contraste geopolítico, la *'fuerza imperialista'* de las potencias globales de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX, pues gracias a estos modelos de Estado-Nación, cuya soberanía descansaba en el contrato social trascendente<sup>40</sup> y los mecanismos de fuerza que garantizaran su cumplimiento — como lo son el monopolio de la violencia (poder militar), el imperio de la ley (poder del derecho civil) y demás instituciones del Estado (poder fiscal y administrativo de lo público)—las potencias sometieron a los Estados más 'débiles' que perdieron los pulsos de las guerras dentro de la 'anarquía internacional', marginándolos a las periferias de su 'orden mundial'.

Ahora bien, volviendo a la línea metafísica que imperó en la modernidad, Negri (2011) afirma que estos autores “han sido individualistas y, por consiguiente, contractualistas; pero también (...) trascendentalistas o dialécticos en su esfuerzo por fundar la soberanía” (p.25). De ahí que podamos recurrir a estos rasgos para entender mejor el desarrollo impotente de la modernidad, esto es, su incapacidad

---

<sup>40</sup> “En la filosofía política que va desde el siglo XVI a la Primera Guerra Mundial, está implícita la idea de pacto que funda su posibilidad en el estado previo de naturaleza (...) La celebración, ficticia o no de un pacto social, ha permitido la legitimación del poder del que detenta el monopolio de la coerción, pero que tiene, por esta causa, el deber de asegurar el orden social” (Ortiz, 2011, p.106).

para permitir que la potencia de las singularidades y de la multitud se expresara. En contraste a ello, el carácter político de la inmanencia en Spinoza consiste en aquella acción que adquiere sentido sólo a través del reconocimiento de la construcción y producción de lo común como una potencia de la multitud, como expresión de una ética de la alegría y de la libertad. Una superficie ontológica de la inmanencia, donde las singularidades producen y se construyen en lo común: donde la mayor profundidad es la superficie afectiva de la existencia (Negri, 2011).

La reflexión exige que, al menos en términos generales, ahondemos un poco más en estas imágenes que reflejan la impotencia de la modernidad como proyecto trascendente, propias del modo de existencia capitalista de mercado que aún hoy se rearticula en fórmulas neoliberales y en la producción de cuerpos y afectos tristes.

El capitalismo (tanto como el socialismo) y su civilización han fracasado en la intención de construir un nuevo sentido de comunidad, un nuevo tejido sensorial que permita componer un mundo común y diverso; de ahí que la frase de Emerson *el tiempo moderno no es contemporáneo de sí mismo*, recordada por Rancière (2018) ilustra claramente el problema de la temporalidad sincopada de la modernidad, es decir, su incapacidad de construir y habitar *lo común*.

A esta premisa se le puede situar una de igual temperamento, pero elaborada por Antonio Negri (2011), a saber, que lo propio de la modernidad es la imposición de la regla soberana, el despegue del capitalismo y una tendencia a quitarles a los 'súbditos' la posibilidad de reconocer su propia potencia singular. En este sentido, la modernidad va a destiempo consigo misma, no logra llevar a cabo un mundo común de apertura, sino un mundo de servidumbre y de impotencia porque no es capaz de situarse en su propia actualidad que ha estado siempre fluctuante y en tránsito.

Si bien Rancière (2009) afirma que el acto estético configura la experiencia, al permitir la gestación de nuevas formas de la subjetividad política –nuevos modos del sentir–(p.10), esta nueva forma de subjetividad moderna lo que realmente significó para la vida social fue una precipitada hiperproductividad de los cuerpos en función del capital, de la producción de riquezas desde un régimen asimétrico y jerárquico de alienación: todos ellos síntomas del problema moderno.

Esta imposibilidad de acceder a un mundo común está relacionada con la determinación de las formas de visibilidad de los fenómenos, es decir, con las prácticas y conocimientos que condicionan las maneras en las que los individuos ocupan dicho mundo común en términos de coexistencia o exclusión. En pocas palabras, la distribución de lo sensible y de los afectos determina el mundo común y la manera en que los individuos participan del mismo a través de narrativas temporales o grandes relatos (como el de la modernidad liberal o la igualdad socialista).

Por su parte, Negri (2011) también habla sobre lo común desde la potencia de Spinoza, al decir que lo común es una potencia que el hombre ha construido y que puede continuar construyendo, pues es el gesto que lo libera del mandato y de la explotación, es el lugar en el cual se produce la ruptura que construimos contra el poder que nos domina, pero también el proceso mismo de rotura. La potencia de la multitud<sup>41</sup>, así entendida, es la que construye el derecho público llamado habitualmente Estado (siguiendo la definición de *imperium* y de *civitas* que construye Spinoza<sup>42</sup>); en otras palabras, el derecho es democrático porque son los hombres quienes lo han construido en la relación que funda su potencia común; es decir, en la relación entre singularidades es donde se establece el *ser-multitud* y, en tanto proceso constitutivo, es un *hacer-multitud* en el que la pasión común dirige dicho proceso material y colectivo.

En ese momento es cuando la expresión democrática y el consenso activo sustituyen al contrato, y un método fundado en la relación común de las singularidades reemplaza cualquier otra relación posible entre individuos

---

<sup>41</sup> *Multitudinis potentia*

<sup>42</sup> En el *Tratado Político* Spinoza (2013) define al Estado así:

Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo (*communi consensu*), está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía (pp.118-119).

aislados: la potencia de producir la República y el *hacer de la multitud* reemplazan al contrato (Negri, 2011, p.86).

Incluso si ahondamos más en esta noción veremos que multitud es un “[...]entrecruzamiento dinámico, conflictivo y vivo de singularidades, que solo el deseo de lo común y el proceso revolucionario vuelven reales” (Negri, 2011, p.93). Negri nos muestra, de esta manera, que con Spinoza se da un viraje del iusnaturalismo contractualista al materialismo ético, afirmando que la relación entre las singularidades y la multitud es teleológica, esto es,

La finalidad viene en este caso desde abajo, es intrínseca a la praxis, al conflicto, es decir, al movimiento ético del *hacer-multitud*. La constitución Ética spinoziana, desde el punto de vista político, no es la reconstrucción de lo orgánico, sino la construcción de lo común (Negri, 2011, p.88).

Ahora bien, nótese cómo la teleología materialista que Spinoza elabora dentro de la inmanencia del *conatus* establece que la relación entre las singularidades y la multitud es una relación de unidad productiva por el deseo que la impulsa a forjarse. Por lo anterior, también nos recuerda que “[...]la dinámica de la multitud no puede ser recluida en la inmovilidad y/o en el formalismo del concepto jurídico, constitucional y burgués, de <<pueblo>>” (Negri, 2011, p.92).

En este sentido, Negri nos habla de una transición alegre que depende de la fuerza de la multitud para perseverar en el amor antes que en el odio y la tristeza; es decir, una capacidad social para guiarse racionalmente y en libertad. Por esta razón, utilizaremos el ejemplo de la movilización social y la Minga indígena como ejemplos de esta apuesta ética desde el amor en el capítulo final de la tesis.

A propósito de la anterior afirmación puede decirse, a modo de cierre de esta sección, que es una manera actual de situar lo político de Spinoza en tiempos posmodernos; esto quiere decir que sitúa la idea de un dispositivo de acción (contrario al dispositivo de control que se ha mencionado previamente) de la estructura social donde lo político no es un medio, sino el germen permanente de lo social, la representación de su ruptura: “una potencia que excede cualquier medida, una excedencia que es una asimetría ontológica” (Negri, 2011, p. 16). Lo político,

según Negri, nunca puede ser instrumentalizado, sino que debe darse y construirse en una relación dinámica entre individuos y grupos, entre las singularidades y lo común. En otras palabras, la *res communis* se construye por la pluralidad de potencias que expresan deseos comunes y la capacidad de inventar valores por dicha fuerza constituyente de asociación que permite la creación de instituciones sociales. El cuerpo, así concebido, es el móvil inmediato de la sensibilidad, no sólo su medio sino también su activación: es la expresión de imágenes como potencia misma del existir.

En síntesis, señalar los rasgos de dicha experiencia sensible común permitirá la apertura hacia un entendimiento de la vida social donde la verdad, que en ella se produce, nace de la lucha y de la construcción humana de la temporalidad misma<sup>43</sup>, pero no bajo su absolutización o trascendencia (causa moral), sino bajo la potencia de producción que tiene el poder constituyente, es decir, la multitud que hace instituciones, que produce un *cuerpo social* afectivo, no una mera coyuntura o un aparato estatal normativamente orientado y legalmente legitimado. Es un proceso de construcción común siempre abierto e inacabable. Esto es, como se demostrará, un ejercicio político consigo mismo y con los otros, una disposición ética donde la potencia es lo que puede el cuerpo y los afectos alegres lo que expresa dicha fuerza.

### ***Del sujeto al cuerpo, de la moral a la ética.***

Mi motivación en esta sección es, principalmente, profundizar en la lectura deleuziana de Spinoza como en la de otros autores afines y, así, mostrar la capacidad que tienen los cuerpos para superar el sometimiento de un *sujeto trascendente* que edifica el mundo sensible a partir de imágenes tristes. En consecuencia, lo primero que resaltaré de su interpretación será la distinción que advierte entre una moral y una ética, en otros términos, entre el dominio ontológico que separa al materialismo realista moderno de la ética spinoziana; la cual concibe al *ser*, no por una

---

<sup>43</sup> Negri (2011) resalta que, de acuerdo con la filosofía política inmanente de Spinoza, el ser, la substancia, nunca son puros ni desnudos: siempre están hechos de instituciones y de historia. Adicionalmente afirma que “el ser en el que nos encontramos es un devenir abierto y no cerrado, que no es prefigurado o preformado; sino que se produce” (p.46). Por eso, el holandés tomó al ser por la potencia, pues lo que algo puede.

trascendencia o deber moral, sino por su cantidad de potencia y por su cualidad afectiva para imaginar. A propósito de esta ética Deleuze (2008) afirma:

[...] los dos criterios de la ética, la distinción cuantitativa de los existentes y la oposición o polarización cualitativa de los modos de existencia, van a ser las dos maneras en que los existentes son en el ser. Serán los lazos de la ética con la ontología. Los existentes o los entes son en el ser desde dos puntos de vista simultáneos, desde el punto de vista de una oposición cualitativa de los modos de existencia y desde el punto de vista de una escala cuantitativa de los existentes. Es enteramente el mundo de la inmanencia (pp.38-39).

Me gustaría servirme de este entendimiento para contrastar la idea ya mencionada sobre las escalas de lo abyecto que, bajo la forma de imágenes y actos discursivos, imprimen una fuerza impotente sobre el cuerpo social colombiano<sup>44</sup>, o siguiendo a Deleuze, sobre las dinámicas cuantitativas y cualitativas desde las que operan y por las que se constituyen las singularidades. En consecuencia, podría afirmarse de momento, y habrá que demostrarlo con ejemplos prácticos, que en Colombia se impone un *ordenamiento* moral sobre la capacidad del cuerpo social y, por lo tanto, se le impide un *encuentro* ético del mismo. ¿Qué quiero decir con esto? Que los distintos grados de abyección emergen y fracturan los espacios del compuesto social impidiendo que la *distinción* y *oposición* de cuerpos se produzca en libertad y, por el contrario, amplían las distinciones y vuelven más rígidas las oposiciones<sup>45</sup> entre los mismos. Por eso he hablado a lo largo del texto del pueblo colombiano en términos de un cuerpo social fracturado, enfermo e impotente.

---

<sup>44</sup> Someten a juicios morales su distribución afectiva, desconociéndole su capacidad ética de expresión.

<sup>45</sup> Desde que inició el paro nacional el 28 de abril de 2021, hasta el momento actual en que escribo esta tesis, la ciudad de Cali ha evidenciado la fractura del cuerpo social por los enfrentamientos que han sostenido los civiles guiados pasionalmente por el miedo y la superstición, enfrentándose a aquellos cuerpos de la sociedad que se movilizan guiados por pasiones alegres, como el movimiento estudiantil o la minga indígena (por referirme apenas a dos ejemplos prácticos). Además, esto comprueba la falta de educación afectiva que tiene el país, pues antes que encontrar los espacios para visibilizar y entender las diferencias mutuas que componen un orden social en tiempos de ruptura, hay una radicalización de la acción pasional ante la incertidumbre y miedo que ofrece el discurso oficial del Estado como respuesta a la legítima protesta ciudadana. Repito que mi interés no es levantar juicios particulares o generalizar conductas, sino evidenciar ambas cosas como impedimentos de una ética, pues todo lo que se opone a un proyecto ético de sociedad es el juicio y la censura a las pasiones, o a quienes las padecen. Aquí, mi interés es intentar entenderlas como parte



No obstante, hay que resaltar también las relaciones que lo componen de manera alegre, libre y racional, pues la fuerza impotente— de un gobierno que utiliza el miedo y la violencia como armas— ha ocultado bajo su yugo esta capacidad de expresión de los colombianos autónomos. Además, porque estas resistencias activas del cuerpo social son las expresiones de lo que puede, son la posibilidad de imaginar mundos más concordes, donde el bienestar y la paz tejan un solo vínculo de emancipación mental y corpórea por vía de una educación afectiva de la *diferencia*; pero ese será el tema central del último capítulo.

Es decir, retomando el argumento, estas escalas del *bien* y del *mal* como horizonte de producción del deseo son el nivel de operación de una moral, mientras que dentro de la ética, nos dice Deleuze (2008), se da una composición de relaciones y de encuentros en los que se distribuye cualitativa y cuantitativamente *lo que pueden* los individuos; es decir, se oponen por los modos de imaginar que afectan sus mentes y se distinguen por las cantidades de fuerza que soportan sus cuerpos. Por ello, según el autor, la oposición cualitativa de los existentes atiende a los modos en que los afectos de alegría y tristeza expresan o constriñen el deseo del cuerpo; mientras que la distinción cuantitativa de los entes corresponde a las cantidades de potencia, su aumento o reducción. En síntesis (y siendo una tesis que Nietzsche desarrollaría dos siglos después de Spinoza), lo que puede un cuerpo, su potencia, va más allá del bien y del mal.

