

2. La crueldad en el pensamiento humanista

DOI: <https://doi.org/10.38017/9789588966458.02>

Mónica Zuleta Pardo¹

2.1 La inmanencia

Este texto está basado, en parte, en los exámenes que hizo Gilles Deleuze sobre T. Hobbes, E. Kant y B. de Spinoza. El autor concibió la pedagogía no como una actividad para enseñar cosas abstractas, sino como un modo de pensar pluralista que está movido por el punto de vista de la diferencia. Sus estudios sobre los proyectos filosóficos más importantes conforman una crítica sobre el pensamiento moderno, que no solo pone en evidencia su novedad como inventor de un espacio-tiempo, sino que, a la vez, desnuda el conformismo que lo caracteriza que se funda en las premisas de lo uno y de la universalidad que se expresan por igual en sus tres vertientes principales: el positivismo, el racionalismo y la dialéctica. Igualmente, dichos estudios muestran las propiedades del pensamiento moderno que se rebeló contra el sentido común y planteó proyectos insumisos, perturbadores y vitalistas como, por ejemplo, el ético de Spinoza. Como dice el autor en su examen sobre F. Nietzsche, pensar no consiste en reflexionar sabiamente para producir ideas complejas, después de mucho esfuerzo, sino en inventar conceptos que nos permitan ver lo que nos es invisible y apreciar lo que nos es despreciable; que nos alejen del nihilismo que se manifiesta en el resentimiento, en la mala conciencia y en el ideal ascético.²

1 Investigadora independiente. Doctora en historia, Universidad Nacional de Colombia; postdoctora en estudios sociales críticos, Universidad de Córdoba, Argentina. mzuleta@gmail.com

2 Dice Deleuze que Nietzsche hizo una filosofía en contra de la crítica de Kant porque, aunque este último planteó la filosofía en términos de valores, “engendró un nuevo conformismo y nuevas sumisiones” (1986, p. 7).

La inmanencia es la característica del pensamiento de la modernidad, porque conecta el espíritu con el mundo. No obstante, la crítica de Deleuze evidencia que, para no entrar en conflictos con los poderes reinantes, la tendencia filosófica dominante hizo alianzas con la religión y, en vez de llevar la conexión espacio-temporal hasta las últimas consecuencias, reintrodujo la moral preponderante como ilusiones o metas a alcanzar. Dice el autor que, solamente filósofos pluralistas como Spinoza o como Nietzsche, hicieron del pensamiento una acción propiamente terrenal, pero que sus propuestas han sido deformadas para hacerlas parecer *normales*, para volverlas *amigas* del sentido común, para hacerlas caber en los modelos conformistas, para extraerles sus *demonios*.

El objeto de la filosofía inmanente, spinozista, nietzscheana o deleuziana, es lo que es, no lo que debe ser. Sus conceptos, que considera como creaciones artísticas, en cambio de como realidades o verdades, atañen a lo que está sucediendo, en vez de a ideales eternos; conciernen a los modos de existencia en vez de a mundos trascendentes. Se basa en la premisa de que pensamos gracias a que actuamos, ya que nuestras ideas sobre las cosas resultan de nuestra potencia y del modo en que la actualizamos. Dicha filosofía no solamente introduce el pensamiento en el mundo, en espacios-tiempos particulares, sino invierte el presupuesto que le da prelación a las ideas, al convertir a la razón en una fuerza humana universal y necesaria para plantear, en cambio, que somos parte del mundo, que nuestras ideas resultan de nuestra existencia. Igualmente, para diferenciar el ámbito de las acciones del de las ideas, y aclarar que ambos son inconexos e independientes, que las acciones engendran acciones y no pueden engendrar ideas, mientras que las ideas engendran ideas y no pueden engendrar acciones; que la conexión entre ambos ocurre por medio de los afectos, porque si actuamos tristemente, es decir, coaccionados por la piedad o por la esperanza, por causas externas, pensamos igualmente, tristemente; que la alegría es consecuencia de las acciones libres y de las ideas sobre esas acciones que son siempre adecuadas; que, para querer otras cosas, para apreciar y percibir otras cosas, necesitamos de la alegría

que nos conduce a actuar de otras maneras y, por consiguiente, a pensar de otras maneras.

Los exámenes de Deleuze sobre la filosofía moderna desnudan, en últimas, que, para instaurar a la realidad como su nuevo objeto, el pensamiento de la semejanza se cobijó en el supuesto de la superioridad, que impuso a las mayorías encarnadas en el hombre blanco, en el lugar de Dios, mientras les suprimió a las minorías no solamente el derecho a pensar, sino, peor aún, el derecho a existir.

2.2 La violencia en Colombia³

Desde que Colombia existe como república independiente, hace más de 200 años, se practica la violencia como una manera usual de hacer política. Esa circunstancia ha diferenciado al país, puesto que otros similares han sufrido también guerras y conflictos armados a lo largo de su historia republicana, pero de forma ocasional. Se han elaborado innumerables explicaciones sobre las posibles causas de la violencia colombiana, sobre todo desde el siglo pasado, cuando dejó de ser considerada como un asunto normal y se volvió un problema que debía ser resuelto.

Las explicaciones sobre la violencia han configurado un archivo que, además de hechos y teorías, contiene las preferencias, los deseos y sentimientos, de grupos que tuvieron influjo en la opinión mayoritaria, de adentro y afuera del país, como las élites o los partidos y movimientos políticos, los intelectuales, los académicos

3 Este apartado es una síntesis de varias de las conclusiones sobre las investigaciones dedicadas al estudio de la moral, de las prácticas intelectuales, en el país, que están presentes en la literatura sobre la guerra campesina de mediados del siglo XX, y publicadas entre 1930 y 1990, en distintos medios, como libros, artículos de revista, comentarios políticos, diarios, crónicas, biografías, etcétera. Esas investigaciones las realicé, primero en la Universidad Central de Bogotá, entre el 2004 y el 2014, como coordinadora del grupo de investigación *Socialización y violencia*; y, posteriormente, como investigadora independiente, entre el año 2014 y el 2017; han tenido patrocinios de instituciones privadas y públicas colombianas. Sus resultados puntuales han sido publicados en revistas y libros, nacionales y extranjeros.

o los sectores religiosos. En otras palabras, el archivo posee los valores y las interpretaciones que, durante un siglo, permitieron que se hablara de las prácticas políticas a través de unos afectos específicos, y que estas se percibieran como unos ordenamientos particulares.

Supuse que un modo novedoso de tratar el problema de la violencia era realizar una crítica a ese archivo, que develara sus sistemas valorativos (Zuleta, 2012). Escogí la literatura documental que se publicó entre 1920 y 1990, que se preocupó por las confrontaciones que tuvieron lugar en el siglo pasado hasta los años cincuenta, entre otras, por la guerra campesina entre integrantes de los partidos tradicionales, que se denominó *la Violencia*, porque fue considerada como de extrema crueldad.

