

# “No hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición.” La política de la superstición en Spinoza

*“Nothing governs the multitude more effectively than superstition.” The politics of superstition in Spinoza*

Daniela Cápona González  
Universidad de Chile, Chile

**RESUMEN** La sentencia que titula el presente artículo es determinante para comprender cómo Spinoza entiende lo político. Utilizando la referencia a Quinto Curcio Rufo, el holandés nos la transmite no como un consejo de gobierno, sino de manera crítica, demostrando que la superstición es un dispositivo afectivo político que determina una forma de ejercer el poder a través de la manipulación afectiva y la perpetuación de las formas pasivas que implica. A pesar de no existir un tratamiento sistemático del término, se propone una lectura que comienza con la etimología e historia de la superstición, para pasar al análisis que hace Spinoza, que propone comprenderla como una determinada configuración afectiva parasitaria, en cuanto no podría existir sino en vinculación con otros afectos, adosada a formas de poder, situándose de un modo metaafectivo. De este modo se propone explicar la eficacia política de la superstición en un renovado panorama: el de la contemporaneidad del capitalismo como *ars affectandi* que, al igual que la teología, fundamenta su poder en la superstición, junto con sus consecuencias éticas, políticas, epistémicas y estéticas.

**PALABRAS CLAVE** Superstición; fortuna; esperanza; miedo; política; teología.

**ABSTRACT** *The phrase that titles the present article is crucial to understand how Spinoza understood political problems. Using Quinto Curcio Rufus's quote, the Dutch philosopher transmitted it to us, not as political advice, but in a critical way, in order to prove that superstition is a political-affective dispositive that determines a specific form of practicing power through the affective manipulation and the perpetuation of the passive forms implied. Although there is no systematic treatment about this term, in this paper I analyse the history and etymology of superstition; I examine what Spinoza said about this concept, and finally, I argue that he understood superstition as a determined affective configuration that operates in a parasitic way, because it could not exist except in relation with other affects, joined to power forms, overlapping the others in a meta-affective way. My aim is to explain the political*

*efficacy of superstition under a different light in the present capitalist moment, as an ars affectandi that, just like theology, seats its power in superstition; also considering its ethical, political, epistemics and aesthetics consequences.*

**KEY WORDS** *Superstition; Fortune; Hope; Fear; Politics; Theology.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	1/3/2020
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	30/9/2020
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	30/1/2021

#### **NOTA DE LA AUTORA**

Daniela Cápona González, Facultad de Artes, Universidad de Chile.

Este artículo es financiado por el proyecto de investigación doctoral ANID/ Doctorado Nacional/ 2018 - Folio 21181516, en el programa de Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile.

Correo electrónico: dcapona@gmail.com.

<https://orcid.org/0000-0002-0972-0245>

Los términos *superstición* y *supersticioso* aparecen seis veces en la *Ética* de Spinoza, y veinticinco veces en el *Tratado Teológico-Político*; mientras que, en su última obra, el *Tratado Político*, no se mencionan ni siquiera una vez. En la mayoría de ocasiones, este término aparece para ejemplificar la conducta humana o las consecuencias de la incomprensión de las leyes de la naturaleza; siendo pocas las veces en las que se define o determina de forma precisa. Sin embargo, en el prólogo del *Tratado teológico-político*, Spinoza le otorga un rol cardinal a este concepto para comprender la dominación que ejerce en las formas de gobierno, y justo en esto radica la dificultad del análisis de este término. Cabe considerar que la superstición entraña una estructura de dominación que se ofusca al devenir temporal, para seguir erigiéndose como un dispositivo político cuya operatividad se puede apreciar incluso hoy, adosada al capitalismo (Cápona, 2018). Pensar la superstición, el poder y la dominación sigue siendo una forma actual de comprender lo político en la medida en que lo comprendemos como un *ars affectandi* (Lordon, 2017, p. 12); como un gobierno a partir de los afectos y de su producción, lo que nos lleva a considerar hoy el capitalismo como un determinado régimen de deseo (Lordon, 2015, p. 67; Gago, 2014, p. 199), junto con sus consecuencias éticas, epistémicas, políticas y estéticas. En el presente artículo nos centraremos en el componente afectivo de la superstición y la geometría afectiva que esta implica; evidenciando que se trata no solo de una creencia y un prejuicio, es decir, de un estado epistémico ligado a la imaginación y a la fortuna, sino también de una determinada configuración afectiva que permite que esta sea compleja, plástica y actual.