¿Qué es lo que puedo? Jamás un moralista definiría al hombre por lo que puede. Un moralista define al hombre por lo que es, por lo que es de derecho. Entonces, un moralista define al hombre como «animal racional». Spinoza jamás define al hombre como un animal racional, lo define por lo que puede, cuerpo y alma. Si digo «racional», no se trata de la esencia del hombre, sino de algo que el hombre puede. Eso cambia mucho, «irracional» también es algo

---

integrante del *todo social*, razón por la cual poco interesa detenerse a definir sujetos y separar ‘actores’ del conflicto, pues la empresa ética a la que me adhiero apunta a la educación afectiva del cuerpo social, es decir, quiere que todos aumenten la potencia de obrar, que todos *puedan* más al vivir en concordia, en multitudes.

que el hombre puede. Estar loco también forma parte del poder del hombre. (Deleuze, 2008, p.39-40).

Es por esta razón ética que lo importante de atender como politólogo y filósofo el cuerpo social colombiano implica, necesariamente, ver a todas sus partes como *cuerpos* y no como *sujetos* ante esta idea del derecho natural que comparten Hobbes y Spinoza, a saber, que lo que me constituye como ente es una capacidad de ser, un modo de ser en la existencia, no un deber o definición moral que me obligue a comportarme de acuerdo con normas trascendentes. En este sentido,

El discurso ético no cesará de hablarnos no de las esencias -no cree en las esencias-, sino de la potencia, a saber: las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer (Deleuze, 2008, p.40).

De este modo, vemos que lo que puede un cuerpo se relaciona estrechamente con las pasiones que puede soportar y las acciones que puede realizar, pero también hemos visto que aquellas tristes vienen acompañadas de imágenes, discursos y actos de odio que vuelven impotente al cuerpo, convirtiéndolo en un espacio de guerra y conflicto, es decir, que no es libre en su capacidad de expresión, sino esclavo.

Adicionalmente, hay un detalle que no puedo evitar mencionar de esta ética inmanente de Spinoza, a saber, que la potencia no es un esfuerzo que se va a realizar; en su ontología (que es una ética) no hay nada *en potencia* sino que toda ella está en acto, o como lo explica Deleuze (2008), hay una “identidad de la potencia y del acto, es decir, identidad de la potencia con lo que la cosa hace o padece” (p.51). Esto quiere decir que, a cada instante, la potencia está siendo efectuada por el organismo que persevera en ella. Ahora bien, ¿Qué efectúa continuamente la potencia? Los afectos son los que efectúan, a cada instante, la potencia; además, son los ‘móviles anímicos’ por los que se imagina y transita en las escalas o grados de abyección ya mencionados (que distinguen los modos de existencia). En conclusión, la potencia es “[...]una capacidad que no existe nunca independientemente de los afectos que la efectúan” (Deleuze, 2008, p.51), puesto que siempre la ‘llenan’ con afecciones variables, mudables, siempre en tránsito.

Hasta aquí la distinción que recuperamos de Deleuze entre moral y ética, exaltando sus rasgos y alcances dentro del comportamiento de un cuerpo social. Ahora bien, antes de empezar a profundizar en los episodios recientes de la esfera pública colombiana que, empíricamente, evidencien las reflexiones tejidas en lo que va del marco teórico, quiero evocar ciertos aspectos respecto a la moral que Nietzsche permite abonarle a la discusión sobre la imposición de pasiones tristes en el adiestramiento afectivo de los pueblos, pues será un fuerte crítico de estos procesos civilizatorios de la moral, a los que llamaré, domesticadores del espíritu y despreciadores del cuerpo: *el instinto de rebaño*. En *Aurora, reflexiones sobre los prejuicios morales* el poeta alemán afirma que

[...]la moralidad no es otra cosa que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean estas; pero las costumbres no son más que la manera tradicional de obrar y de evaluar. Allí donde no existen costumbres no existe moralidad; y cuanto menos está determinada la existencia por las costumbres, más pequeño es el círculo de la moralidad. El hombre libre es inmoral, porque en todas las cosas quiere depender de sí mismo y no de un uso establecido (...) Si una acción es ejecutada no por el imperativo de la tradición, sino por otras razones, es calificada de inmoral aun por el mismo que la ejecuta; pues no se ha inspirado en la obediencia a la tradición. ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque manda lo útil, sino porque manda (...) La victoria sobre sí mismo no es exigida a causa de las consecuencias útiles que tiene para el individuo, sino porque las costumbres, la tradición, aparecen como dominantes, a pesar de todas las veleidades contrarias y de todas las ventajas individuales; el individuo debe sacrificarse: así lo exige la moralidad de las costumbres (Nietzsche, 2017, p.34-35).

De esta manera, vemos cómo Nietzsche también define la moral en términos de una producción de juicios, creencias y afectos por medio de la obediencia al deber que domina una *moralidad de las costumbres*, que *mora* en cada tiempo y discurso. De este modo, entendemos que los estados de ánimo están atados a las ideas que envuelven las épocas en sus criterios morales, y esa es la propiedad domesticadora de las voluntades libres.

Nótese que entiende la moral como el modo de obrar tradicional al cual se obedece y por el cual se castiga a sí mismo y al otro mediante el arrepentimiento, la ley o la fuerza de la *espada*. En este sentido, la moral muda de apariencias pero es siempre un instinto degenerativo de la potencia humana, es una renuncia y un sacrificio a la libertad individual y un sometimiento a la servidumbre.

[...] iel juicio ‘bueno’ no procede de aquellos a quienes se dispensa ‘bondad’! Antes bien, fueron ‘los buenos’ mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de ese *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores (...) El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un ‘abajo’ -*éste* es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’. (El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen <<esto es esto y aquello>>, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo). (Nietzsche, 2005, pp. 37-38).

Me atrevo a afirmar, en consecuencia, que esta genealogía nietzscheana de la moral se corresponde ontológicamente con la explicación de mi categoría en el caso colombiano, esto es, en cuanto reparto afectivo del espacio y producción de cuerpos sometidos—ánimicamente— en la impotencia de su fuerza, su poder. En ambos puntos, una potencia domina a las demás en cuanto las *señala, imagina, declara* u opone desde el juicio (esto, claro está, sin desconocer la imposición material—monopolio y uso de las armas— que conlleva estas valoraciones morales por parte de quienes agencian la fuerza ‘pública’).

En suma, su explicación filológica y crítica histórica revelan la denuncia que entabla contra la moral cristiana y la superstición de los que se llaman a sí mismos

‘santos’, ‘sabios’, pues son quienes envenenan a los ‘débiles’ con su desprecio de las pasiones y del cuerpo. Fenómeno análogo al que ha vivido y sigue atravesando Colombia en aquellos individuos sometidos a la moral católica; y no sólo quienes se declaran creyentes, sino todo aquel que habita el espacio afectivo colombiano fundamentado moralmente.

Adicionalmente, de la misma manera como Nietzsche señala el origen de la antítesis entre lo ‘bueno’ y lo ‘malo’, lo ‘superior’ y lo ‘inferior’, en las *declinaciones* de los juicios de valor de los que dominan, en la manera como diseccionan con ficciones de lenguaje y de discurso el mundo, yo señalaré la causa de las pasiones tristes que padece el cuerpo social colombiano actualmente en los actos discursivos y comportamientos autoritarios del gobierno, el ministerio de defensa y su fuerza ‘pública’.

Volviendo a la interpretación del alemán, la figura del sacerdote es vital para entender la domesticación de la que habla como consecuencia de una moral, de ahí que en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* se refiera a ellos como seres que desprecian al cuerpo, que quieren hacer sufrir a otros—pues sufren también— con sus valores compasivos y de humildad a través de los cuales esconden su espíritu vengativo, o evocando nuevamente a Spinoza, su espíritu *triste, esclavo, impotente*: tal como sucede con la figura del tirano.

Para mí son cautivos, y marcados. Les puso cadenas el que ellos llaman el redentor: - ¡Cadenas de falsos valores y de vanas palabras! ¡Ay, si alguien los redimiese de su redentor! (...) Falsos valores y vanas palabras: éstos son los peores monstruos para los mortales, –largo tiempo duermen y en ellos espera la perdición (...) ¡Oh, mirad las cabañas que se han construido esos sacerdotes! Iglesias llaman ellos a sus cuevas inundadas de dulces aromas. ¡Oh, esa luz falseada, ese aire enmohecido! ¡Aquí, donde el alma no puede volar hacia su altura! Su fe, en cambio, ordena: << ¡Subid las escaleras de rodillas, pecadores!>> (...) Espíritus pequeños y almas espaciosas tenían esos pastores: pero, hermanos míos, ¡qué países más pequeños han sido hasta ahora incluso las almas más espaciosas! Signos sangrientos escribieron en el

camino que recorrieron, y su estulticia enseñaba que la verdad se demuestra con sangre. Pero la sangre es el peor testigo de la verdad; la sangre envenena incluso la doctrina más pura, convirtiéndola en demencia y odio de los corazones (Nietzsche, 2019, pp.105-106).

Así, pues, vemos que la figura del dogma moral cristiano se sitúa como la imagen de una civilización occidental enferma psicológicamente por valores y creencias que, para traducirlo a un lenguaje spinoziano, producen pasiones cuyas causas son tristezas: *servidumbre humana*. En otras palabras, la era cristiana occidental ha sido, y sigue siendo, una fuerza anímica impotente; de ahí que, por ejemplo, los Estados—como el colombiano— estén profundamente marcados por una huella mnémica moral *sacerdotal*, o bien, una memoria histórica caudillista, donde la idea de líder se ha fundamentado en la imagen del santo, del redentor, del salvador, del sabio pastor.

A propósito de esta idea, vale la pena hacer un pequeño paréntesis sobre la huella religiosa en Colombia, y ver en qué sentido se relaciona con lo expuesto en este apartado. El politólogo manizaleño Mauricio García Villegas (2020) recuerda que

Lo esencial de nuestro ecualizador emocional se forjó en la España Clásica (la del Siglo de Oro, del XVI y mitad del XVII), con su paso por la Conquista de América y por el régimen colonial. De allí, de esa sociedad centrada en el imaginario religioso de la Contrarreforma, inspirada en los miedos, los odios, los dolores, los afectos, las ilusiones, las alucinaciones, las exaltaciones, etc., de esa cultura imperial que se mezcló, sin perder su esencia, con las culturas indígenas locales, armamos nuestros arreglos culturales (pp. 120-121).

Cuando el autor habla de *arreglos culturales*, bien podríamos referirnos en nuestro caso a *arreglos afectivos*, que pueden describir el contenido anímico y el modo como se expresan histórica y moralmente los individuos o los países; es decir, “[...]cada país tiene un arreglo emocional colectivo, un balance emocional: acentúa unas emociones mientras opaca otras” (p.122). En este sentido, nuestra historia republicana ha estado anclada a una afección impotente, triste, y así se ha mantenido

hasta el presente por más ‘amplitud’ democrática que se haya alcanzado en instancias del derecho y la ley. Como lo evidencia la actual constitución política que poco se cumple en la práctica, o la ineficiente aplicación de los múltiples acuerdos de paz que se han desarrollado pensando en un cese a la violencia y la guerra, más que como un mecanismo de proyectos políticos tangibles –al largo plazo– que resuelva las causas estructurales, y no contingentes, del choque de conflictos que son profundamente pasionales (e inevitables dentro del encuentro político). Es, en este sentido, que los afectos tristes han dividido a los segmentos de la población civil en imágenes opuestas y abyectas.

Retomando lo anterior, las relaciones que pueden tejerse entre la genealogía moral de Nietzsche y la Ética de Spinoza no son sólo vigentes y contemporáneas para una lectura filosófica del poder, sino, sobre todo, necesarias para entender la superficie anímica de aquellos conflictos afectivos que nutren, producen y mantienen la discordia de los pueblos, así como la fragmentación y descomposición del cuerpo social en su conjunto. Son estas relaciones las que permiten concebir las causas de las fracturas sociales y de los métodos disciplinarios que someten el deseo de los individuos por vía de un *sujeto moral*; además, revelan el camino *ético* que se requiere para componer, nuevamente, las fuerzas de los cuerpos individuales y de las multitudes.

En este sentido, Nietzsche opone ante esta lógica impotente del *sujeto* una figura a la que le va a dedicar gran parte de su obra: la idea de un *espíritu libre*. Ese que es inmoral y que se vale por sí mismo antes que por la lógica pasiva del rebaño. Un espíritu libre quiere volar por encima *del hombre*, quiere crearse un cuerpo superior, en el sentido de un aumento de fuerzas, o mejor, en el sentido de una salud del cuerpo que se libera de sus cadenas pues ha creado nuevos valores, sus valores, esto es, donde se afirma siempre como juez de su propia ley (la libertad) y no como mártir (esclavo). Por esa razón, ser libre implica el esfuerzo de una ética, y la empresa ética la asumen aquellos espíritus que, mediante su fuerza, aumentan la capacidad de obrar y de moderar sus afectos: lo que pueden imaginar y obrar sus cuerpos.

¡Qué emoción de libertad se descubre en el sentir, cómo sentimos nosotros, los espíritus liberados, que no estamos encuadrados en un sistema de “fines”! ¡Y también que el concepto de “premio” y de “castigo” no tiene asiento en la esencia misma de la existencia! Y también que las acciones buenas y malas<sup>46</sup>, no se deben llamar así por sí mismas, sino en la perspectiva de las tendencias de conservación de ciertas formas de comunidades humanas ... ¡Y también que nuestras consecuencias respecto al placer y al dolor no tienen una importancia cósmica, y mucho menos metafísica! (Nietzsche, 2015, p. 414).

Por otro lado, y para cerrar con esta profundización teórica del alemán, es preciso recordar que también cuestiona—en *la voluntad de poder*—el arrepentimiento y la culpa producto de la impotencia humana y ve, como signo de enfermedad o debilidad, el someterse a estos estados de ánimo tristes, esto es, al maltrato del cuerpo y el castigo del espíritu guiado por *sentimientos de culpabilidad*: un *sufrimiento informe* que vuelve dócil a las funciones y composiciones del organismo, sacrificando su fuerza y sometiéndolo a la cruz.