Pero no quise conformarme con develar los valores, sino busqué sus mecanismos de constitución, sus modos de funcionamiento, sus efectos, entre otros. Abandoné el punto de vista que demanda ir tras la *verdad* y, en cambio, me propuse examinar la *verdad* que gobernó a la política colombiana durante ese tiempo (Zuleta, 2010).

Me guíé por filósofos que hicieron lo mismo; por Spinoza que sostiene que la *verdad* no resulta de aplicar un método que garantice seguir un camino predeterminado para conocer, o de realizar un esfuerzo intelectual basado en unos criterios *universales y necesarios* que le imponen unos estándares a su producción (Zuleta, 2011). Para el autor, la verdad resulta de examinar el papel que cumplen los valores en la conformación de las prácticas de avasallamiento. Y sugiere, entonces, primero, identificar los sentimientos en los que se cobijan los valores para conformar estilos de sumisión; segundo, determinar sus distintas emociones, que dan lugar a los ordenamientos de los que se nutre el avasallamiento; y tercero, dar cuenta de sus mecanismos de funcionamiento, que legitiman las artimañas en las que se construyen los consensos que permiten, en primera instancia, que unos sometan a otros, como si tuvieran derecho, y prohíben, en segunda instancia, que los sometidos se defiendan, como si no tuvieran derecho.

Consideré que criticar la moral contenida en el archivo era un medio de desnudar la responsabilidad de la política, en la constitución de las prácticas de avasallamiento que nos caracterizan. En ese sentido, en primer lugar, descubrí el manto que cubre los sistemas de valores en los que se sostiene la *verdad* acogida sobre las prácticas políticas dominantes; en segundo lugar, evidencíé las justificaciones en las que descansan los ordenamientos que sustentan esa verdad; finalmente, mostré las artimañas que se inventaron para legitimarla.

La primera conclusión a la que llegué hizo que me diera cuenta de que la literatura que escogí está hecha de condenas que, de un lado, reprueban de antemano los hechos que intentan explicar y, de otro lado, atribuyen como causa de los mismos a la consecuencia, y como consecuencia a la causa. Precisamente, sin importar que hubieran pertenecido a grupos políticos distintos, o que hubieran empleado teorías diferentes para explicar los hechos, la mayoría de los autores usaron un planteamiento circular según el cual la sociedad colombiana es violenta porque no es racional, y no es racional, porque es violenta. Igualmente, le atribuyeron la responsabilidad de esa supuesta no racionalidad al que consideraron como *el enemigo*: los partidos tradicionales se culparon entre sí, o los partidos de izquierda culparon al establecimiento, o los científicos culparon a la ignorancia, o los tecnócratas culparon al atraso, etcétera.

El círculo vicioso en el que está atrapada la lógica explicativa que, a mi juicio, no es exclusivo de los autores examinados, sino hace parte de la moral dominante, acusó a la sociedad colombiana de no poseer la razón, y atribuyó esa carencia como la causa de la violencia. En otras palabras, esa moral supuso que los colombianos no somos *sujetos* sino somos *objetos*, y que estamos más cerca de la naturaleza que otros pueblos que considera como *civilizados*.

Denomino prejuicios a esa moral. Los prejuicios no solo incumben a supuestos que estimulan que las explicaciones sean círculos viciosos que parten de creencias predeterminadas, sino convierten a lo que es visto en lo que es apreciado, a la percepción en afectos, y a lo que es apreciado en lo que es visto, a los afectos en percepción.

En el caso de los prejuicios de la moral que examiné, indujeron a que la violencia fuera apreciada como un asunto de *salvajes* y, viceversa, a que lo *salvaje* fuera percibido como violencia.

Un segundo examen me hizo ver algo que no había percibido, que la moral de la literatura que examiné está compuesta por dos tipos de prejuicios: unos que se gobiernan por la lógica amigo-enemigo, que aprueban que las disputas políticas se zanjen a través de la violencia, porque autorizan a que los contendores se castiguen violentamente; que cambiaron de significados porque varió lo que era considerado como amigo y enemigo. Y otros que fueron compartidos por amigos y enemigos, y que permanecieron en el tiempo que aprueban que el *superior* abuse del *inferior*, al aceptar como si fuera algo normal que los considerados como inferiores sean sometidos por la fuerza para sacarles provecho (Zuleta, 2014).

Capté, entonces que los colombianos compartimos los prejuicios del humanismo anglosajón y europeo. Cada vez es más claro que los estados modernos que han conformado los países donde se desplegó el pensamiento humanista se han gobernado por la lógica amigo-enemigo; que, como en Colombia, esos estados han cambiado los significados de los considerados como amigos y enemigos, porque algunos grupos de los *enemigos* que eran invisibles, como por ejemplo, los obreros o los campesinos blancos, se han hecho *ver* y *apreciar* y han obligado a que las leyes los reconozcan. Asimismo, cada vez es más evidente que esas sociedades están levantadas sobre las minorías mediante el racismo, el clasismo, el machismo, el colonialismo, etc. Concluí que la moral colombiana relativa a las prácticas políticas en el siglo XX, es similar a la moral del humanismo europeo; que ambos, los denominados *civilizados* y los llamados *bárbaros o salvajes*, hemos compartido los mismos valores; que, nuestras diferencias han sido de matices.

En lugar de mirar la moral de la crueldad como una cuestión que particulariza el país, me interesé por entenderla como una cuestión que atraviesa la modernidad. Me dispuse a develar el tipo de prejuicios que están presentes en el pensamiento humanista

dominante, primero en los siglos XVII y XVIII, en el momento de su surgimiento, y, después en el siglo XIX y XX, en el momento de su auge. En últimas, quise buscar el papel que cumple esa moral en los significados de los conceptos dominantes, de sujeto, de Estado y de civilización.

Aunque se han realizado varias críticas al humanismo, estas no establecen diferencias entre los dos tipos de prejuicios de los que vengo hablando, sino los abordan como si fuera lo mismo. Insisto, a través de la lógica amigo-enemigo, el humanismo dio lugar al reinado de las mayorías; y mediante la lógica superior-inferior, autorizó a las mayorías a avasallar a las minorías.

2.3 La moral de la crueldad

Entiendo como moral de la crueldad la autorización a abusar, que, sin necesidad de justificar, una sociedad concede a unos grupos que juzga como superiores, para que obtengan provecho de otros que valora como inferiores, a través del dolor, la humillación y el miedo. Dicha autorización, para operar, primero, se vale de prejuicios que precisa mediante distintivos que establece anticipadamente como evidencias de lo superior y lo inferior, y atribuye a la esencia de quien los porta; segundo, es la fuente de poder de los que dominan, aunque es acatada también por los dominados; y tercero, no obedece leyes y normas explícitas sino implícitas.