### Origen y etimología de *superstitio*

Remitiendo a su etimología, la palabra superstición viene del verbo latino *superstare*, que significa permanecer sobre, mantenerse más allá. Benveniste señala un problema al traducir este término, intentando mantener los sentidos de las otras categorías que tienen la misma raigambre semántica: *superstes*, *superstitiosus*. Este autor indica no solo cinco sentidos en los que estos términos han sido analizados y sus incongruencias; sino además, su devenir histórico. Entre los sentidos que analiza y critica está la idea del *superstes* como superviviente, de lo cual se sigue que *superstitio* remite a *supervivencia*, y ha sido analizado como el “resto de una antigua creencia que en la época en que se la considera parece superflua” (Benveniste, 1983, p. 402), recalcando en este punto su carácter de creencia. Este autor encuentra dicotomías y problemas en los diferentes sentidos que encuentra; remitiéndose por ejemplo a Plauto y Cicerón, para quienes la idea de *superstes*

aparece ligada a la de testigo, usualmente vinculado a la noción de *Hariolus* [“adivino”]. De ello se desprende que el término que nos ocupa alude a un don de videncia que permitiría conocer el pasado como si se hubiese estado presente. De allí que Benveniste defina los términos de esta manera: “*Superstes*: aquél que puede pasar por ‘testigo’ por haber asistido a una cosa” puede realizar la “*superstitio*” o “‘don de presencia’, facultad de testimoniar como si se hubiera estado allí”. De este modo, “*superstitiosus*” sería “aquel que está dotado de un ‘don de presencia’, que le permite haber estado en el pasado” (Benveniste, 1983, p. 405).

Este sería el sentido que constatamos en Plauto; sin embargo, esta noción ha devenido históricamente su contraria sobre todo en la modernidad y por el espíritu racionalista. *Superstitio*, por lo que se acaba de exponer, operaba en principio como un complemento a la religión, y no como su opuesto, que es la lectura usual de la edad media y moderna. Benveniste nos explica que este cambio y mutación semántica se debe a que:

los romanos tenían horror por las prácticas adivinatorias; las consideraban charlatanismo; los brujos, los adivinos eran despreciados, y tanto más cuanto que, en su mayoría, procedían de países extranjeros. *Superstitio*, asociado por ello a prácticas reprobadas, tomó un color desfavorable. Se aplicó desde fecha temprana a prácticas de falsa religión, consideradas como vanas y bajas, indignas de un espíritu razonable... De ahí se ha desprendido una nueva idea de la *superstitio*, por antítesis con *religio*, y es lo que ha producido este nuevo adjetivo *superstitiosus* (supersticioso) completamente distinto del primero, antitético de *religiosus* con la misma formación. Pero es la visión ilustrada, filosófica, de los romanos racionalizantes la que ha disociado la *religio*, el escrúpulo religioso, el culto auténtico, de la *superstitio*, forma degradada, pervertida de la religión. De este modo se precisa el lazo entre los dos valores sucesivos de *superstitio*, que primero refleja el estado de las creencias populares, y, luego, la actitud de los romanos tradicionales respecto a esas creencias (1983, pp. 405-406).

Silvia Magnavacca, por su parte, mantiene que en la Edad Media *superstitio* aparece como opuesto y complementario a la religión, en tanto implica un culto a lo divino, pero de modo ilícito, o bien, hacia cosas o seres que no son propiamente divinos. En sus palabras, “ya en la Patrística se llamó la atención sobre la *s.* en cuanto deformación de la *religio* rectamente entendida” (2015, p. 654). De este modo, Isidoro de Sevilla, a la luz de Cicerón, ofrece dos etimologías posibles del término:

La de provenir de *superflua aut superinstituta*, ya que es la observancia de las cosas superfluas; la de obedecer a *multis annis superstites*, porque la muy avanzada edad conduce a los ancianos a errar en la forma antigua y tradicional de dar culto. Isidoro se inclina por la primera que parece prevalecer en los siglos posteriores (Magnavacca, 2015, p. 654).