No estar a la altura de una experiencia es ya un síntoma de decadencia. Esa tendencia a ‘volver a abrir las heridas’, ese regodearse en el autodesprecio y en la contrición constituye una enfermedad adicional, de la cual nunca podría provenir la ‘salvación del alma’, sino únicamente una complicación de la enfermedad (...) Toda la práctica de la ‘restauración del alma’ puede ser estudiada y comprendida si se le ubica como un fenómeno psicológico; por ejemplo, el ‘remordimiento de conciencia’, es una operación que dificulta o impide la cura; hay que buscar el contrapeso por medio de otros tratamientos, para evitar, lo más pronto posible, que se siga con la autotortura. Se deberían desprestigiar las prácticas puramente psicológicas de la Iglesia y de las sectas, señalándolas como peligrosas para la salud (Nietzsche, 2015, p.138).

---

<sup>46</sup> Me atrevo a hacer un contraste entre la obra del alemán y Spinoza (2020), quien afirma: [...]resulta que el conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal no sea sino abstracto, o sea, universal, y que el juicio que hacemos acerca del orden de las cosas y del nexos de las causas, para poder determinar qué es bueno o malo para nosotros en el presente, sea más bien imaginario que real (pp. 356-357).



De esta forma, queda claro de qué manera y en qué sentido la moral esclaviza, pues se fundamenta y gesta desde las imágenes que los afectos expresan, sólo que encauzándolos y modelándolos hacia el deber, el castigo y el debilitamiento espiritual: una dominación que produce el encuentro de individuos domesticados.

En síntesis, lo planteado hasta el momento nos deja una conclusión clara: cuando *definimos* los cuerpos mediante juicios, declarándolos *sujetos*, retenemos a su imagen un deber y una trascendencia moral, creando individuos abyectos y rígidos en lugar de cuerpos libres. Creamos, por medio de la culpa, el arrepentimiento y la violencia sobre sí mismos, recursos afectivos que se instrumentalizan tanto por un poder externo opresivo, como por la propia neurosis moral que hace de los individuos unos instrumentos dóciles del poder permeados por el miedo y la superstición.

En consecuencia, es necesario atender la fuerza impotente con que la moral y sus juicios supersticiosos someten a la sociedad colombiana, tanto a los gobernantes como a los gobernados; aunque con especial atención en los comportamientos de la fuerza 'pública'. Con esto, pretendo esbozar las causas afectivas por las que emerge el vínculo impotente entre los *cuerpos que habitan* nuestro territorio, o mejor, y como vimos en Nietzsche, pretendo revisar la *exteriorización de poder de los que dominan* en Colombia sirviéndose de la fuerza 'pública' y de los actos discursivos que reproducen.

Ahora bien, si quiero ver cómo confluyen estos elementos de una moral dominante en la configuración de los actos discursivos y el adoctrinamiento de cuerpos dóciles, tendré que abordar la noción de superstición en Spinoza, pues en ella se entiende el fundamento del poder de quienes gobiernan tiránica o servilmente.

Posteriormente, ahondaré un poco en conceptos foucaultianos como *poder*, *cuerpo dócil*, *disciplina* y *dispositivo*, pues su análisis permite profundizar en la comprensión de la estética abyecta que he trabajado a lo largo del marco teórico. Además, sirven para nutrir el andamiaje conceptual de mi categoría, ya que la estética del ánimo abyecto aparece o se desarrolla en instancias de cuerpo-

condicionado y cuerpo-fabricado, donde tal sujeción produce, análogamente, superficies anímicas tristes. Veamos, pues, lo que en el *Tratado teológico-político* Spinoza afirma:

La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo (...) Los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo; todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa (...) Finalmente, sólo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa (Spinoza, 1997, pp.63-64).

En este sentido, la superstición es un estado anímico afectado por pasiones tristes que nubla el recto juicio de la razón, es decir, es una forma de vivir imaginando confusamente, sin evidencia y bajo el yugo del juicio moral. Por eso es tan peligroso que un Estado sea gobernado sirviéndose de esta arma afectiva, pues apela a las pasiones más impotentes de los ‘esclavos’ que produce, es decir, influye en la composición de sus encuentros cotidianos de manera pasiva<sup>47</sup>, imponiéndoles un orden y reprimiendo toda anomalía emergente.

Como resultado, el Estado que se constituye bajo esta lógica del poder rompe la unidad de los cuerpos libres y los somete a un espacio afectivo que cultiva pasiones y comportamientos inclinados a la tristeza, el odio, el resentimiento y todo tipo de violencias contra la vida misma del ser humano—contra su potencia de obrar. Y esta lógica, en consecuencia, es la que afirmo que habita en la superficie por la que transita el cuerpo social colombiano, permeado por actos discursivos del gobierno y su ministerio de defensa profundamente supersticiosos.

[...] El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por

---

<sup>47</sup> Como ocurre en las respuestas autoritarias del gobierno nacional y la fuerza pública ante las movilizaciones sociales, sobre todo, actualmente con la estigmatización y respuesta violenta a los estudiantes, marchantes civiles y la minga durante lo que va del paro nacional.

su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para el orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma (1997, pp.64-65).

Esta denuncia libertaria de Spinoza es fundamental para comprender la crisis que atraviesa nuestro país actualmente, pues lejos de ser un estallido social (paro nacional) que tiene por causa la propuesta de una reforma tributaria, es un esfuerzo de las multitudes por liberarse del sometimiento y la superstición que atan sus cuerpos, sus ideas, sus espacios, sus capacidades, y lo que pueden estos en reunión de singularidades diversas; o en otros términos, es una resistencia social ante la violencia (en el campo y las ciudades), las desigualdades, la pobreza extrema, las masacres, las crisis medioambientales locales, el desempleo, la corrupción, la violencia de género, el sistema de salud y educación precarios e ineficientes, la falta de oportunidades para la pequeña y mediana empresa, (incluso ante la incapacidad del Estado por pactar en todos estos frentes) etc. En resumen, todas aquellas problemáticas sociales que se siguen reproduciendo en nuestro país de manera estructural y sistemática. Problemáticas que tienen un fundamento moral de dominación y exclusión, y una respuesta estatal igual que el problema: supersticiosa, segregacionista y prejuiciosa.

[...] Aquí los sentimientos que alimentan a cada agrupación política han estado plagados de emociones tristes, sobre todo de miedos, odios, venganzas, no-reconocimientos, envidias, etc (...) Siempre ha habido modelos de sociedad que compiten, pero en las guerras que desataron esos modelos y, en general, en los embrollos que suscitaron, hay una desmesura que solo puede entenderse si se ven las emociones<sup>48</sup> subyacentes (García, 2020, p.161).

---

<sup>48</sup> Quizá por ser una lectura de un politólogo no distingue entre afecto, pasión, emoción y sentimiento, o no sé si sea una razón metodológica, pero no se detiene en detalles filosóficos de tipo ontológico que Spinoza es muy riguroso en clarificar. De igual manera, no es algo que cambie para nada la comprensión que hasta aquí se ha desarrollado, de hecho, ayuda a clarificar cómo la teoría de Spinoza se inserta en nuestro comportamiento afectivo.

Estas pasiones tristes, que reflejan nuevamente su impotencia y discordia en medio de la crisis nacional, se han desplegado de tal manera que han propiciado un escenario electoral violento y polarizado para la campaña presidencial del próximo año; las agrupaciones políticas y los ánimos empiezan a convulsionarse, a distorsionar las imágenes que se tienen de unos y de otros, a reproducirse imaginarios abyectos y prejuiciosos por todas las vías de comunicación y encuentro comunitario. Situación agravada, además, por los discursos de odio y los comportamientos violentos del gobierno nacional mediante respuestas militaristas, prohibitivas y represivas a la protesta social.

Cabe aclarar que me centro sólo en la respuesta del gobierno nacional—su discurso y comportamiento—, pues algunas de las autoridades locales le han dado un manejo diferente a la situación de ‘orden público’, otras, en cambio, se han seguido por la directriz presidencial, o bien, en ciudades como Cali la respuesta ha sido ambigua por ambas partes, pues es notoria la falta de gobernabilidad del alcalde y la gobernadora. Las declaraciones y comportamientos del ministerio de defensa nacional en nuestro territorio sólo han provocado más violencia, incertidumbre y pocos caminos para la resolución del conflicto y el levantamiento de las vías de hecho. Si el mando se fisura, si los discursos se contradicen y las acciones también, no pueden darse las condiciones para un diálogo racional y, por el contrario, se fractura aún más el cuerpo social colombiano y su capacidad para actuar concertadamente por un bien común, en el que quepan todas las singularidades y las multitudes que componen este cuerpo.

No obstante, la movilización popular y las fuerzas que se siguen reuniendo para ser escuchadas ante el ambiente tenso, triste, enfermo e impotente que se ha vivido en todo el cuerpo social, demuestran que hay lugar para que el cuerpo resista, que exprese lo que puede ante la represión directa y la estigmatización; de ahí que, como demuestran los autores estudiados en este capítulo, la orilla del cuerpo libre jamás podrá cercarse por las cadenas del sujeto y el deber, y será siempre un caudal emancipatorio, de fuerzas y alegrías comunes.

Por lo mencionado anteriormente sobre estos episodios de ‘crisis social’, diré que es preciso entenderlos<sup>49</sup>, antes que como una anomalía, pecado o delito del ‘orden social’, como un síntoma de la enfermedad que venimos padeciendo desde hace al menos doscientos años, desde que pensamos que independizarnos era cuestión de ganar batallas, homenajear nuevos héroes y símbolos patrios, y separarse administrativamente de una corona española en declive.

Desafortunadamente, hicimos esto sin preocuparnos por fundar un pacto social que movilizara las demandas de la población civil en acciones concretas y coherentes con las dinámicas culturales y geográficas, sin pensar, además, en cultivar una ética nacional<sup>50</sup> que evitara la enfermedad que nos descompone; pues poco importa un espíritu nacionalista cuando está impulsado por pasiones tristes y por acciones particulares, de interés privado antes que público como en todo autoritarismo. Porque en el presente, los tiranos más débiles tienen apariencia de demócratas; son *impotentes* asumiendo su rol, como algunos de sus gobernados que legitiman tal servidumbre.

Por lo tanto, en Colombia sigue presente una deuda histórica con la huella de memoria que hemos construido como sociedad violenta, o mejor, como soledad— por ser fiel a lo que diría Spinoza de una población como la nuestra. Es decir, hay que volver a revisar y entender nuestras heridas, ya no para castigarnos, culparnos,

---

<sup>49</sup> Vale la pena entender esos elementos constitutivos del problema, antes que juzgarlos; tal como afirmaba Spinoza (2013) sobre los afectos:

[...]he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma (*mens*) goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos (pp. 101-102).

<sup>50</sup> Y aún hoy, el país sigue sin poder asumir institucionalmente, como afectivamente, la modernidad capitalista y neoliberal que se ha desarrollado internacionalmente con gran influencia en la economía de mercado occidental, con todas sus impotencias y tristezas. De ahí que el modelo social y económico colombiano, al tiempo, sea uno que desconoce las realidades internas de su población en conflicto, ampliamente desigual, ampliando estas brechas y disminuyendo la potencia de su pueblo. Esto, finalmente, ha impedido un Estado y un contrato social que incluya a todas las partes y atienda sus demandas de vida digna: las mínimas condiciones para pactar y garantizar la paz y la libertad.

arrepentirnos y victimizarnos, sino para producir un cuerpo social sano mediante la potencia que también nos habita y afecta de pasiones alegres.

Un error muy frecuente en nuestra historia del siglo XIX fue creer que la independencia nos había alejado definitivamente de España. No es así y parte de nuestro atraso se debe a la incapacidad que hemos tenido para reconocer que desde el punto de vista cultural (y religioso), nunca nos independizamos del todo (García, 2020, p.122).

Volviendo a Spinoza (1997), este quiere demostrar que la libertad “no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad” (p.65). Es decir, la libertad implica un respeto por los modos de existir (pensar y obrar) de los individuos, tanto aquellos que se refieren a la piedad<sup>51</sup> y la religiosidad, como a la paz del Estado en su conjunto. Sin un libre pensamiento y una libre acción, la paz no podrá brotar en una sociedad. Y más importante aún, ninguna de estas cosas podrá darse si antes no se desprende la superstición de las mentes, de la capacidad de imaginar; pues esta impotencia nubla las potencias humanas e impide que se piense libremente, se profese un culto libremente y se viva en concordia y paz; semejante a la vida afectiva colombiana que ha perdido su libertad, su piedad y la paz, remplazándolas por esclavitud, dogmatismo religioso y guerra.

En adición, el holandés advierte que estas tres dimensiones están permeadas por prejuicios en la práctica y que son el arma política de los tiranos para legitimar la obediencia de sus súbditos. Es así como las creencias y los valores supersticiosos fracturan el ‘orden social’, lo vuelven impotente entre más se instalan en las vidas de las personas, por eso, Spinoza (1997) es tan claro en denunciar que son “prejuicios que transforman a los hombres de racionales en brutos, puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio y distinga lo verdadero de lo falso; (...) fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento” (p.67).

---

<sup>51</sup> Se refiere a la religión en un sentido no dogmático o supersticioso, esto es, que la espiritualidad no implica un deber moral sino una ética de las pasiones, un acercamiento hacia la moderación del alma y el conocimiento de Dios.

Por eso es tan vigente Spinoza en una lectura afectiva del presente colombiano, y en toda población que opere más por la pasión que por la razón y el diseño institucional legal; porque nuestras sociedades están fracturadas por conflictos sin resolver, por pasiones sin moderar y por memorias sin sanar.