Si bien es de larga data, la autorización cambia constantemente las maneras en que se manifiesta, al compás de los cambios de significados de los valores en los que descansa. Por ejemplo, durante el tiempo de consolidación de la modernidad, entre los siglos XVII y XVIII, variaron los personajes en los que se encarnaron los valores de lo superior y lo inferior, de nobles y plebeyos, a mayorías y minorías. También, se transformaron los sentimientos hacia lo inferior, del rechazo al desprecio. Igualmente, se modificaron las prácticas de sometimiento a la inferioridad, que se volvieron prioritariamente colonizadoras.

Por último, cambió el portador de la razón, distintivo emblemático de la superioridad, que dejó de ser Dios y pasó a ser el *hombre blanco*. Con solo hojear las obras emblemáticas de la filosofía moderna, varios asuntos llaman la atención: aunque dijo separarse de la religión, no se interesó en estudiar prácticas evaluadas como malvadas, sino se dedicó exclusivamente a examinar las conductas juzgadas como buenas. Asimismo, a los que apreció como superiores, les atribuyó *a priori* la bondad, junto con la posesión de la facultad de la razón, y los consideró como *civilizados y mayores de edad*; mientras que, a los que juzgó como inferiores, los consideró también *a priori*, como *salvajes y menores de edad*. Aunque juzgó a los enemigos como los malvados, los apreció como portadores de la razón.

La crítica es un modo de pensar que surgió en los albores de la modernidad. Sus filósofos más representativos no solamente combatieron explícitamente los prejuicios, sino que se empeñaron en liberar al pensamiento de sus influjos. Ha sido notorio, tanto el impacto de sus obras, en los ámbitos de la ciencia, la política, la economía y el arte; como la admiración que éstas han suscitado, en ambos, en los grupos apreciados y en los menospreciados. No obstante, a pesar de su novedad y notoriedad, se apalancó en prejuicios que naturalizó.

En los inicios de la modernidad, Spinoza trató el problema de los prejuicios que yo denomino crueles, que consideró la base de los supuestos de la filosofía predominante de su época. Dijo que la vieja conceptualización escolástica y la nueva conceptualización racionalista solo se diferencian en apariencia, que ambas tienen en común el hecho de estar gobernadas por prejuicios, que ambas asignan fines a las acciones que enmascaran en ideales que toman prestados de la moral, y les transfieren los valores religiosos que están presentes en conceptos como *Dios o bien o razón*.

Afirmó que, el prejuicio dominante de la filosofía, tanto antigua como nueva, descansa en la suposición de que Dios creó a la naturaleza y a los humanos, en razón a fines. En esa dirección,

sostuvo que, la filosofía supone, primero, que las cosas actúan de acuerdo a fines; y segundo que, como cualquier humano, Dios actúa de manera *intencional* y *voluntaria*, para ser admirado por sus creaciones⁴.

El autor develó los procesos involucrados en la conformación de los prejuicios y formuló un camino para cambiar su funcionamiento, al concebirlos como ficciones inconscientes que subsumen voluntades e intereses conscientes. Según los análisis del autor, los prejuicios se configuran cuando la vida humana se deja dominar por el padecimiento y la tristeza, en vez de por la actividad y la alegría.

De acuerdo con su perspectiva, los prejuicios que son etéreos al principio, se concretizan cuando se entabla comunicación entre un modo de apreciación que asocia sentimientos, saberes y preocupaciones diversas, y un orden de percepción que organiza, en conjuntos homogéneos, cosas y acciones heterogéneas. Mediante esa comunicación, el orden perceptivo sobresaliente se vuelve el objeto a representar por el modo de apreciación que domina y, a la inversa, el modo de apreciación dominante es objetivado por el orden de percepción predominante. Entonces, la función que cumplen los prejuicios es hacer que domine la apreciación de un tipo de relaciones entre las cosas, y la visión de una clase de valores sobre las cosas.

En el siglo XVIII, se conformó la serie de prejuicios expresados mediante el mandato: ¡la naturaleza es salvaje! El término *salvaje* resultó de la conversión en desprecio, del sentimiento de miedo que se sentía por las pasiones. Y el nuevo orden al que se refirió, la vieja expresión *naturaleza*, se organizó, cuando las cosas y las acciones se percibieron como apariciones espaciotemporales, en vez de como

4 En palabras de Spinoza, “Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto” (1980, p. 89).

apariencias. La asociación entre el sentimiento de desprecio por lo que era considerado como no humano y la percepción de la realidad como una forma espaciotemporal, dio origen al supuesto de que, aunque es tan terrenal como la naturaleza, el humano es superior porque posee la capacidad de legislarla. De esa suposición, surgió el *sujeto* como protagonista, lo que estimuló a que, en cambio de querer la muerte para gozar de la compañía de Dios, las mayorías quisieran mandar un mundo hecho a su medida, por medio de sus propias fuerzas.

A continuación, hago un examen de las propuestas de autores que, en la modernidad, hicieron una crítica a los prejuicios y desarrollaron un método de conocimiento que pretendió vencerlos. Comienzo el examen con la obra *Leviatán* de Hobbes, donde nació la noción de Estado moderno; lo contrarresto con la noción de multitud propuesta por Spinoza en el *Tratado político*, que sugiere una concepción plural de la actividad política en vez de uniforme; sigo con la obra de Kant, *Crítica de la razón pura*, de la que surgió el concepto de sujeto moderno; finalizo con el texto de Spinoza, *Ética demostrada según un orden geométrico*, que postula un concepto de razón que difiere del racionalista.

2.4 El concepto de Estado moderno

La obra *Leviatán*, de Hobbes, publicada en la primera mitad del siglo XVII, es considerada como el origen de la *filosofía política moderna*, porque la noción de Estado hizo plausible predeterminar, para la humanidad, un fin mortal, en vez de eterno (Cassirer, 1993a, p. 432). Materialista y escéptico, el autor sostuvo que lo *salvaje* es la cualidad principal de las sociedades que son gobernadas por el *derecho de naturaleza*, que definió como la libertad de usar el poder pasional que posee cada uno. Aseguró que los integrantes de dichas sociedades, en aras de obtener lo que quieren o de sobrevivir, “agreden a los demás o se defienden de las amenazas de los otros”, sin que a ninguno de sus miembros lo gobierne nada distinto “a la ley del más fuerte” (Hobbes, 1994, p. 110).

Hobbes afirmó que, las sociedades requieren construir un Estado para no vivir expuestas al gobierno del poder natural. Aquel se conforma, según él, cuando los integrantes de un grupo hacen un pacto por medio del cual, aceptan ceder su fuerza a una instancia legislativa que promete cuidarlos, “de los peligros que se causan ellos mismos, al ejercitar la libertad de hacer o no hacer” (1994, p. 105).