Hasta este punto de la sección hemos transitado en la comprensión del miedo y la superstición—que es el lugar del tirano y los que se esclavizan con él—, pero, también, en la manera como el cuerpo se produce, a sí mismo, en una imagen de *sujeto* que lo hace impotente en su capacidad de pensar y obrar, es decir, que lo somete a una lógica de arrepentimiento, castigo y culpa. Es por eso que al fundamentar la definición de la categoría estética del ánimo abyecto, entendí a la abyección no sólo como una pasión triste que reduce la potencia de obrar del cuerpo y de la mente, sino también como el ‘margen’ sensible que sostiene el juicio moral de quien declara y señala a otro de padecer esta afección, es decir, es el espacio afectivo por el que emergen las polaridades del culpable y el que absuelve.

Por ejemplo, y con el ánimo de sintetizar esta idea, en la confesión cristiana es común que el ‘penitente’ revele voluntariamente sus pecados en un acto de contrición, de verdadero arrepentimiento, no simplemente por temor al castigo que impone como obligación moral el sacerdote, sino porque se ha convencido de que quiere *ser bueno, puro*; de ahí, que ‘desoculte’ la verdad de su obrar ante un juez espiritual que le dicta sentencia por sus actos. Ahora bien, como veíamos en Nietzsche, el cristiano no pretende liberarse propiamente de los actos ‘pecaminosos’ que ha cometido, pues lo que lo lleva a enunciarlos ante una autoridad moral superior es que siente culpa y arrepentimiento por ellos, de ahí la necesidad de ser absuelto a través de la operación del juicio sobre el deseo: *yo te absuelvo*.

Por eso afirmo que hay toda una inspección y adecuación del deseo en esta práctica espiritual, donde el ‘mal’ es expiado por un tercero ‘sabio’, ‘trascendido’ tanto moral como espiritualmente para ser intérprete de la gracia divina. Este dispositivo confesional, cabe aclarar, desestimula toda la potencia del cuerpo y lo condena a la servidumbre del castigo; de igual manera como sucede en la formación

disciplinaria de los *militares y policías* en Colombia; o eso demuestra su comportamiento, donde el uso excesivo de la fuerza es el rasgo generalizado.

Quiero aprovechar para evocar nuevamente a Gilles Deleuze teniendo como punto de partida las cuatro proposiciones que describí en la formulación del problema. Aunque, no obstante, centrándome en la cuarta proposición—la competencia del sabio—, que es la que estoy desarrollando aquí de momento, porque considero que hay una estrecha relación entre el dispositivo de la confesión, su manera de operar en los cuerpos, con el dispositivo militarista y prohibitivo de la fuerza pública; ya que son técnicas disciplinarias fundamentadas en un poder trascendente y una moral supersticiosa.

Aquí no intento, de ninguna manera, denigrar estos mecanismos religiosos<sup>52</sup>, sólo me interesa resaltar su técnica productiva de la materia y del deseo para que los *sujetos* devengan, se fabriquen y se disciplinen. Como ocurre con los soldados y los demás cuerpos armados de la fuerza pública en Colombia que, por falta de educación ética (de autonomía y libertad), se dejan someter por sus pasiones más tristes y fundamentan su obrar a partir de imágenes morales abyectas que, a la vez, doman su cuerpo. Y lo más triste, salen a defender—obedecer— el honor de un tirano, antes que a la vida del pueblo, por eso arremeten contra la población civil indiscriminadamente, pues en su comportamiento servil se expresa con gran claridad la enfermedad que fractura nuestro cuerpo social.

De manera análoga sucede con aquellos civiles armados<sup>53</sup> que, con la misma lógica militarista y prohibitiva, intentan agenciar el monopolio de la coerción por mano propia—e ilegalmente. Son individuos dominados por la superstición fundada en los actos discursivos que la fuerza pública o el mismo presidente (y su partido político) reproducen en la opinión pública. No es, por supuesto, nada nuevo para los afectos colombianos y su historia este tipo de reacciones, pues el paradigma de

---

<sup>52</sup> Aunque tampoco recomiendo sus modos psicológicos de operar, menos en los niños o por obligación.

<sup>53</sup> Nada raro es que ciertos ciudadanos se vean a sí mismos con la imagen de *gente de bien* cuando quieren esconder su rostro triste y sus acciones violentas. Creen, que mientras la apariencia sea 'bondadosa', de 'autoridad', 'soberanía' y de 'salvación', van a poder perpetrar lógicas de dominación fundadas en la superstición.



‘autodefensa’ viene instalado en nosotros hace varias décadas. En consecuencia, es también una imagen que cultivan muchos colombianos –en sus afectos– que no pertenecen a las fuerzas públicas del Estado, sino que asumen su discurso y su obrar por mano propia.

Es más, el paradigma *militarista* ha sido siempre, dependiendo del contexto y los actores que lo motive (Fuerzas Armadas, guerrillas o la Sociedad Civil), un recurso de la violencia en nuestro cuerpo social fragmentado<sup>54</sup>.



Ilustración 2. Caricatura. Fuente: Cristian Sánchez Jaramillo (2021).

<sup>54</sup> Recorro al uso de la caricatura como imagen de lo que puede la orilla *alterna*, *otra*, del cuerpo social y su imagen, porque esta capacidad de imaginar críticamente, por vía del arte, hace parte de la temperatura afectiva de una sociedad, sobre todo cuando los medios de comunicación se vuelven medios de propaganda gubernamental. Por otra parte, refleja muy bien la lógica impotente de las imágenes enfrentadas actualmente en el cuerpo social; sobre todo la moralidad de las costumbres de la ‘gente de bien’.



Ilustración 3. Caricatura. Fuente: Cristian Sánchez Jaramillo (2021).

En consecuencia, creo que es pertinente ahondar rápidamente en el concepto de *militarismo* al nivel del conflicto colombiano, pues sus definiciones permiten ilustrar mejor—como las caricaturas anteriores—lo que quiero dar a entender con la idea de *paradigma militarista*. Así, pues, aprovecho la reflexión de Humberto Vélez Ramírez (historiador y politólogo) y de Adolfo León Atehortúa Cruz (historiador)<sup>55</sup>, quienes estudian el concepto sirviéndose de la comprensión que, sobre este tema, tenía Gianfranco Pasquino (como se citó en Vélez & León, 1993) a saber:

---

<sup>55</sup> En su libro *Militares, guerrilleros y autoridad civil. El caso del Palacio de Justicia* (1993).

El militarismo constituye un vasto conjunto de costumbres, intereses, acciones y pensamientos asociados con la utilización de las armas y con la guerra y que, sin embargo, trascienden los objetivos puramente militares. La naturaleza del militarismo es tal que puede incluso llegar a obstaculizar e impedir la obtención de los objetivos militares. Se asigna fines ilimitados; tiende a permear de sí toda la sociedad, a impregnar la industria y el arte, a dar la preminencia a las Fuerzas Armadas sobre el gobierno, rechaza la cientificidad de toda elección y de su racionalidad y ostenta características de casta y de culto, de autoridad y de fe. Si el modo militar de actuar consiste en la concentración de hombres y de recursos con el fin de conseguir objetivos específicos con el mínimo dispendio de tiempo y de energías, de sangre y de dinero y mediante la aplicación de técnicas más racionales, entonces el militarismo es una degeneración del modo militar de actuar (p.22).

Es importante tener en cuenta la anterior definición para entender el militarismo que vivimos (en sus diversas expresiones, que no se reducen a lo militar y que evidencian, sobre todo, un *belicismo afectivo*); tanto agenciado por la fuerza pública, como por los civiles ‘de bien’ en los choques—de tristezas—que actualmente padecemos. Además, porque ilustra muy bien cómo este comportamiento impotente da preminencia a la fuerza y la violencia sobre la gobernabilidad misma, un claro ejemplo de lo que el gobierno nacional está encarnando con su ministerio de defensa, al mando de lo que anuncia como una ‘recuperación del orden público’. Todo un despliegue de fuerza antes que una disposición racional que busque entablar diálogos que resuelvan el conflicto. Por ello es que estas tendencias militaristas reflejan superstición, casta, culto, autoridad y fe, como lo dice Pasquino, antes que una técnica<sup>56</sup> y un protocolo racional de un Estado democrático.

En conclusión, si el militarismo tiene diversas expresiones, a mí me interesa ver aquella en la que los actos violentos se legitiman por vía discursiva, porque es la que se sirve de la imaginación para enfermar el ánimo de los individuos que somete.

---

<sup>56</sup> Esos síntomas de nuestra enfermedad son los primeros elementos que hay que transformar mediante una ética de los afectos, como veremos en el último capítulo.

Es, entonces, en esta fuerza de disminución de la potencia de obrar y pensar— respetando los términos spinozianos—, que se sustenta un *modo supersticioso* de producir afectos<sup>57</sup> por el *discurso* prohibicionista del gobierno y la *acción* militarista (como dispositivo de control sobre los cuerpos); que es a lo que he llamado a lo largo del texto *actos discursivos*.



Ilustración 4. Caricatura. Fuente: Cristian Sánchez Jaramillo (2021)

Volviendo a las relaciones entre estos dispositivos militaristas y confesionales, diré que dentro de la confesión, tanto como en el adoctrinamiento militar-policivo, se busca la inspección de sí mismo y la obediencia; en el primero bajo la guía de un sacerdote y, en el segundo, bajo la orden de un comandante o General. En ambos casos, los ‘superiores’ representan no sólo el deber moral, sino la norma que impone

---

<sup>57</sup> Formas teológicas de sometimiento se instalan en la lógica del poder que impiden la salud *afectiva* del Estado y la de sus integrantes.

castigos y el juicio que condena o absuelve. Por eso, el *penitente* expresa humildad ante el castigo que ha recibido y se somete para obtener la ‘gracia’, el ‘sumo bien’; mientras que el soldado o policía obedece y se somete a las directrices de mando por el cumplimiento del deber, así eso implique reducir la potencia de obrar de los demás y la propia en contextos asimétricos y arbitrarios.

Debido a estos comportamientos se configuran, consecuentemente, las imágenes de un enemigo y un salvador (del orden) en el imaginario de la fuerza pública, donde se debe atacar y eliminar al primero para mantener la imagen del segundo. Este detalle es de una importancia abismal, pues describe la manera en que el poder opera discursivamente, sirviéndose de dispositivos o técnicas supersticiosas y moralistas que permiten someter al *cuerpo* a un estado *dócil*. Además, permite ver cómo algunos individuos de la Sociedad Civil terminan reproduciendo los mismos afectos militaristas e impotentes que las fuerzas del Estado.

Para cerrar esta sección del marco teórico, finalmente, iré a las nociones foucaultianas sobre las que se ha apoyado y desarrollado, pues mi interés es atender la superficie anímica colombiana y señalar las consecuencias prácticas que las imágenes morales y trascendentes del deber implican en los cuerpos que la integran, de ahí el énfasis en la fuerza pública<sup>58</sup>: la policía y el ejército. En otras palabras, si queremos ver cómo los tiranos “necesitan de la tristeza de los sometidos y estos necesitan creer en los tiranos como si fueran sus salvadores” (García, 2020, p.106), será necesario evaluar el instrumento que mantiene esta relación asimétrica y pasiva de sujeción, es decir, la fabricación de *cuerpos dóciles*.

Según Michel Foucault (2009) la figura del soldado tiene unos signos particulares que van mutando desde el siglo XVII (donde se caracterizaba por el uso

---

<sup>58</sup> Quiero resaltar que, aunque hago énfasis en una institución pública, lo hago en cuanto reunión de afectos, la tomo por la capacidad o impotencia de los cuerpos humanos que habitan esos sujetos abyectos y siempre como parte integrante del cuerpo social, sólo que como una afección triste que lo descompone. Los miembros del ESMAD, el GOES, la Policía Metropolitana y el Ejército Nacional, son parte integrante de nuestro cuerpo social, de nuestros imaginarios y afectos. Ahora bien, este obrar violento que padecen, de parte de quien sea que lo encarne, debe ser motivo de alerta para todas las singularidades que componemos la sociedad; no un mero ejercicio judicial donde se dictamina y define al sujeto criminal y a su conducta punible; como se ha dicho, un ejercicio moral. Una ética exige al contrario, apropiarse del territorio que se habita, entenderlo y sanarlo antes que enjuiciarlo y maltratarlo. Pero de esto hablaré al final del texto.

de aquellos que realizaban el cuerpo como insignia de su fuerza y del ánimo) hasta el presente. Lo que el francés entendía como una *retórica corporal del honor* parece estar vigente en nuestro país, pues la impotencia de la *manu militari* es la respuesta habitual a las movilizaciones sociales que exigen un cambio estructural y que buscan que Colombia salga de la guerra y la violencia crónica que padece. Es decir, dentro del discurso de gobierno y el Ministerio de Defensa se utilizan retóricas militaristas y prohibitivas ante la protesta social y, en consecuencia, se le estigmatiza de *insurgencia*, de *terrorista* o *vandalismo*, legitimando, de este modo, el uso de la fuerza.

En la “[...]segunda mitad del siglo XVIII: el soldado se ha convertido en algo que se fabrica; de una pasta informe, de un cuerpo inepto, se ha hecho la máquina que se necesitaba; se han corregido poco a poco las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte de su cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos; en suma, se ha ‘expulsado al campesino’ y se le ha dado el ‘aire del soldado’. (Foucault, 2009, pp.157-158).

El soldado y el policía colombiano—por situar un ejemplo de lo que habla Foucault—tienen una formación principalmente militar, antiterrorista, unos valores morales que buscan inculcarle superioridad y autoridad sobre los ‘enemigos’ que le han señalado desde la jerarquía de mando. Lo peligroso de estos valores es que se nutren, al tiempo, de una lógica del honor a la patria, a la democracia, y la defensa a la soberanía del pueblo, pero terminan defendiendo los intereses de particulares y reprimiendo las libertades de los ciudadanos que deben proteger. Esta comprensión foucaultiana ayuda a entender, en síntesis, que la fabricación de cuerpos enfermos y violentos, como los que producen las fuerzas públicas colombianas, se sustenta en una operación moral y autoritaria del poder sobre la fuerza del Estado que agencia discursivamente, disciplinando las capacidades e ideas de los seres humanos que lo componen.



Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado (...) A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad es a lo que se puede llamar 'disciplinas' (Foucault, 2009, p. 159).

A estos procedimientos el arqueólogo francés los llama *fórmulas generales de dominación*, pues se inscriben en la fabricación misma de los *sujetos* al formar un vínculo que,

[...]en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y viceversa. Se conforma entonces una *política de las coerciones*<sup>59</sup> que constituye un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone (...) La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos 'dóciles'. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política) (Foucault, 2009, p.160).

Por lo anterior, queda claro que no se trata de la institución disciplinaria en cuanto idea o concepto, se trata, entonces, de atender a las técnicas prácticas que operan un *trabajo sobre el cuerpo* y sobre el deseo que orienta su *fabricación*. Además, son técnicas que:

[...] definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una nueva 'microfísica' del poder y en tanto que no han cesado, desde el siglo XVII, de invadir dominios cada vez más amplios, como si tendieran a cubrir el cuerpo social entero (Foucault, 2009, p.161).

Esto mismo he querido desarrollar al margen del comportamiento que la fuerza pública aplica sobre los ciudadanos que se expresan en sus manifestaciones diversas, porque aquí no se trata de enjuiciar si son modos legítimos, correctos o

---

<sup>59</sup> Esta expresión es muy útil para ejemplificar lo que llamaré políticas de lo abyecto (que son los mismos actos discursivos operando sobre los cuerpos que gobierna).

deseables de acción colectiva, aquí importa es evaluar la temperatura afectiva que los mueve y las respuestas gubernamentales que, como se dijo, se inscriben dentro de una mecánica del poder que influye y produce policías, militares y civiles que interiorizan la imagen abyecta de manera supersticiosa y fundada en el miedo.

Foucault, en consecuencia, permite dar cuenta de cómo el devenir *sujeto* (relación de sujeción) es una producción que engendra aptitudes y modos de existencia por los que se configura un modelo de sociedad específico, disciplinado y autoritario. Y aunque el francés se refiera a un modelo que operó durante los siglos XVII y XVIII en Europa, es fácilmente rastreable en nuestros procesos de colonización tardía, pues aunque parezca un anacronismo recurrir a esta comprensión, en Colombia aún vivimos bajo lógicas pasionales de asociación y por ello no podemos descartar, gratuitamente, su impacto en la producción del cuerpo social y en la constitución misma de un Estado-Nación colombiano. Para afianzar esta idea es preciso recurrir a las palabras del arqueólogo:

Suele decirse que el modelo de una sociedad que tuviera individuos por elementos constitutivos está tomado de las formas jurídicas abstractas del contrato y del cambio. La sociedad mercantil se habría representado como una asociación contractual de sujetos jurídicos aislados. Es posible. La teoría política de los siglos XVII y XVIII parece obedecer a menudo, en efecto, a este esquema. Pero no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica para constituir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación 'ideológica' de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder llamada 'disciplina'. Hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: 'excluye', 'reprime', 'rechaza', 'censura', 'abstrae', 'disimula', 'oculta'. De hecho el poder produce, produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción (Foucault, 2009, p.225).



Nótese cómo hace eco esta afirmación al modo en que Spinoza plantea un debilitamiento de la potencia, es decir, al deseo que surge de la tristeza y la superstición en una sociedad gobernada por *tiranos*, donde la población se comporta más como *esclavos* que como cuerpos libres. Por tanto, esta época de la técnica para constituir afectivamente a los individuos *como elementos correlativos de un poder y de un saber* moralizado no ha cesado y, por el contrario, parece arraigarse con más fuerza en territorios donde prevalece el conflicto social.

Quiero aclarar un detalle que puede, quizá, crear confusión en Foucault. Este no desconoce que parte de la realidad producida por la emergencia de sujetos y cuerpos dóciles se deba a los efectos de sujeción que implica materialmente el poder. Por ello, afirma que el problema de quedarse en esa mera descripción negativa es que no le permite al observador de estos fenómenos ver la *función de operación* que el poder formula a través de una inspección y proliferación discursiva del deseo, de sus umbrales y sus resistencias. Es decir, el poder realmente trabaja sobre la plasticidad sensible del ser humano, y es ahí donde Foucault quiere acentuar su interpretación, pues no basta con entrever las relaciones de corporeidad-poder, corporeidad-saber, si no parto, de antemano, de la *producción afectiva* que las constituye continuamente.

En una descripción fenomenológica, se intenta deducir del discurso aquello que afecta al sujeto hablante, se intenta encontrar a partir del discurso cuáles son las intencionalidades del sujeto hablante –un pensamiento que se está haciendo—. El tipo de análisis que llevo a cabo no trata del problema del sujeto hablante, sino que examina las diferentes maneras en las que el discurso desempeña un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona. El poder no está, por tanto, al margen del discurso. El poder no es ni fuente ni origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder (...) En consecuencia, hay que considerar el discurso como una serie de acontecimientos, acontecimientos políticos, a través de los cuales el poder se transmite y se orienta (Foucault, 1999, pp. 59-60).

En consecuencia, si no se entiende que el poder es una fabricación sensible-afectiva que agencian los cuerpos de una sociedad discursivamente, no se podrán percibir las causas de dicha producción<sup>60</sup>; pues antes de deducir elementos ulteriores de la acción, hay que observar la operación *sobre el deseo del cuerpo* por la que se le *habilita* su potencia de manera atrofiada, manipulada, encauzada<sup>61</sup>. Es, en últimas, una manipulación del sujeto desde el sujeto mismo. Y es, en este sentido, que los medios coercitivos y prohibitivos del poder se convierten en la herramienta que disciplina, y en el *efecto* de la impotencia que los guía; mientras que, la causa de estos se evidencia en el discurso que sostiene todo encuentro y acontecimiento político mediante el cual el poder se justifica como dominación.

En síntesis, la causa de las tristezas en nuestro conflicto es afectiva en la medida en que no hemos aprendido a moderar las pasiones que siguen fracturando el cuerpo social, que siguen hundiéndolo en la impotencia de la violencia crónica. Por eso insistí, a lo largo de estas dos secciones, en la necesidad de transitar de la idea de sujetos sometidos a la de cuerpos libres, como de abandonar la lógica del juicio moral y empezar a cultivar una ética del encuentro alegre, que compone relaciones humanas concordes y en paz. Porque de esta manera es posible entender a las pasiones como constitutivas de la potencia humana, su esencia misma, y no reprimirlas al punto de volver impotentes a los cuerpos, generando espacios sociales supersticiosos.

En suma, la ética es la vía que reconstruirá el pacto social jamás logrado, y lo hará en la medida en que enseñe a los individuos a sanar sus heridas, sus impotencias. Porque sólo en la armonización de la razón<sup>62</sup> y el corazón es que un

---

<sup>60</sup> Pues se estaría separando siempre un sujeto del poder y un objeto del poder, una escisión ontológica inexistente.

<sup>61</sup> Por eso es importante recordar lo que Antonio Negri y Michael Hardt decían sobre el biopoder: Foucault sostuvo en diversos trabajos a mediados de 1970, que no podemos entender el pasaje desde el Estado ‘soberano’ del *ancien regime* hacia el moderno Estado ‘disciplinario’ sin tomar en cuenta cómo el contexto biopolítico es puesto progresivamente al servicio de la acumulación capitalista. “*El control de la sociedad sobre los individuos no solo se lleva a cabo mediante la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal*” (Hardt & Negri, 2000, p.28).

<sup>62</sup> “Quien vive según la guía de la razón se esfuerza cuanto puede por compensar con amor o generosidad el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene” (Spinoza, 2020, p. 338).

cuerpo social une a sus partes—se asocia—sobre la base de la *libre diferencia*, no bajo la imposición y el miedo. O como decían los contractualistas modernos, la *soberanía* descansa siempre en la voluntad o fuerza de las partes componentes antes que en su representación artificial.



Fotografía 1. Fuente: elaboración propia (2021)



Fotografía 2. Fuente: elaboración propia (2021)





Fotografía 3. Fuente: elaboración propia (2021)



Fotografía 4. Fuente: elaboración propia (2021)

## **Políticas de lo abyecto o la servidumbre del Estado.**

*Un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida*

-BARUJ SPINOZA

En esta sección final del marco teórico atenderé el comportamiento estatal colombiano y las políticas internas que define como consecuencia de tal capacidad de obrar. Es decir, denominaré *políticas de lo abyecto* a aquellas formas, actitudes o maneras que, en lugar de involucrar el sentido de apertura de un Estado racionalmente orientado, lo que hacen es sustentar una lógica prohibitiva y abyecta.

La intención de este viraje es recurrir a una metodología constructivista del discurso, en la que pueda revisar los pronunciamientos recientes del presidente Duque y del ministro de defensa Diego Molano frente al Paro Nacional iniciado el 28 de abril. De este modo, evidenciaré cómo se explicita el carácter moral del poder público en sus ‘estatutos de seguridad nacional’ y la manera como se pone en marcha una política de subordinación.

Ahora bien, para esto recurriré principalmente a la politóloga Sandra Borda Guzmán, pues me permitirá explicar los actos discursivos en cuanto políticas de lo abyecto; es decir, evidenciar que los comportamientos internos de un Estado, tanto como los que lo vinculan a un escenario internacional<sup>63</sup>, son fundamentales para comprender la manera como se definen discursivamente los problemas de seguridad nacional y política exterior, que, a su vez, consolidan prácticas militaristas y prohibitivas que garantizan legitimidad y recursos externos como parte de lo que he llamado políticas abyectas.

---

<sup>63</sup> Quiero aclarar que parto de un entendimiento del comportamiento estatal que no separa la política interna de la externa, es decir, considero que no se puede escindir el comportamiento de un Estado en interno y externo, como usualmente se suele estudiar en el campo de las Relaciones Internacionales y la diplomacia. Pues si hasta ahora he entendido al Estado como una composición de singularidades afectivas y potencias de obrar que producen tal encuentro social, entonces, la gobernanza de un Estado tiene siempre que estudiarse desde ambos ‘frentes’, desde ambas ‘orillas’ ontológicas de la acción estatal. No obstante, son frentes que se superponen y, en esa medida, conforman una unidad dinámica.

En una aproximación constructivista a la guerra estadounidense en contra de las drogas (2001), Sandra Borda parte de la existencia de una relación constitutiva entre el *problema* del consumo de drogas y la *política* antidrogas, es decir, que ambas “no pueden existir independientemente la una de la otra” (p.82), y que el *discurso* que acompaña la política antidrogas “es relevante en la construcción y definición del << problema de las drogas >>” (p.82), ya que sin este discurso y lo que define no habría problema alguno. En otras palabras, Borda<sup>64</sup> evidencia que el discurso “establece la forma en la que el problema va a ser percibido no solo por el público sino también por quienes toman las decisiones” (p.82). De ahí su importancia para nuestra reflexión, pues el militarismo y prohibicionismo son tanto manifestaciones de quienes agencian el poder estatal como de aquellos que se ven sometidos a esta coerción afectiva y material de los cuerpos.

En este sentido, la politóloga realiza un análisis histórico desde la administración de Richard Nixon hasta Bill Clinton sobre la política antidroga, clarificando que la distinción entre la *lógica de apropiación* y la *lógica de las consecuencias esperadas* (ambos conceptos desarrollados por James G. March y Johan P. Olsen) define la manera en que una política está constituida, bien sea por estrategias prohibicionistas o instrumentales. Lo anterior, en consecuencia, señala dos caminos de acción posibles para el Estado en su manejo de la política interna y externa: por la convicción de una creencia, o por el cálculo de un curso de acción satisfactorio. Esto es, a través del campo de las políticas basadas en estrategias prohibicionistas o mediante políticas basadas en la salud pública y la racionalidad.

La militarización, por ejemplo, es una medida propia del modelo privativo, dado que pretende normalizar y hacer efectiva la aplicación de leyes a costa de obtener seguridad y control, en detrimento de cualquier amenaza. Por esta razón,

---

<sup>64</sup> Incluso afirma que:


[...] si la política antidrogas se basa en una perspectiva de salud pública, entonces el adicto es observado como una persona enferma, más una víctima que un criminal. En ese caso, el tratamiento, la rehabilitación y la prevención son identificadas como estrategias por encima de la prohibición y el castigo. Es evidente entonces que la naturaleza de la política misma juega un papel esencial en la forma en la que el problema es definido (Borda, 2001, pp. 82-83).

según Borda, mientras la “táctica prohibicionista es el resultado del predominio de normas, reglas, valores y creencias (...), el modelo de salud pública es el resultado del predominio de una evaluación en términos de costo-beneficio” (Borda, 2001, p.75). De ahí que en Colombia se haya construido, sobre la base del poder ejecutivo, una lógica de lucha contra el mal y el mantenimiento ‘absoluto’ de la seguridad; como evidencia el caso más reciente, es decir, el Decreto número 575 de 2021, que ante la protesta social ha impartido *instrucciones para la conservación y restablecimiento del orden público* basándose en una creencia del enemigo, antes que en entender la afección social y garantizar el diálogo entre las partes para la sana convivencia del conflicto que atravesamos.

Este mecanismo legal le permitió al presidente, desde el 28 de mayo del presente año, una legitimidad para agenciar el despliegue de la fuerza pública en los territorios locales y militarizar las concentraciones de resistencia popular, dejando como consecuencia afectaciones a la vida humana que aún hoy no las reconoce el gobierno nacional.





Nuestra plataforma **GRITA**  ha podido registrar que, entre las **6am del 28 de abril** y las **12pm del 16 de junio del 2021** en Colombia:

**4285**

Casos de **violencia policial**

**1468**

Víctimas de **violencia física** por parte de la policía

**30**

Casos de uso de arma Venom por parte del Esmad.

**1832**

**Detenciones arbitrarias** en contra de los manifestantes

**734**

**Intervenciones violentas** por parte de la fuerza pública

**70**

Víctimas de **agresión en sus ojos**

**215**

Casos de **disparos de arma de fuego** por parte de la policía

**28**

Víctimas de **violencia sexual** por parte de la fuerza pública

**41**

Casos de **afecciones respiratorias** debido al lanzamiento de gases lacrimógenos.