Aseguró que, dichas leyes resultan de la acción de la razón, en vez de la actividad de las pasiones; que, median entre los que mandan y los que obedecen; y que, surgen del compromiso individual de aceptar obedecerlas, que implica la cesión voluntaria al Estado, del derecho natural y es de carácter irreversible⁵. Concluyó que, una vez que los miembros de una sociedad conforman un Estado, sufren un proceso de metamorfosis, que los cambia de *salvajes* en *civilizados*. Y que las sociedades americanas “recién descubiertas”, eran la prueba empírica de sus argumentos, porque como estaban bajo el mando del derecho natural, vivían “en guerras fratricidas, crueles y perpetuas” (p. 108).

Cuestionó la suposición escolástica de que la razón es fruto de la acción voluntaria de una sustancia divina, pero mantuvo a Dios como creador de la naturaleza. Mediante el concepto de poder, sustrajo la filosofía del ámbito de la religión y la acercó al dominio científico que estaba configurándose, al reemplazar con fórmulas materialistas, las nociones esencialistas. También, liberó la razón del encierro en los círculos viciosos infinitos de la teología, para introducirla, en cambio, en un orden finito.

Simultáneamente, conservó el supuesto en el que Dios es un principio *supremo*. En tal dirección, introdujo la noción de derecho natural, en el punto de vista escolástico, y estableció una relación de asociación entre el viejo sentimiento de rechazo a las pasiones y el

5 Dice Hobbes: “De todo ello queda de manifiesto que, mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra” (1994, p. 107).

nuevo fin de la paz (Hobbes, 1994, p. 145). Calificó la guerra como un estadio *inferior* de la humanidad, que debe ser superado por el Estado que valoró como *civilización*⁶.

Al asociar la guerra a las pasiones, Hobbes la condenó. Explicó lo *salvaje* como la supremacía del batallar instintivo que impide alcanzar la paz, porque no permite que haya leyes que calmen a los individuos de un grupo. Influenciado por el viejo sentimiento de rechazo a las pasiones y, a la vez, seducido por la nueva idea de la superioridad de la razón humana, sostuvo que el poder de la naturaleza tiene que ser vencido por las leyes del Estado.

2.5 El concepto de multiplicidad

A mediados del siglo XVII, a contracorriente de la tendencia dominante, Spinoza entabló en su proyecto político, relaciones novedosas con los prejuicios. Aunque incorporó la noción de *poder natural* de Hobbes, no estuvo interesado en abrir caminos que recomendaran fines que estimó como prejuicios. De sus reflexiones sobre las costumbres humanas, concluyó que los individuos aceptan ser esclavos cuando sus comportamientos se rigen por la esperanza a obtener una mayor felicidad, o por el miedo a sufrir una mayor infelicidad.

En el libro *Tratado Político*, el autor señaló que, cada sociedad –a las que llamó *multitud*– configura una forma de gobierno solo por el hecho de que se compone de individuos; y, que cada forma de gobierno está constituida por la sumatoria de los derechos naturales, o poderes, de los individuos que participan de la multitud. Igualmente, planteó que los regímenes no tienen un origen específico, sino son propios de cualquier tipo de agrupación; y son obedecidos espontáneamente, cuando sirven a todos los integrantes, porque sus leyes engloban los deseos de cada uno y, artificialmente, cuando benefician a unos y perjudican a otros, en cuyo caso, para hacerse obedecer, se acompañan de la fuerza o la

6 Según Deleuze (2003), Hobbes hizo variar el pensamiento filosófico, al postular que el humano no nace como ser social sino adviene en uno, a través del Estado.

persuasión. Concluyó que, un régimen resulta cuando un número de individuos acepta, por conveniencia, formar un grupo y sumar los derechos naturales de cada uno (Spinoza, 1986, p. 100).

Le dio un vuelco, por tanto, a los postulados de Hobbes. Aunque siguió el argumento según el cual, la paz requiere de leyes, consideró que, coexisten diferentes modos de gobernar y que, lo que hace a un modo mejor que a otro, es la potencia con la que cada uno entrelaza los distintos poderes individuales para que actúen como si fueran uno solo. Asimismo, aunque compartió el supuesto de que los individuos buscan someterse a leyes que los protejan, postuló el acto de sometimiento como reversible en cambio de como irreversible, sin referirlo a la subjetividad. Igualmente, aunque afirmó que la decisión de renunciar al derecho natural es voluntaria, estimó como utilitaria en vez de como razonable, la promesa de obedecer las leyes, al estar motivada por el interés de cada integrante del grupo, de aumentar su poder.

El autor no compartió la tesis de que el derecho natural debe transformarse en ley natural. En cambio de asumir que alcanzar el Estado es el fin que vuelve superiores a los grupos humanos, sostuvo que este es el mismo poder natural, pero conformado por varios que actúan como si fueran uno. Asimismo, planteó que el Estado no es un fin predeterminado sino es una consecuencia, que es positiva, si resulta del uso de la razón de los que lo conforman para fortalecerse cada uno; y que es negativa, si es impuesta por la fuerza o la persuasión, por unos grupos que sacan provecho de subordinar a otros. Por tanto, no solo consideró que el Estado se puede disolver si no es útil a la multitud que lo compone, sino que, puede convertirse en un impedimento para el ejercicio de la razón.

Usó nociones no jerárquicas, como *multiplicidad* y *reversibilidad*, en vez de plegarse a conceptos que promueven las jerarquías, como *unidad* e *irreversibilidad*. El término multiplicidad dirige el argumento sobre la coexistencia de distintas formas de gobernar que funcionan con mayor o con menor potencia, según sus relaciones internas de entrelazamiento. Y el término reversibilidad

lidera el argumento sobre la atadura o desatadura de formas de gobierno, según si convienen o no, a los individuos que conforman la multitud. Definió la razón, no como una ley social que se configura para proteger a los integrantes de un grupo, sino como una ley particular que formula un individuo, para administrar sus pasiones y convertirse en causa libre (Spinoza, 1896, p. 277). Y definió el Estado, como una forma de gobierno entre otras, que es útil si satisface a todos los individuos que la constituyen, y es inútil si satisface a algunos.

La filosofía política de Spinoza, en conclusión, no participó del punto de vista religioso, pero sí empleó la lógica escolástica y la combinó con el materialismo. Su uso de la noción de poder natural, en ese contexto, es distinto al de Hobbes, porque no instituyó fines para las sociedades o para los individuos. Como, según el autor, lo instintivo es la marca de la política que se manifiesta como potencia, no se trata de que las sociedades se vuelvan racionales, sino de que los individuos actúen gobernados por la razón.