Ilustración 5. Infografía. Fuente: Temblores (2021). Recuperado de: <https://www.temblores.org/comunicados>

Por otro lado, si aceptamos la tesis de Borda (2001) en la que afirma que “una política prohibicionista define el consumo [en nuestro caso la protesta social] como crimen o como una amenaza y, consecuentemente, la obligación moral de combatirlo” (p.75), podríamos contrastar el ‘performance’ discursivo de Iván Duque y su ministro de defensa con esta estrategia e inclinación moral. Es decir, los cursos de acción de su administración en temas de seguridad reflejan la determinación legal por contener la expansión del ‘mal social’, de ahí que formule una política prohibicionista que encarna un deber moral sobre el cual edificar la legitimidad estatal. Es, en este sentido, que Borda ve en el discurso la fundamentación misma del fenómeno, esto es, la relación constitutiva del problema y, por



ello, describe su funcionamiento como un producto de la *política* y el *método* por la que opera en cuanto *acto discursivo* (*speech act*).

Este mismo mecanismo de operación discursiva y material se evidencia en lo que define el artículo primero del Decreto presidencial ya mencionado frente al Paro Nacional; a saber, ordena:

1. Coordinar con las autoridades militares y de policía del departamento la asistencia militar de que trata el artículo 170 de la Ley 1801 de 2016, de manera que el departamento, el distrito y los municipios, pongan en ejecución este instrumento legal para afrontar y superar los hechos que dan lugar a la grave alteración de la seguridad y la convivencia, en sus respectivas jurisdicciones.
2. Adoptar las medidas necesarias, en coordinación con la fuerza pública, para levantar los bloqueos internos que actualmente se presentan en las vías de sus jurisdicciones, así como también evitar la instalación de nuevos bloqueos.
3. Adoptar las medidas, e implementar los planes y acciones necesarias para reactivar la productividad y la movilidad en sus respectivas jurisdicciones, entre ellas, fortalecer los controles de seguridad en las vías y las caravanas.
4. En virtud de los principios de colaboración armónica de que trata el artículo 113 de la Constitución Política brindar el apoyo y colaboración, en el marco de sus competencias, a las autoridades pertinentes para lograr la mayor eficiencia, eficacia y celeridad en los procesos de captura y judicialización de las personas que incurren en los actos delictivos que afectan el orden público, la seguridad y la convivencia ciudadana.
5. Mantener informada a la opinión pública, nacional e internacional sobre los avances en el control del orden público y las denuncias de las agresiones sistemáticas contra la población, la fuerza pública, los bienes públicos y privados.

6. Decretar toque de queda, frente a cualquier alteración significativa del orden público y que, en tal virtud, resulte necesario (Decreto número 575 de 2021).

Por lo anterior, me propuse modelar una categoría que permitiera ver las relaciones constitutivas de la superficie anímica bajo una situación autoritaria, es decir, tanto las acciones represivas estatales (legales y militares) que someten directamente los cuerpos, los juicios morales que fundamentan sus actos discursivos y las imágenes abyectas que reproducen los afectos del cuerpo social.



*Ilustración 6. Estética del Ánimo Abjecto-pasiones tristes (2021). Fuente: elaboración propia*

Así pues, y para situar en contexto la categoría, afirmo que las *políticas de lo abyecto* definen como problema de seguridad a todo comportamiento del cuerpo social que el orden moral impuesto por la fuerza del discurso señala de ‘anómalo’; orden que reproducen las *autoridades* del gobierno colombiano. Es decir, partiré de que existe una relación constitutiva entre el ‘problema de la alteración al orden público’ y las políticas de lo abyecto que, en tanto actos discursivos, erigen percepciones o ideas que fragmentan el cuerpo social en función de legitimar una idea única<sup>65</sup> sobre éste.

En este sentido, la política abyecta también utiliza una estrategia prohibicionista e incluso militarista, donde el que protesta, se moviliza o se levanta en contra de las instituciones, ocupa el lugar de criminal a través de las imágenes que los juicios morales implican, es decir, por calificativos como *vándalo*, *guerrillero*, *delincuente*, *gamín*, etc.<sup>66</sup>. De esta manera, se legitima el deber de combatir aquellos imaginarios colectivos gracias a que son señalados como malos y nocivos para el ‘orden social’ por parte de quienes gobiernan el monopolio de la fuerza: el Ministerio de Defensa y el mismo presidente de la República.

Así como ocurre en el caso estadounidense que trabaja Borda, aquí el enemigo y la amenaza también buscan ser exterminadas, salvo que no es el adicto el centro de atención, sino el ciudadano que se resiste a obedecer. Por eso, sus cuerpos y sus actos son criminalizados mediante la fuerza del *acto discursivo* que produce toda política de abyección, así como por la fuerza militar y policial que atenta directamente contra sus vidas.

En consecuencia, el problema institucional y de legitimidad que vive la administración de Duque lo llevó a designar a su vicepresidenta, Marta Lucía Ramírez, como nueva Canciller de la República, para que lidere una respuesta frente a la crisis de política exterior que enfrenta el país, justamente por el manejo represivo

---

<sup>65</sup> “Estamos acostumbrados a creer en nuestra idea como la única verdadera, no cuestionable ni enriquecible; a declarar herejes, revisionistas o cualquier otra cosa al que difiera de nuestra idea; a pensar en términos de buenos y malos; a organizar partidos fanáticos que producen naturalmente, como el hígado produce bilis, sus ortodoxos y sus herejes” (Zuleta, 2020, p.24).

<sup>66</sup> A las que se les oponen, naturalmente, imágenes que buscan legitimar la idea *verdadera y buena*, de *salvador* o *autodefensa*.

que se le ha dado a la situación de orden público a nivel interno. Esta conducta es una muestra de que necesitan mantener una imagen de lucha contra el ‘terrorismo urbano’, contra la ‘subversión’ y la ‘campana de desprestigio internacional’ que los deslegitima—según ellos—, para seguir su lógica prohibicionista. En resumen, no tienen otro argumento diferente al moral, al juicio que estigmatiza lo otro, lo distinto y lo ‘popular’, pues el ‘tirano’ no es capaz de ver más allá de su propia impotencia, y un gobierno como el de Duque expone este comportamiento.

Veamos, entonces, los actos discursivos que se han llevado a cabo recientemente<sup>67</sup> motivados por el estallido social que vive el territorio colombiano como síntoma de una crisis histórica y afectiva que la violencia ha generado y que la gobernanza ‘tiránica’ ha mantenido.

Bogotá, 9 de mayo de 2021. Declaración presidencial. Iván Duque Márquez:

*Siguiendo las instrucciones que le he impartido al equipo de gobierno, que estén haciendo presencia en la ciudad de Cali desde hace varios días; quiero también transmitirle al señor ministro de la defensa, al señor ministro del interior, al comandante general, al subdirector de la policía (...) a todos los que están en este momento en la ciudad de Cali, que en función de las facultades constitucionales, que tengo como presidente de la República para acompañar y dirigir las situaciones de orden público local, deben en este momento ustedes garantizar, con todo el apoyo de la autoridad local como se ha hecho siempre, garantizar hoy el mayor despliegue que se tenga de **capacidades de nuestra fuerza pública** para **brindar** toda la **tranquilidad** en la ciudad de Cali (...) Y que se adopten con las autoridades locales también las medidas de restricción de movilidad necesarias para minimizar cualquier riesgo a la **seguridad** ciudadana (...) Y por supuesto, hacer las aproximaciones que sean necesarias para que a los distintos sectores de la población se les lleve seguridad (...) Tiene que transmitírsele al grupo del CRIC, que en este momento y dada la circunstancia de orden público, **es necesario que retornen a sus resguardos; toda vez que la situación de la alteración del orden público puede suscitar, en este momento, confrontaciones con la ciudadanía.** Este mensaje es reconociendo la libertad de los ciudadanos de estar en el territorio colombiano, pero dadas las circunstancias que se enfrentan en este momento en la ciudad de Cali, y el nivel de insatisfacción derivado de los bloqueos de los últimos días y la afectación a las libertades de los ciudadanos, es urgente transmitir ese mensaje para que regresen a sus resguardos.*

---

<sup>67</sup> En los anexos del trabajo incluyo otras intervenciones.

Plenaria del Senado de la República de Colombia, 24 de mayo de 2021. Respuesta de Diego Molano, actual ministro de defensa ante la moción de censura:

*Hoy quiero mandar un profundo mensaje de afecto, de aprecio, a todos aquellos jóvenes que están marchando en las calles de Colombia. Tienen ellos una voz que quiere ser oída, y hay una fuerza pública que garantiza su derecho a la protesta pacífica. Y hago también un llamado para todos esos policías y soldados que están ahí en la calle, que los acompañan y los cuidan<sup>68</sup>, porque tienen un derecho establecido en la Constitución (...) Y vengo hoy aquí, para hablar sobre los recientes hechos sucedidos en Colombia, desde el 28 de abril, durante estas manifestaciones pacíficas, pero también, en los graves hechos de orden público y violencia que se han presentado en Colombia. Colombia es una democracia sólida, y por supuesto, está regida por principios de libertad, de orden y de justicia que todos debemos respetar; y que esa garantía debe estar establecida en la **función principal** que tiene nuestra **fuerza pública**. Respetamos la protesta pacífica, la garantizamos como derecho sagrado, pero somos contundentes contra la violencia y todas las vías de hecho que afectan los derechos de todos los colombianos. Este es un gobierno, el del presidente Duque, de talante democrático, es un gobierno **legítimo**, elegido por más de diez millones de votos, es un gobierno que escucha, que actúa, y que ha sido siempre respetuoso de las instituciones (...) Estamos hoy aquí en una moción de censura, como lo establece la Constitución: respondiendo. Porque tenemos la **conciencia** de que un funcionario responde ante el Congreso de la República, porque tenemos la conciencia de que la **justicia**, el debido proceso y la **verdad** deben prevalecer. Porque tenemos la conciencia de que la fuerza pública es garante y pilar principal de una democracia, garante y pilar de la libertad, garante y pilar de los derechos de todos los colombianos. Por eso venimos hoy a decirles que tenemos un talante democrático que respeta a todos los colombianos; pero, por supuesto, aquí se nos ha prejuzgado, señalado de todo tipo de delitos esta noche, y lo primero que hay que decir es que, mientras que muchas veces la mentira va rápido y se mueve en las redes sociales, a las instituciones y a los funcionarios nos corresponde decir la verdad, garantizar el debido proceso y, por supuesto, que se haga con responsabilidad (...)*

*Aquí no se puede tildar al gobierno del presidente Duque de estigmatizar la protesta, aquí tenemos un gobierno que la ha respetado, que la ha garantizado. Miles de colombianos desde el 28 de abril hasta hoy han salido a marchar en todo el país (...) en todos los rincones del país las manifestaciones se han garantizado, es nuestro deber y nuestra responsabilidad; aquí tenemos una fuerza pública que actúa con estricto apego a los derechos humanos para garantizar esas movilizaciones.*

Las anteriores declaraciones son un claro ejemplo de cómo las políticas abyectas se justifican por la vía del acto discursivo, sustentando su violencia

---

<sup>68</sup> Es curioso que el ministro se refiera a la Fuerza Pública como protectora, defensora de los jóvenes marchantes, pero, no obstante, cabría preguntarse, ¿protegerlos de quién? Si la violencia y el abuso ha sido sistemático por parte de las fuerzas del Estado.



desmedida en la legalidad de la Constitución y la legitimidad de la fuerza pública como únicos elementos que garantizan el ‘orden’, según la *lógica de apropiación*, de superstición, de servilismo y miedo que opera en el gobierno actual. Es un comportamiento discursivo donde se aparenta una función legal de la acción y se oculta la función real de la misma.

Si prestamos atención a los juicios que se enuncian en los discursos, los segmentos abyectos de la población que nombra y señala, y los escenarios públicos que se permiten como espacios habitables deseables, y cuáles, por el contrario, inhabitables e indeseables; entenderemos que dichos juicios están guiados por pasiones tristes, por la superstición y el servilismo propios de un estado tiránico antes que por la apariencia demócrata que busca legitimar.