2.6 El concepto de sujeto

La obra de Kant, *Crítica de la razón pura*, que fue dada a conocer en la segunda mitad del siglo XVIII, es considerada como el origen epistemológico de la filosofía moderna, porque el método crítico que contiene facilitó hacer a un lado el conocimiento dogmático y teológico (Cassirer, 1993b, pp. 594-599). Aunque continuó aparentemente la tradición escolástica, al sostener que los seres humanos se guían por los fines de la razón, el autor rompió radicalmente con esta, al afirmar que esos fines no se alcanzan en el cielo sino en la tierra (Kant, 1993, p. 55). Aseguró que la razón se gobierna a sí misma; que, cuenta con unas facultades que le permiten ser autónoma, siempre y cuando el sujeto haga a un lado los dogmas y las pasiones; y que, además de la conciencia moral y la conciencia civilizatoria, la conciencia objetiva es uno de sus fines immanentes que alcanza a través de la elaboración de los juicios

sintéticos a priori que determinó como su sustrato. Su obra mayor es, entonces, un examen de las condiciones de posibilidad de los juicios que permiten conocer⁷.

Instauró a la razón, como la actividad subjetiva por excelencia. Definió la subjetividad como la fuerza representativa que, porque porta las condiciones que le permiten la unificación legislativa, puede someter a la naturaleza, al convertirla en su objeto de representación. Abandonó, por tanto, el supuesto filosófico dominante que definía al sujeto como sustancia y lo planteó como una instancia que lleva a cabo, de manera autónoma, las actividades necesarias para mandar a la naturaleza. En últimas, consideró que el sujeto es la razón y es el tribunal de la razón (Kant, 1993, p. 90).

Como sus predecesores, privilegió al entendimiento en el fin del conocimiento, pero lo hizo de otra manera. Varió el presupuesto que concebía el conocimiento como resultado de la concordancia entre sujeto y objeto, y postuló que, el sujeto gobierna la actividad de representar, no solamente porque piensa, sino porque aplica a la experiencia, los principios lógicos categoriales que posee *a priori*. Para el autor, el conocimiento resulta del sometimiento al objeto, por el sujeto, a través de la elaboración de representaciones que unifican, mediante formas lógicas, la diversidad espaciotemporal que recibe y que lo afecta realmente.

Según sus premisas, entonces, lo que permite conocer, objetivamente, es la acción mediante la cual, el entendimiento le procura a sus objetos de representación, formas sensibles organizadas que, aunque concuerdan con su concepto, no hacen parte de su representación categorial ni son empíricas (p. 124).

Kant atribuyó a la subjetividad, la capacidad de intuir a priori el mundo exterior y además, de darse cuenta de que lo intuye, a través de la facultad sensible. Sostuvo que lo sensible no se refiere a la percepción de datos empíricos, sino a la captación de fenómenos del

7 Según Kant, “la filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori” (1993, p. 45).

orden espacio-temporal, acción que configura los planos subjetivos, de la exterioridad y la interioridad. Mantuvo, igualmente, la idea tradicional de que, a través de la facultad del entendimiento, la conciencia elabora espontáneamente, mediante el *yo que piensa*, juicios lógicos categoriales. Sin embargo, determinó que, el conocimiento resulta de la unión entre lo sensible y lo inteligible, que es llevada a cabo por otra facultad que llamó *imaginación*. Para él, la imaginación funciona a través, primero, de síntesis que convierten en formas lógicas unificadas espaciotemporales, a la diversidad que se le aparece a la sensibilidad; y, segundo, mediante esquemas que aplican las categorías unificadas del entendimiento, a los objetos posibles de representación (p. 184).

Sus formulaciones difirieron, en consecuencia, de las preponderantes. En primer lugar, el autor estableció que, lo que denominó *facultad sensible* es distinto a lo que entendió como *naturaleza*, que lo primero es la condición de la representación, mientras que lo segundo es meramente el objeto a representar por el sujeto. En segundo lugar, no explicó el acto de conocer como un ejercicio deductivo o inferencial, sino como un ejercicio sintético que agrega al concepto que posee la conciencia, de un objeto cualquiera a representar, el aquí y el ahora que la subjetividad intuye como diversidad sensible. Y, en tercer lugar, postuló que los juicios sintéticos están por fuera de la realidad empírica, que no son fortuitos y particulares, sino son necesarios y universales.

Asimismo, le dio un vuelco a la definición tradicional de las nociones de tiempo y espacio: instituyó el orden espaciotemporal como determinante de lo inteligible, al precisarlo como la diversidad sensible que se le aparece al sujeto y le permite juzgar al objeto, a través de la imaginación. No obstante, rompió la subordinación de la noción de tiempo a la de espacio: primero, al sostener que el sujeto intuye el espacio como exterioridad y el tiempo como interioridad; y segundo, al señalar que la razón cuenta con principios para juzgar *a priori* las intuiciones subjetivas; que juzga lo espacial como magnitud extensiva, es decir, secuencialmente; y que juzga lo temporal como magnitud intensiva, es decir, instantáneamente.

El kantismo interiorizó el mundo exterior, al explicar el entendimiento como el conjunto de reglas categoriales que condicionan *a priori* la forma en que el sujeto intuye la diversidad sensible. A la vez, elaboró una noción de racionalidad, franqueada internamente por el tiempo que cumple el papel de otredad y de límite⁸. Según lo anterior, por tanto, el sujeto manda sobre el objeto, al representar los fenómenos espaciotemporales mediante formas lógicas predeterminadas que están en el intelecto; simultáneamente, el orden espaciotemporal manda sobre el sujeto, al determinarle las condiciones de la representación⁹.

El autor situó al sujeto en el lugar otorgado anteriormente a Dios, por la filosofía, pero de un modo prudente. Explicó que, al ser una facultad igual a las otras, la razón cumple una función especial en el conocimiento: inspira al entendimiento, por medio de sus ideales, a que oriente los conocimientos hacia fines teleológicos de carácter absoluto (Kant, 1993, p. 322). No obstante, agregó que tales ideales sirven como principios reguladores del conocimiento, pero son ilusiones; que empujan el conocimiento hacia lo *suprasensible*, pero no pueden ser representadas (p. 328). Entonces, aunque le concedió al sujeto estatuto de superioridad, fue complaciente con la tradición, porque lo diferenció de la idea de Dios, al entenderlo como finito y limitado, en vez de infinito y absoluto.

2.7 El concepto de ética

En los mediados del siglo XVII, fue conocida la obra de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, que concibió el conocimiento como un modo ético de existir gobernado por la alegría. El autor se situó a contracorriente de la filosofía porque, en lugar de propender hacia fines predeterminados, eternos o mortales, afirmó que buscarlos hace esclavos a los que los persiguen.

8 Dice Deleuze (2008) que la noción de sujeto en Kant, está literalmente alienado por el tiempo.

9 Para Kant, la existencia de los fenómenos está determinada por principios temporales (1993, p. 239).

Su pensamiento fue tildado, por la historia oficial, de panteísta y fallido (Cassirer, 1993b, p. 58).

Spinoza usó la noción de Hobbes de *poder natural*, pero la valorizó en vez de degradarla¹⁰. Partió de la definición de *Dios* que explicó, primero, como poder de existir (Spinoza, 1980, p. 57); y segundo, como poder de pensar (p. 105). Planteó, después, el concepto de *modos* de existir y pensar, y sostuvo que el objeto de los modos de pensar son los modos de existir. Por último, señaló que la existencia no es la causa del pensamiento o, a la inversa, sino que ambas fuerzas son las potencias de Dios: que mientras la existencia es Dios, el pensamiento es la idea que Dios tiene de lo que constituye su existencia (p. 103).

Postuló lo mismo para lo humano: sostuvo que nuestra particularidad consiste en lo que podemos hacer, que se corresponde con lo que podemos pensar. Propuso al respecto, en primer lugar, que como la fuerza de existir es el objeto de la fuerza de pensar, las acciones del cuerpo son el objeto de las ideas del alma; no a la inversa¹¹. En segundo lugar, que, en Dios, el pensamiento que es activo porque obra y no padece, percibe lo que constituye su esencia que es una multiplicidad de realidades distintas unas de otras; mientras que, en los humanos, el pensamiento, que no siempre es activo porque padecen en vez de obrar, percibe solamente las afectaciones de sus cuerpos. En tercer lugar, que la fuerza del entendimiento se inicia cuando un individuo actúa en vez de padecer, momento en que el alma elabora ideas adecuadas de la actividad del cuerpo.

10 De acuerdo con Spinoza, “en lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, consiste en que, yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que defiende que, en cualquier Estado, el magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural (...)” (1988, p. 308).

11 Para Spinoza, “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa” (1980, p. 116).

El autor concibió el entendimiento, como una fuerza que se inicia cuando deja de haber padecimiento; no como un estado intelectual al que se llega, intencionalmente o después de un esfuerzo. Lo definió como la acción de reflexionar que comienza cuando el alma elabora ideas adecuadas, porque percibe que el cuerpo está actuando impulsado por causas internas. Para él, el entendimiento es el *yo* que se configura cuando el cuerpo obra en vez de padecer y, por consiguiente, cuando el alma –que es su pareja– percibe que el cuerpo obra. Lo abordó como un efecto, no como una causa, que se produce cuando, al formar ideas adecuadas del poder del cuerpo, el alma se da cuenta de que está pensando.

Su novedad consistió, por tanto, en definir el cuerpo como la potencia de existir y el alma como la potencia de pensar. En tal dirección, determinó que el cuerpo y el alma son dominios diferentes que están en un mismo nivel jerárquico y se comunican por resonancia. Que, lo que pasa en el dominio del cuerpo, resuena en el del alma, alegría o tristeza, padecimiento o acción, en función de la actividad del cuerpo. Que, cuando el cuerpo humano padece, el alma padece también y produce ideas inadecuadas.

Diferenció entre el padecimiento como resultado de afectos tristes, circunstancia en que el cuerpo reacciona al ser *zarandeado* por otros (Spinoza, 1980, p. 365), y el padecimiento como consecuencia de afectos alegres, circunstancia en que, por ensayo y error, el cuerpo encuentra los medios que necesita para actuar según su capacidad. Planteó que, en ambos casos, el alma produce ideas falsas de lo que el cuerpo puede hacer, pero, en el segundo, a medida que el cuerpo selecciona más medios para desplegar su capacidad, el alma alcanza una mayor cantidad de alegría hasta que atraviesa un umbral en el que comienza a actuar el entendimiento. Concluyó que, cuando el alma cobra conciencia de que el cuerpo está obrando según lo que puede, en vez de por coacción, se da cuenta de que está pensando porque está elaborando ideas adecuadas sobre el poder del mismo.

Invitó a construir una relación ética entre conocimiento y vida, que deshaga lazos de sumisión. Estableció tres géneros de conocimiento

o fases, para lograrlo: un primer momento, de la imaginación, en el que actúan las pasiones, en el que es propicio que el cuerpo experimente hacer muchas cosas a la vez, hasta descubrir, por ensayo y error, en qué consiste su potencia; y en el que, por resonancia, el alma imagina muchas cosas a la vez, hasta seleccionar, por ensayo y error, las ideas que le provocan alegría porque se refieren a la capacidad del cuerpo. Un segundo momento, de la razón, en el que el cuerpo sigue su poder para vincularse con otros, y el alma piensa, al conocer adecuadamente lo que puede hacer el cuerpo. Un tercer momento, de la intuición, en el que el poder del cuerpo es eternizado por el alma que crea una idea verdadera sobre su esencia (Spinoza, 1980, p. 350).

2.8 Crueldad versus libertad

Me basé primero en Hobbes, para develar el papel que cumplen los dos tipos de prejuicios de los que vengo hablando, en el punto de vista humanista. Señalé que los prejuicios que diferencian entre amigos y enemigos se refieren a la semejanza y establecen graduaciones o matices; que en dichos prejuicios, las funciones de amigo y de enemigo, son intercambiables, entrecomillas, según las variaciones que sufren los consensos que las legitiman y que establecen las características del grupo considerado como bueno y del grupo considerado como malo. Hobbes planteó que, el Estado surge como efecto de que un conjunto de individuos, de manera voluntaria, acepte someterse a una ley que opera como instancia mediadora y lo protege de los que no aceptan esa cesión, que se vuelven enemigos. No obstante, diferencié entre los enemigos que apreció como semejantes, que denominó civilizados, porque según sus planteamientos, aunque ponen en vilo la autoridad tradicional, son aptos para ceder su poder en favor de un tercero y para construir un Estado; y los grupos que valoró como diferentes, que denominó salvajes, porque según sus argumentos, no poseen la capacidad de ceder su poder natural a una mediación, razón por la que deben ser mantenidos a raya por medio de la coacción. En últimas, el autor diferencié entre grupos de individuos que llamó superiores o civilizados, que, aunque pueden enfrentarse entre

sí, como amigos y enemigos, les atribuye la capacidad de razonar libremente y, por tanto, los considera como semejantes; y grupos de individuos que entendió como inferiores o salvajes que, según él, se gobiernan por los instintos y, en consecuencia, porque no pueden actuar libremente ya que no portan la razón, deben ser obligados a obedecer la ley.

En segundo lugar, comparé a Spinoza y a Hobbes. Spinoza no participó del punto de vista religioso, pero sí empleó la lógica escolástica y la combinó con el materialismo, razón por la que el uso que hace de la noción de poder natural, en ese contexto, es distinto al de Hobbes, al no establecer fines predeterminados para las sociedades o para los individuos. Planteó que lo instintivo es el signo del poder natural que se manifiesta como potencia y, en consecuencia, es absurdo establecer como finalidad humana que las sociedades se vuelvan racionales; que, en cambio, hay que procurar que los individuos actúen gobernados por la razón.