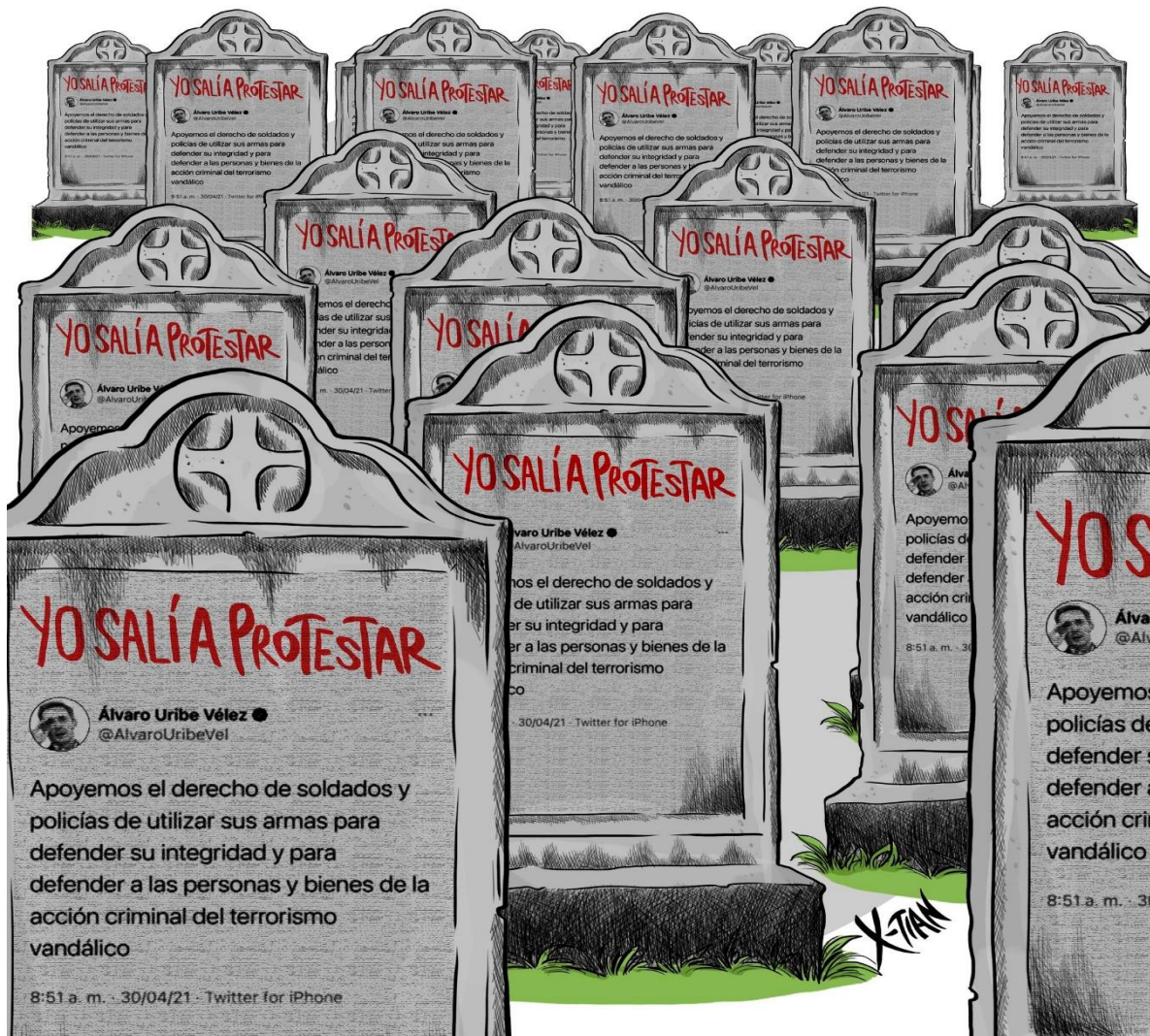


Ilustración 7. Caricatura. Fuente: Cristian Sánchez Jaramillo (2021).

Una servidumbre del Estado, tal como la que me he preocupado por describir aquí, se caracteriza, entonces, por esas fuerzas anímicas débiles que se ‘ocultan’ bajo ideales de la moral de Estado y la seguridad; de ahí, que, en el título de la sección me refiera a esta actitud de gobierno como una servidumbre, pues es una disminución en la potencia estatal y en sus gobernados, impidiendo que la sociedad emerja como cuerpo colectivo y producto de la composición de diferencias.

Finalmente, y para concluir esta parte de la sección, diré que el comportamiento estatal colombiano recuerda lo que Estanislao Zuleta (2020) afirmaba sobre la fragilidad de los Estados que buscan imponer y legitimar una única lógica del poder:

Cualquier forma de poder si no está controlada por aquellos sobre quienes se ejerce, si es un poder que no es objetable, ni discutible, ni disputable, ni destituable tiende inmediatamente al abuso del poder, precisamente por el hecho de no ser disputable, ni discutible, ni sustituible. Un poder para que sea legítimo tiene que ser discutible, disputable y sustituible (pp. 20-21).

En suma, no se afirma, pues, que en Colombia todos sean ‘esclavos’ de sus pasiones, pero sí que los hay, sobre todo los tiranos del gobierno actual que se someten a las más tristes, y aquellos que, guiados por su *mano dura* y promesas de *salvación*, los idolatran. No obstante, hay una gran parte de colombianos que piensan y obran libremente, de manera autónoma, de ahí que sean ellos mismos los que puedan disputar el poder en su participación colectiva de protesta, como ha sucedido recientemente con el Paro Nacional, donde las comunidades barriales han creado zonas de cultura y de saber, convirtiendo los ‘Centros de Atención Inmediata’ y estaciones del MIO afectadas en bibliotecas comunitarias; así como resignificando los territorios de enfrentamientos con la fuerza pública en zonas lúdicas, deportivas y culturales. Como ha ocurrido con la iniciativa de resistencia educativa *Universidad Pal Barrio*, o con la iniciativa de resistencia popular de abastecer y mantener ‘ollas comunitarias’ y huertas que garanticen seguridad alimentaria en los barrios que hoy luchan por una vida digna.

### III. Spinoza contemporáneo: la importancia de una ética para el conflicto de las pasiones tristes en Colombia. Algunas consideraciones finales.

*Los ánimos no son vencidos mediante las armas, sino con amor y generosidad (...) Es útil para los hombres, ante todo, trabar relaciones entre ellos y ligarse mediante los lazos que sean más aptos para que todos se hagan uno y, absolutamente, obrar aquellas cosas que sirvan para consolidar las amistades*

-BARUJ SPINOZA



Ilustración 8. Caricatura. Fuente: Cristian Sánchez Jaramillo (2021).



Esta sección final estará guiada, en gesto de resistencia ontológica, bajo un ímpetu gozoso, pues atiende la potencia misma de la multitud, su capacidad de producción libre y el cultivo de la racionalidad. En consecuencia, me ocuparé de las pasiones alegres que tanto la Minga como la movilización social han expresado en su reunión de cuerpos y afectos para producir una ética, es decir, un encuentro que aumenta colectivamente la potencia de obrar, no solo de los individuos singulares, sino de aquellas multitudes que, bajo la forma de cuerpos barriales o cuerpos ancestrales de resistencia, han podido sembrar la sana diferencia en el cuerpo fracturado que vivimos. Es decir, son la expresión política que cultiva caminos no violentos de acción colectiva:

La Minga, más allá de ser un escenario de disputa entre las comunidades rurales y el Estado en búsqueda de derechos, también es un ejercicio de rebeldía comunitaria donde, más que destinar su fuerza de acción a esta exigencia, se transita por el sendero de la autonomía, la soberanía alimentaria y el bienestar (Serrano, 2019, p.4).

Así, pues, tanto la Minga como estos cuerpos urbanos organizados, no son únicamente *resistencias* en el sentido de oposición al régimen autoritario colombiano, sino en el sentido de que su lucha es una dinámica común de asistencia al otro y cuidado de sí. Son movimientos del cuerpo social que buscan trabajar colectivamente para liberarse de las impotencias impuestas por la lógica represiva del gobierno nacional.

Mientras la Minga se organiza para seguir produciendo el Proceso de Liberación de la Madre Tierra de la explotación agrícola<sup>69</sup>; las comunidades urbanas han aprendido a organizarse para definir necesidades comunes, rutas y caminos de acción posibles, y mecanismos de participación que no los somete a la precariedad— o ausencia— del Estado en atender sus necesidades. Es decir, ambas expresiones alegres se fundamentan en la autosuficiencia de su obrar, y buscan el equilibrio en la composición de relaciones libres; ambas movilizaciones buscan el equilibrio con la

---

<sup>69</sup> Que sufre el yugo de un modelo agrario extractivo y poco productivo mantenido por una lógica de mercado asimétrica que profundiza las desigualdades sociales.

Madre Tierra—sanación del territorio—y el equilibrio social que alivie las desigualdades y produzca oportunidades, o sea, instituciones democráticas y reformas estructurales que aumenten la salud del cuerpo social.

Así como en las sociedades urbanas se ha venido hablando y ensayando un modo de vida que proponga salidas a las precariedades que nos plantea el capitalismo, a través de eso que ha venido llamando <<Vida Digna>>, en las comunidades indígenas del Cauca se ha venido trabajando con mucho empeño en consolidar un pensamiento con características similares. La necesidad de producir un cambio a las condiciones sociales que ha dejado la colonización, que en la realidad se ve reflejada en la descomposición del territorio de las comunidades indígenas [y de toda la población colombiana]<sup>70</sup>, ha derivado en un modo de pensar que va en consonancia, no con el uso, sino con la convivencia racional con la tierra y con los seres que la habitan (Serrano, 2019, p.7).

De ahí que la Minga, por ejemplo, tenga como empresa ética para alcanzar el proceso común de liberación la expresión *buen vivir* o *vivir sencillo*<sup>71</sup>: un modo de ser en la existencia guiado por la ética del *pensar bonito*, donde se actúa alegremente. Ahora bien, esto no tiene que ver con una ingenua felicidad o una situación de regocijo, sino, por el contrario, con un esfuerzo por liberarse de la dominación, y una capacidad por cuidar de la superficie que se habita, empezando por la utilidad de sí y del otro, una solidaridad que se extiende entre cuerpos que participan de una misma comunidad. La Minga es un tipo de asociación, un tipo de trabajo comunitario que

---

<sup>70</sup> Este paréntesis lo añado yo, no es del autor citado.

<sup>71</sup> Este punto me permite poner en tensión lo que Boaventura de Sousa Santos exponía ya en su libro *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (2010):

En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afrodescendientes, piqueteros, desempleados) (...) Se organizaron muchas veces con formas (movimientos sociales, comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato (...) Y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas en las lenguas coloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre Tierra (p.17).

[...]se sostiene con la palabra, cuyo cumplimiento es muy importante para los indígenas (...) Si alguien recibe un favor de la comunidad en sus labores cotidianas, en un cultivo, en la casa o en una mejora a sus terrenos, es justo que retribuya ese favor asistiendo a las mingas organizadas por otras personas o por la comunidad para actividades similares a las que esta persona haya convocado. A través de la minga la comunidad se encuentra, coopera, crea soluciones a los problemas, construye afectos y elimina cualquier dependencia de la comunidad con las instituciones del Estado (...) Sus formas de trabajo asociado y continuo permiten la confianza entre las personas, confianza necesaria para consolidar un proceso solidario como este (Serrano, 2019, pp. 5-6).

En este sentido, la participación de la Minga en el Paro Nacional ha sido un claro ejemplo de resistencia pacífica y de organización eficiente, tanto como lo ha sido la *Unión de Resistencias Cali, Primera Línea Somos Todos y Todas* quienes han intentado crear espacios de diálogo racional como una actitud política.



Imagen 1. Fuente: <https://www.cali.gov.co/gobierno/publicaciones/161159/comunicado-a-la-opinion-publica-de-la-union-de-resistencias-cali-primera-linea-somos-todos-y-todas-y-la-alcaldia-distrital-de-santiago-de-cali> (2021)

Que la gente pueda opinar no es suficiente, es necesario que pueda actuar en aquello que le interesa en su comunidad, en su barrio, en su municipio. Pero para poder actuar tiene que tener bases, instrumentos culturales y materiales. La apertura democrática implica la creación de un mundo de instrumentos

colectivos. A esto se le puede llamar *participación* (...) Una apertura democrática es una búsqueda de una nueva comunidad, de un pueblo que exija, que piense, que reclame, que produzca (...) La lucha por una apertura democrática no puede existir sin participación popular. En los barrios la gente tiene que aprender a hacer sus casas y sus cooperativas, a construir su organización para dirigirse por sí misma. Es allí donde se amplía la democracia; si no lo hacemos allí, no lo hacemos en ninguna parte (Zuleta, 2020, pp.54-55).

La capacidad creativa de estos organismos sociales y su potencia para imaginar cuerpos asociados como por una sola mente, se ha evidenciado en las acciones comunitarias que han tejido comunidad en el marco del Paro Nacional, a pesar de las respuestas violentas de la fuerza pública y la poca efectividad de los Decretos municipales expedidos.

Es ahí, en esos espacios performativos de la acción, donde se han proclamado las necesidades de un pueblo fracturado por siglos de violencia y tristezas. Es decir, han podido *hacer multitud, unir diferencias en móviles comunitarios*, incluso me atrevería a decir que han podido cultivar un *conatus* social, es decir, el esfuerzo colectivo donde se ayuda al otro, se lucha y resiste en comunidad, se ofrece alimentación y educación sin jerarquías y sin autoridades. Estos, son fenómenos—pulsos—democráticos que prescinden de un ‘aparataje’ institucional (presupuestos, diseño de programas y políticas, promesas electorales, etc) y que, sin embargo, construyen vías de autogobierno por la capacidad que pueden los cuerpos así reunidos.

No necesitamos del ‘Estado’ como idea trascendente y absoluta, como persona artificial que nos represente, proteja y obre por nosotros, necesitamos de las actitudes de vida digna entre los individuos que componen nuestro cuerpo social para construir una sociedad libre. En muchas partes de Colombia se ha podido evidenciar cómo el *hacer de la multitud reemplaza al contrato*, pues lo que ha constituido realmente el obrar político de la comunidad caleña, por ejemplo, en lo que va del estallido social, ha sido esos esfuerzos comunes, guiados por la razón y el

deseo común que les ha permitido resignificar los territorios (nuevos modos de nombrar); como es el caso de Puerto Resistencia, en el oriente de la ciudad de Cali.



Imagen 2. Fuente: [https://twitter.com/caliresiste\\_pn/status/1404313144755904512](https://twitter.com/caliresiste_pn/status/1404313144755904512) (2021).

[...]es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres (Spinoza, 2013, pp. 131-132).

Lo que hemos visto en la gente de Cali es que su potencia de obrar aumenta en la búsqueda de utilidad común, en la medida en que se educan afectivamente en el encuentro libre, alegre, que permite luchar por bienes comunes, por paz, seguridad; que son, a su vez, la virtud del Estado efectuadas por la misma población, por los mismos cuerpos. Este obrar común es un claro ejemplo de que se pueden coercer las pasiones tristes por la fuerza de un afecto mayor, alegre, activo, como el amor a sí mismo<sup>72</sup> en términos de utilidad y cuidado; que se puede resistir y superar una impotencia, mediante el ánimo sereno, que se reúne, canta, baila, marcha, protesta, discute, propone, y se organiza en asambleas. Toda una lógica de construcción de sociedad en resistencia al débil e impotente monopolio de la fuerza estatal; porque

Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos (Spinoza, 2013, p.116).