En ese sentido, estableció una relación entre la noción de Estado y la de naturaleza, que no se basa en el juicio de *superior* o de *inferior*, sino se basa en el despliegue del poder natural, en función de las relaciones que establecen los individuos entre sí. Según su tesis, construir un Estado no significa alcanzar un nivel de superioridad predeterminado después de que los individuos de un grupo deciden renunciar al poder natural que posee cada uno, para permitir que actúe la ley común, acción irreversible según Hobbes. Más bien, postuló que, un Estado es consecuencia de un lazo entre individuos libres, que faculta a cada uno, no solo aumentar su poder natural, sino abrir paso a la acción de la razón; que es un medio, en vez de un fin. Asimismo, postuló que, el poder natural es la fuerza instintiva mediante la cual cada individuo establece relaciones de conveniencia con otros, para aumentar su potencia y, a la vez, para mantener su naturaleza; que es la fuerza individual que, al entrar en articulación con la de otros, permite romper relaciones de servidumbre.

Me detuve, posteriormente, en la concepción racionalista de Kant. Ese autor partió de Hobbes y empleó el concepto de Estado, como la base para plantear la noción de sujeto, a través de la cual determinó, *a priori*, al conocimiento como una de las finalidades que debe ser alcanzada por los seres humanos, para que su vida tenga sentido. La díada kantiana, sujeto-objeto, establece que, como el sujeto es el poseedor de la razón, es un ser superior que legisla a través de representaciones, a la no-razón que es lo inferior. Aunque el autor no determinó *a priori* un tipo de individuo como el que encarna el rol de superioridad, porque su concepto es universal, sí determinó que el sujeto es superior al objeto.

Su filosofía no diferenció explícitamente entre tipos de individuos, entre grupos que usan la razón y grupos que no, entre sujetos humanos y objetos humanos; pero sí lo hizo implícitamente. De sus planteamientos, se deduce que apreció a los hombres blancos, cristianos y europeos, como mayores de edad, mientras que tildó de perezosas, a las mujeres, a los pueblos esclavizados y colonizados, y a los pueblos vencidos; dijo que, son esclavos porque no se les da la gana, de usar la razón. La diferencia entre Hobbes y Kant, entonces, es que el primero consideró, ambivalentemente, a la naturaleza, al mismo tiempo, como enemigo y como inferior; mientras que el segundo no tuvo ambivalencias y apreció a la naturaleza, de entrada como lo inferior, como lo que no es.

Finalmente, trabajé la noción de ética de Spinoza, para contrarrestar la concepción racionalista de sujeto. El autor formuló sus premisas en contra de Descartes, quien mantuvo ambivalencias parecidas a las de Hobbes, respecto, sobre todo, a la concepción de conciencia. Sus críticas al cogito lo apartaron del camino que siguió la filosofía preponderante, que instituyó al conocimiento a través de la díada kantiana de sujeto y objeto, como meta *a priori* humana; establecieron en cambio, que el conocimiento razonable no es una finalidad que alcanza la conciencia por esfuerzo, cuando deja de ser perezosa y usa sus facultades superiores, sino es el resultado de la experiencia que va acumulando un individuo, al ir dándose cuenta de su capacidad, a medida que establece relaciones activas

y alegres. Desde su perspectiva, entonces, no hay sujeto ni objeto predeterminado, sino el yo se configura cuando un individuo despliega la capacidad que lo diferencia, y cuando vuelve su experiencia, el objeto de las ideas que produce.

Spinoza no fundamentó su filosofía de la acción, en los prejuicios que gradúan *a priori*, a los semejantes, o en los que distinguen *a priori*, entre semejantes y diferentes. Según sus argumentos, cumplir el papel de amigo o de enemigo depende de si la actividad que se realiza es pasiva o activa: cuando una persona padece y, por tanto, cuando tiene un conocimiento confuso de lo que le sucede, funciona como enemiga de los que interactúan con ella, porque tiene que someterse a someterlos, al no entender con claridad la relación en la que está inmersa; en esa circunstancia, sobrevive a través de la impotencia, al conducirse con inferioridad en términos de que compite con los otros seres que participan de la relación. En contraste, cuando la persona actúa y, por tanto, cuando tiene un conocimiento claro de lo que está haciendo, es siempre amiga de los que interactúan con ella, porque coopera y se articula con los demás, mientras va adquiriendo conciencia de lo que le ocurre; en esa circunstancia, despliega libremente su potencia, al actuar con superioridad en el sentido de que despliega su potencia y armoniza libremente con los otros.

En suma, el costo que tuvo que pagar la filosofía para independizarse de la religión, y para que la idea de finitud terminara cuajando, fue asimilar la función de amigo a la noción religiosa de bondad, y la de enemigo, a la de maldad. Esa asimilación facultó que considere a las leyes humanas como leyes divinas, como artillugio para legitimar la dominación de la mayoría.

Independientemente de lo establecido como bueno o como malo, el enfrentamiento entre amigos y enemigos, permite que el Estado funcione, a través de un consenso que atribuye a la ley humana carácter de eternidad. Asimismo, permite que circunde permanentemente una amenaza que garantiza, no solo que sea necesaria la función de protección estatal, sino que además, varíen los grupos en los que se concretiza el enfrentamiento, porque cambian los atributos que distinguen a los amigos y a los enemigos.

Ese costo tuvo también que pagarlo el mundo humanista, para poner a funcionar la noción moderna de sujeto de la que surgió el conocimiento científico que se instauró como la verdad. La concepción kantiana, separada de la religión y atea por completo, equiparó el sujeto a Dios y lo convirtió en el centro del mundo. Culpable por haber matado a Dios, lo volvió una ilusión de la facultad de la razón y advirtió que el sujeto no se puede desprender de la misma. Mejor dicho, para poner a marchar la noción de finitud sin armar mucho revuelo, Kant inventó un artilingio compuesto de tres mecanismos: en primer lugar, volvió la creencia en Dios, un *a priori* del concepto de sujeto y la prueba de su superioridad; en segundo lugar, instituyó al conocimiento científico como finalidad *a priori* y le asignó características divinas, de necesidad y universalidad; y en tercer lugar, le otorgó a la idea de sujeto la facultad de legislar a su objeto, por medio de la razón, lo que estableció *a priori* al objeto como no ser, a la vez que, a lo real como una nada interiorizada, compuesta de espacio-tiempo. La idea de superioridad que hace parte de la noción kantiana de sujeto está basada en un *a priori* que subordina al objeto de conocimiento; igualmente, el objeto kantiano solo puede existir como nada, como una aparición de espacio y de tiempo que en sí misma no es nada y, para ser, tiene que ser captada por el sujeto como forma lógica.

Los prejuicios que conforman la idea de semejanza funcionan como ideales e ilusiones, mediante la lógica de la mismidad y la reversibilidad. Justamente, al instituir al humano como a un dios terrenal, el humanismo, primero, enmascaró los ideales religiosos en finalidades filosóficas, que estableció como metas superiores; y segundo, volvió esas metas el sentido último de la existencia e hizo de los atributos del bueno y el malo, meras apariencias, reversibles e intercambiables. Como artilingio para mantener la supremacía del Estado, a través de la dominancia de las mayorías, puso a funcionar la lógica de la reversibilidad, que permite que lo que es bueno se convierta en malo, y viceversa, que lo que es malo se convierta en bueno.