En suma, la idea de poder estatal que podemos interpretar de Spinoza implica no una transferencia de la potencia al soberano, sino una suma de poderes singulares, es decir, de fuerzas que componen un cuerpo mayor inmanente, que se realiza en la propia producción de *hacer-multitud*, de autogestionarse y atenderse como cuerpo: un cuidado común que entenderé por *educación afectiva*. Además, lo

---

<sup>72</sup> “El odio que es completamente vencido con amor se trueca en amor; y tal amor, por ello, es mayor que si no le hubiese precedido el odio” (Spinoza, 2020, p.235). O, más adelante en la *Ética* afirma: “el deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza” (Spinoza, 2020, p.304). Incluso da cuenta de cómo: [...] el afecto por el que padecemos no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto más fuerte y contrario a él (Spinoza, 2020, p.294).



que estos movimientos sociales demuestran—la Minga, los marchantes civiles y la URC—es que el cuerpo impotente se sana desde el diálogo racional que, además, no es posible si antes no se ha cultivado dicha educación afectiva. Pues allí donde somos activos y estamos abiertos al diálogo es donde tiene lugar la ética para educarnos en la concordia y la convivencia política.

Hay que aprender, pues, que la pluralidad es un enriquecimiento y que el diálogo racional es la manera efectiva y real de tratar a los hombres como iguales. En el diálogo racional es donde nosotros aprendemos la noción de igualdad<sup>73</sup>. La igualdad no quiere decir semejanza, ni uniformidad. No se trata de negar la existencia de la diferencia de ideales, de deseos, de pensamientos, de gustos, de costumbres. Por el contrario, es magnífico que existan las diferencias, pero que no se conviertan en pretexto de una dominación (...) El diálogo con argumentos es una escuela de igualdad humana. No se trata de que yo acepte algo porque el otro de pronto me puede pegar o disparar, sino porque he comprendido que su argumento es correcto (Zuleta, 2020, p.25).

Necesitamos, en consecuencia, proyectos políticos para la vida, que la construyan las multitudes, no un líder, porque no hay transformaciones reales si no se construyen en comunidad y si no se cultivan cambios desde nosotros mismos. Precisamos, adicionalmente, aprender a consolidar al largo plazo los escenarios de resistencia humanitaria que el Paro Nacional logró tejer en materia de recomposición y sanación del cuerpo social.

Para cerrar esta sección me gustaría decir que, distinto a como decía el ministro de defensa en su moción de censura: *que la fuerza pública es garante y pilar principal de una democracia, garante y pilar de la libertad, garante y pilar de los derechos de todos los colombianos*, yo afirmo que la fuerza del cuerpo social que se guía por alegrías es garante y pilar principal de una democracia, de la libertad

---

<sup>73</sup> Ya no como imposición de un régimen sensible, sino como un lugar común de reconocimiento de las diferencias. Lo que Zuleta afirma permite dar cuenta de cómo se puede entender al otro en la circunstancia de una transformación de lo social, esto es, donde lo singular es la diversidad de la multitud, donde el *yo* y el *otro* componen una unidad transitiva, conforman un individuo compuesto; donde el diálogo racional puede darse en circunstancias éticas en las que el yo se ve a sí mismo como una extensión de otros y, por ello, acepta el conflicto y la diferencia como el margen que iguala las fuerzas políticas, no como el que las fractura y separa.

y de los derechos de todos los colombianos, no la fuerza pública, y menos cuando es usada indiscriminadamente contra la población civil.

Por lo que se ha dicho hasta este punto, concluyo, que es necesario repensar la educación de nuestra superficie anímica, y no en un sentido formal de acceso a la educación superior o básica con calidad, como solución al problema social. Si no, contrario a ello, atender y esforzarse *colectivamente* por la moderación afectiva de las pasiones tristes que enferman nuestro territorio. En este sentido, la educación afectiva tiene que ser la base de un consenso y un pacto social fundado en la libertad del cuerpo y en la apertura hacia el encuentro con la diferencia que habita en cada singularidad: por eso hay que cultivar racionalmente los afectos que se construyen en el juego del poder anímico.



Ilustración 9. Caricatura. Fuente: Cristian Sánchez Jaramillo (2021).



A modo de consideración final, me gustaría insistir en por qué Spinoza es fundamental para entender los problemas contemporáneos que enfrenta Colombia. En primer lugar, porque Spinoza fue y sigue siendo un <<anómalo>>, un *'outsider'*, un excluido. Fue un filósofo que, a pesar de ser despreciado y vituperado en su época, fue capaz de elaborar un sistema geométrico de índole ético para entender la 'territorialización' de las pasiones humanas: las afecciones. En otras palabras, Spinoza es el filósofo de la resistencia, de la potencia y del esfuerzo del cuerpo que se expresa afectivamente.

En segundo lugar, porque al hacer una lectura sobre las afecciones humanas en el campo de la política, pude desarrollar una reflexión teórica en tanto filósofo y politólogo que me permitió, finalmente, definir algunas rutas de comprensión de los fenómenos políticos contemporáneos.

En concreto, me permitió proponer y engranar una categoría estético-política que tuvo el alcance de situarse en los episodios conflictivos que atraviesa la superficie anímica colombiana actualmente y en los actos discursivos del gobierno. Es decir, pude describir las relaciones afectivas que constriñen el cuerpo social, tanto como aquellas que le permiten obrar en libertad. Spinoza me permitió, además, fundamentar una categoría que se acerca a los conflictos del país entendiéndolo como un cuerpo enfermo que debe sanarse por los encuentros éticos de sus partes componentes. Y, en este sentido, la composición libre y alegre de estas partes tiene lugar en la capacidad racional de educarse afectivamente, de participar activamente en el encuentro de lo social, de la ética.

En suma, la reflexión estética y política tiene que seguir siendo esa fuerza que se declara a sí misma como filosofía de y para la vida. Sólo así la teoría se convierte en un cuerpo, por su capacidad de resistencia ontológica y práctica.



*Ilustración 10. Estética del Ánimo Abjecto-pasiones alegres (2021). Fuente: elaboración propia.*

## **Referencias.**

Borda, S. (2001). *Una aproximación constructivista a la guerra estadounidense en contra de las drogas*. M.A. Honors Thesis, University of Chicago.

Bula, G. U. (2017). *Spinoza: educación para el cambio*. Editorial Aula de Humanidades, SAS.

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.

Decreto número 575 de 2021. (2021, 28 de mayo). Presidencia de la República de Colombia. (Daniel Palacios Martínez-Ministerio del Interior).

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Editorial Paidós.

García, M. (2020). *El país de las emociones tristes. Una explicación de los pesares de Colombia, desde las emociones, las furias y los odios*. Editorial Planeta Colombiana S.A.

Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio*. Edición Harvard University Press.

Hobbes, T. (2019) *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Editorial Planeta, S.A.

Negri, A. (2011). *Spinoza y nosotros*. Ediciones Nueva Visión.

Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2015). *La voluntad de poder. Ensayo sobre una transmutación de todos los valores*. Grupo editorial Tomo, S.A.

Nietzsche, F. (2017). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Evergreen.

Nietzsche, F. (2019). *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para nadie*. Editorial Gredos, S.A.

- Ortiz, E. (2011). *El estudio de las Relaciones Internacionales*. Fondo de Cultura Económica Chile S.A.
- Plauto, T. M. (1992). *La comedia de los asnos*. Editorial Gredos, S.A.
- Rancière, J. (2009) *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Editorial LOM.
- Rancière, J. (2018). *Tiempos modernos. Ensayos sobre la temporalidad en el arte y la política*. Asociación Shangrila Textos Aparte.
- Sousa, B. (2010). *Descolonizando el saber, reinventando el poder*. Ediciones Trilce.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Spinoza, B. (2013) *Tratado político*. Alianza editorial.
- Spinoza, B. (1997) *Tratado teológico-político*. Alianza editorial.
- Serrano, F. (2019). *La Minga indígena: hacia una revolución sin líderes*. Imprenta Comunera.
- Vélez, H. y Atehortúa, H. (1993). *Militares, guerrilleros y autoridad civil. El caso del Palacio de Justicia*. Editorial Facultad de Humanidades.
- Zuleta, E. (2020). *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*. Editorial Planeta Colombiana S.A.

## **Anexos.**

**Bogotá, 1 de mayo de 2021. Declaración presidencial. Iván Duque Márquez:**

*Hoy hemos visto manifestaciones en distintos lugares del país, que muestran el reflejo de una democracia que se moviliza pacíficamente y se expresa libremente. Sin embargo, quiero también hacer una advertencia clara, a quienes por la vía de la violencia, el vandalismo y el terrorismo, pretenden amedrentar a la sociedad; y creen que por ese mecanismo, doblegarán las instituciones. No vamos a permitir, que las vías de hecho, la destrucción de bienes públicos y privados, o el mensaje de odio tenga cabida en nuestro país (...) Conforme a la política ‘marco de convivencia y seguridad ciudadana’, como comandante supremo de las fuerzas armadas, la figura de ‘asistencia militar’ seguirá vigente en los centros urbanos donde existe un alto riesgo para la integridad de los ciudadanos y donde se requiere emplear toda la capacidad del Estado para proteger a la población. La asistencia militar está consagrada en la constitución y la ley, y se mantendrá, en coordinación con alcaldes y gobernadores, hasta que cesen los hechos de grave alteración del orden público. Nuestras fuerzas militares, entrenadas para actuar en contextos urbanos, están apoyando el trabajo de la Policía Nacional; su despliegue y actuación se seguirá haciendo en el marco del respeto absoluto a las normas internacionales de derechos humanos y será objeto de control por parte de los organismos constitucionales (...)*

**Bogotá, 5 de mayo de 2021. Declaración presidencial. Iván Duque Márquez:**

*Nos duelen las miles de familias colombianas que han sido víctimas del vandalismo, en estas familias contamos las que han visto partir a sus hijos para enfrentar a la criminalidad. Nos duelen todas las vidas de aquellos que han sido víctimas de la violencia de estos días. Todos los colombianos rechazamos sin ambivalencia los actos de violencia, los ataques a la infraestructura, los bloqueos a las vías que impiden el abastecimiento de alimentos y que lleguen al hogar (...) Así como también nos duele los ataques a los CAI, donde hemos visto a nuestros policías ser víctimas viles de actos de cobardía e intimidación. También nos duelen los ataques a los peajes, los supermercados, las entidades del comercio, el transporte masivo, o sencillamente contra cualquier bien público o privado. La amenaza vandálica que enfrentamos consiste en una organización criminal que se esconde detrás de legítimas aspiraciones sociales para desestabilizar a la sociedad, generar terror en la ciudadanía y distraer las acciones de la fuerza pública. El vandalismo extremo y el terrorismo urbano que estamos observando, se encuentra financiado y articulada por mafias del narcotráfico (...) Por otra parte, hemos definido una recompensa de hasta diez millones de pesos por la colaboración efectiva para la identificación y captura de los autores de actos vandálicos y delitos que se han presentado en los últimos días contra la infraestructura pública (...) Frente a quienes cometan este tipo de delitos, no habrá tregua, y la sociedad entera los llevará ante la justicia.*

**Bogotá, 17 de mayo de 2021. Declaración presidencial. Iván Duque Márquez.**

*En primer lugar, en nuestro país existe el fundamento constitucional para la protesta pacífica, la cual siempre se garantiza y es el deber del Estado permitir su desarrollo, pero tenemos que ser claros, hemos visto en nuestro país bloqueos en vías, bloqueos en carreteras, que han afectado a millones de ciudadanos, a millones de campesinos que no han podido sacar sus productos. Hemos visto la afectación a millones de colombianos en su movilidad, hemos visto también la afectación que han traído para la circulación de alimentos, desabasteciendo ciudades enteras. Este tipo de prácticas son ilegales y están, además, censuradas en el código penal de nuestro país en su artículo 353-a. Por lo tanto, hemos trabajado con todos los niveles de gobierno, gobernadores y alcaldes en su función de orden público y además hemos ido colaborando con ellos para poder avanzar en el desbloqueo y permitir la normalidad y la tranquilidad de los ciudadanos.*

*Pero hemos visto, además, que detrás de muchos de estos bloqueos, hay un claro interés criminal, de afectar y de sabotear la economía y el desarrollo social de muchísimas poblaciones. Esa conducta se rechaza, y se rechaza categóricamente. Y aquí debemos tener claro que, en nuestro país, los derechos de todos deben ser protegidos. Por lo tanto, hemos dado instrucciones a todos los niveles de fuerza pública, para que en los territorios de Colombia con alcaldes y gobernadores, desplieguen su máxima capacidad operacional, para que dentro de la proporcionalidad y dentro del estricto cumplimiento de los derechos humanos y su protección, le permitan a todos los colombianos recuperar la movilidad, recuperar el bienestar. Y por eso hago un llamado a todas las familias colombianas, para que así como debemos darle todo el respaldo a la fuerza pública, para proteger los derechos de todos, también mantengamos siempre toda la exigencia, para que en el desarrollo de sus funciones cumplan, protejan y tutelen todos los derechos humanos. Nuestra fuerza pública está hoy en el territorio para proteger a los ciudadanos y también somos claros, que cualquier desafuero, cualquier violación a la constitución y la ley por supuesto se censura categóricamente. Pero hoy, soldados y policías que están en todo el país protegiendo estos derechos requieren el respaldo, la observancia y la exigencia de todos. Porque los derechos de los colombianos deben protegerse sin titubeos. Y además, no existe en Colombia ningún derecho a obstaculizar vías, ningún derecho a afectar los derechos de los demás, ningún derecho a limitar la alimentación, el abastecimiento y el bienestar de nuestras familias. Hemos hecho todo el monitoreo hoy con alcaldes y gobernadores, con autoridades locales, con secretarios, desde todos los puestos de mando unificado. Y estaremos todos los días, avanzando en cada punto de nuestra geografía hasta recuperar la normalidad. Ese mensaje, es un mensaje claro, aquí no hay dictaduras, aquí no hay opresión, esta es una democracia, una democracia con una hoja de ruta que es nuestra Constitución y tenemos que hacerla valer y cumplir para el bienestar de todos los ciudadanos. Por eso ese máximo despliegue (...) es para que tengamos el cumplimiento de nuestras responsabilidades en los territorios con el acompañamiento del Gobierno Nacional.*