El conjunto de prejuicios que conforman la idea de lo diferente, en contraste, actúan mediante la lógica de la inversión y la irreversibilidad. Precisamente, al atribuir estatuto de condición a lo apreciado como superioridad, como medio para mantener a Dios, pero como subterfugio, el humanismo no le concedió existencia a lo que juzgó como inferioridad. La atribución del carácter de inexistencia, la autorizó a sustentar el conocimiento, primero, en el abuso de lo juzgado como inferior, y segundo, a utilizar al abusado como instrumento, para dinamizar la relación entre amigos y enemigos. Lo diferente que, para el humanismo, se corresponde con lo establecido como inferior, no puede advenir en superior, porque no posee existencia subjetiva, sino es el objeto que está naturalizado.

Desde el siglo XVII hasta entrado el XX, hubo todo tipo de enfrentamientos, pugnas, combates y riñas que transformaron las definiciones de los estimados como amigos y enemigos. No obstante, esas luchas no influyeron en el estatuto de los individuos considerados como inferiores: mientras los individuos juzgados como superiores siguieron siendo valorados como sujetos de razón, los juzgados como inferiores siguieron siendo despreciados al ser entendidos como objetos de la naturaleza.

Guerras continuas, como la que ha vivido Colombia, que han hecho girar en círculos los significados de los términos amigo y enemigo, ponen en evidencia los dos tipos de prejuicios del humanismo, y lo que los distingue. Lo que he denominado moral de la crueldad, no puede ser entendido como una anomalía colombiana, sino es la práctica común en la que se sustenta, el mundo de la semejanza, del que surgió primero, el Estado moderno y después, la relación sujeto-objeto que configura el conocimiento humanista.

Hobbes, a pesar de su amoralidad, y Kant, a pesar de su ateísmo, al diferenciar de antemano lo superior, fomentaron el abuso de lo que establecieron como semejante, a lo que instituyeron como inferior. Spinoza, en contraste, quiso expulsar, por lo menos del pensamiento filosófico, la incitación a ese tipo de acciones de obediencia que pretenden postular novedades sin contrariar los ánimos.

2.9 Epílogo

Spinoza trabajó desde dentro el prejuicio escolástico que la modernidad convirtió en la idea *la naturaleza es salvaje*. Al final de cuentas, hombre de su tiempo, las pasiones fueron su gran problema, igual que para el pensamiento moderno, ilustrado en este escrito, primero mediante Hobbes y después a través de Kant. No obstante, lidió de otra manera con ese problema, porque consideró que, en vez de resolver cuestiones intelectualistas, la inteligencia humana debe ser puesta en práctica para romper el avasallamiento. Le achacó a los prejuicios, la responsabilidad de la esclavitud y de su dependencia, al instituir ideales o teleologías y sentidos últimos a las acciones de las cosas basados en supuestos preconcebidos, como la inferioridad y la superioridad, lo bueno y lo malo.

Formuló una herejía que todavía la filosofía no ha podido digerir, según la cual, el Ser es sus modos de ser. Aunque estableció que los seres humanos están obligados a obrar impelidos por causas exteriores, determinó que su alma puede devenir eterna cuando obran libremente; a la inversa, aunque instauró que el Ser es causa libre e indeterminada, instituyó que cuando sus modos se vuelven eternos, se expresa inmediatamente a través de los mismos. Por tanto, entendió el conocimiento como el obrar compelido por causas internas, en cambio de empujado por causas externas.

A diferencia de Hobbes y de Kant, que determinaron una meta razonable a la que se tiene que llegar para advenir supuestamente, en seres superiores, Spinoza hizo del instinto el dinamismo inconsciente que hace funcionar a la razón. Concibió las pasiones como fuerzas que no se pueden abandonar, sino que es necesario usar, pero para romper la impotencia. Como condición para el ejercicio de la razón, advirtió que es menester experimentar pasionalmente y a la vez alegremente, que para usar la razón se requiere alcanzar una cantidad intensiva de potencia vital a través de las pasiones, que se va acumulando hasta que se le abre lugar a su actuación.

Propuso como método para conocer, primero, usar la imaginación entendida como el mundo de las pasiones, como medio de visibilizar lo invisible y de juzgar lo inenarrable, hasta seleccionar un camino, por medio del desciframiento de signos que indican aumento o disminución de la alegría, a medida que se experimenta según las capacidades y deseos individuales; segundo, emplear la razón entendida como conocimiento adecuado, para determinar las características comunes de las diversas capacidades del camino seleccionado, las maneras en que se articulan y lo que aportan a lo común; y tercero, usar la intuición entendida como verdad eterna, para inventar una idea de esa experimentación, una noción, una práctica política, una obra estética, entre otras, en la que se relacionen los experimentos perceptivos y apreciativos, de manera que lo invisible resuene en lo inexpresable y, a la inversa, lo inexpresable resuene en lo invisible. El método consiste, entonces, en inventar modos de vida que perturben los procesos constitutivos de los prejuicios.

Para el autor, ¡la naturaleza no es salvaje! no se opone o es inferior a la razón, sino es la sustancia de la que somos sus modos. Actuar según la razón, consiste en actuar necesariamente como lo hace la naturaleza, en vez de contingentemente, como lo hacen las existencias fortuitas; supone actuar consciente de sí mismo, en vez de padecer al ser zarandeado por causas externas.

Referencias

- Cassirer, E. (1993a). *El problema del conocimiento I*. (Trad. Roces, W). Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1993b). *El problema del conocimiento II* (Trad. Roces, W). Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión* (Trad. Vogel, H). Muchnik.
- Deleuze, G. (2003). *En medio de Spinoza* (Trad. Cactus). Cactus.

- Deleuze, G. (2008). *Kant y el tiempo* (Trad. Cactus). Cactus.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán (I)* (Trad. Mellizo, C). Ediciones Altaya, S.A.
- Kant, I. (1993). *Crítica de la razón pura* (Trad. Ribas, P). Alfaguara.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la Historia, Qué es la Ilustración* (Trad. Esteú, E y Novacassa, E). Terramar Ediciones.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Peña, V). Ediciones Orbis, S. A.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado Político* (Trad. Domínguez, A). Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia* (Trad. Domínguez, A). Alianza Editorial.
- Zuleta, M. (2010). La moral de la crueldad. *Nómadas*, 33, 13-29.
- Zuleta, M. (2011). *La voluntad de verdad en Colombia: una genealogía de las ciencias sociales profesionales*. Universidad Central.
- Zuleta, M. (2014). Moral de la crueldad o autorización para abusar de lo no civilizado. *Nómadas*, 40, 85-90.