Ahora bien, según Cristofolini (2007), y en relación a Spinoza, la raigambre del sentido del término superstición provendría del texto *De natura deorum* de Cicerón. En este texto, el término aparece varias veces en relación con la vida política en Roma, donde era necesario distinguir entre *superstitio* y *religio*, y el autor aclara que esta distinción no solo fue hecha por filósofos. Para Cicerón (II. 28), el término *religio* remite a *relegere*, es decir, a una iteración del leer; y Cristofolini está de acuerdo con esta definición, con lo que niega la idea de que *legere* signifique “reunir”, lo que apuntaría a la restauración de un vínculo perdido entre humanidad y divinidad, como propone Magnavacca (2015, p. 584). En este sentido, para el autor latino, religiosos son quienes “volvían a tratar con diligencia y —por así decirlo— ‘releían’ todo lo referente al culto a los dioses” (Cicerón, 1999, p. 218). Por ello se les llamó “religiosos”, porque releían todo, lo que implicaría la idea de una exactitud de las prácticas religiosas, pues se releería para conservar fidedignamente el culto. Por el contrario, el supersticioso era quien se dedicaba a ritos fútiles como la adivinación, en una clara visión deteriorada y deformada de la verdadera religión. Además, en I. 42 hace hincapié en que es en la superstición donde se asienta “el temor infundado hacia los dioses,” evidenciando la utilización del miedo como factor político en la superstición, que se opone a la religión, que es la que enseña a “rendirles un culto piadoso” a los dioses (Cicerón, 1999, p. 156). También sostuvo que “quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran, fueron llamados supersticiosos” (Cicerón, 1999, p. 218), evidenciando que se trata de un culto irracional, sometido a las pasiones más profundas, que posibilita la deformación de una recta *religio*. De allí la separación: “en el caso de ‘supersticioso’ y de ‘religioso’, se llegó a la denominación de un vicio por un lado, y a la de un elogio por el otro” (Cicerón, 1999, p. 219). El traductor nos indicará en nota al pie que *superstitio* deriva “*super-stare*,” que significa “‘estar por encima’, ya sea ‘por encima de lo humano y común’, como quien supervisa, o, en sentido negativo, ‘por encima de lo lógico y necesario’, es decir, actuando de una manera superflua” (Cicerón, 1999, p. 219). A partir de estas consideraciones, cabe concluir que la superstición se corresponde efectivamente a una creencia fundamentada en un prejuicio finalista y en una visión teleológica de la existencia, tal como Spinoza estableció en el Apéndice de su *Ética*, y se opone

directamente a la religión. Sin embargo, ver en la superstición únicamente una visión deformada de la religión parece una reducción del verdadero sentido de esta y de lo que Spinoza quiere aludir con su crítica.

De esta contraposición nos surge una duda: ¿Cómo comprender, entonces, la religión? Siguiendo a Magnavacca, resulta interesante destacar que para Cicerón la religión presenta dos vetas de sentido (releer y religar); aunque algunos otros discrepan, por ejemplo:

Lactancio y Tertuliano atribuyen su origen al verbo *ligare*, ‘vincular’ (cf. *Div. Inst.* IV, 28). En este sentido, la *r.* sería lo que enlaza al hombre con la divinidad. Sin refutar explícitamente la opinión ciceroniana, Agustín, en el *De Civ. Dei* X, 3, adhiere a la de Lactancio, razón por la cual dicha etimología... pasó a la tradición cristiana como la más repetida (Magnavacca, 2015, p. 584).

Aquí hay una diferencia entre las idea de reunir y vincular: la primera supone un lazo ya roto, que alguna vez estuvo y se intenta restaurar; mientras que, en el segundo caso, no hay necesidad de que hubiese ya una unión previa. Sin embargo, nos podemos remontar aún más en el tiempo: Plauto y otros autores vinculan *religio* con diligencia y escrúpulo (Magnavacca, 2015, p. 584). Esta lectura también es la que propone Benveniste respecto del término, aunque la remonta a la misma obra de Cicerón mentada anteriormente. “La *religio* es una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento dirigido hacia una acción o que incita a practicar el culto” (Benveniste, 1983, p. 400). Esto se confirma por su derivado *religiosus*, criticando la idea de que este término proviniese de *religare*. Se trataría de *legere* como “recoger, volver a sí, reconocer,” pero también “recolectar.” Es decir, “tomar para una nueva selección, volver sobre una gestión anterior’: he ahí una buena definición del escrúpulo religioso” (Benveniste, 1983, p. 401). Este tránsito de sentido, es decir, estas dos comprensiones distintas que conviven conflictivamente en el seno de un mismo concepto, es explicada por Benveniste aduciendo que:

La *religio* romana es, en origen, esencialmente subjetiva. No es fortuito que sea solo en la obra de los escritores cristianos donde aparece la explicación *religio* por *religare*. Lactancio insiste en ella: ... “el término *religio* ha sido sacado del lazo de la piedad, porque dios se enlaza al hombre o le ata por la piedad.” Es que el contenido mismo de la *religio* ha cambiado. Para un cristiano, lo que caracteriza, en relación a los cultos paganos, la nueva fe es el vínculo de la piedad, esta dependencia del fiel respecto a Dios, esta obligación en el sentido propio de la palabra. El concepto de *religio* está remodelado sobre la idea que el

hombre se hace entonces de su relación con Dios; idea completamente diferente de la vieja *religio* romana y que prepara la acepción moderna (1983, p. 401).

Este significado o sentido de la religión nos pone de frente su contracara: se trata de la apariencia o promesa de unión, de aquello que solo nos separa; se trata de la religión devenida teológico-política, de obediencia, de sumisión, su reducción a un sentido utilitario, es decir, de la religión comprendida como teología, en términos spinozianos. De allí que podamos ver que la religión devenida teológico-política tenga necesariamente relación con su aparente contrario —la superstición— ya que la relación con lo divino y lo santo no solo es parcial sino casi nula, o bien, transformada a su antojo. Si la religión misma en esta configuración nos separa más que nos une, o mediante una promesa nunca cumplida nos hace creer en esa unión; ella misma se torna un dispositivo político abstracto que requiere para sí la disolución de todo vínculo social para imponer el propio. Mientras que la superstición era la comprensión inadecuada de la religión, es ahora esta misma la que opera a su lado: de su contrario, pasó a ser su complemento, pero solo en la medida en que deviene ella misma una operación teológico-política, y desde allí, la imposición de una forma de gobernar mediante abstracciones y la producción y diseminación de afectos útiles para la obediencia.

Pero si la religión como *religare* implica necesariamente la piedad en la referencia que hace Benveniste respecto de Lactancio, esta se constituye también como contraria a la superstición. Spinoza nos hablará de la *Pietas*, término traducido por Vidal Peña (2009) como *moralidad*. Sin embargo, la traducción más fiel es la de Atilano Domínguez (2000), quien habla simplemente de *piedad*, la cual es definida en E4P37S1 como el “deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón” (Spinoza, 1677/2000, p. 208). Este afecto está definido junto a la honestidad y en relación a la amistad, y posteriormente será considerada una virtud, es decir, como una potencia. En esta medida, la piedad puede ser modulada adecuadamente, y en ese sentido ser un afecto racional, o bien, en cuanto relacionado a la ambición, devenir pasivo. Pues, si bien “la modestia, esto es, el deseo de agradar a los hombres que es determinado por la razón, se refiere a la piedad,” como afirma Spinoza en E4C25. Y si este deseo “nace de un afecto es ambición, o sea, un deseo por el que los hombres, bajo una falsa apariencia de piedad [*quâ homines falsâ Pietatis imagine*], suscitan con frecuencia discordias y sediciones” (Spinoza, 1677/2000, p. 237). De este modo, la piedad para Spinoza también está del lado de la religión; pero solo cuando está comprendida adecuadamente, cuando nos enseña verdades fundamentales por otros medios. Por este motivo,

el filósofo aduce en E5P41 que “aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad” (1677/2000, p. 267). Siguiendo a Chauí (2003), cabe decir que solo cuando se presenta de modo inadecuado, cuando la religión se desvirtúa como teología, cuando aparece como metafísica de la contingencia y de la imaginación, es que pueden surgir apariencias de piedad que operarían como soporte para la sedición, y, con ella, imágenes supersticiosas de la piedad. Esto se debe, precisamente, a que se trata de apariencias, de la inversión de su sentido primigenio y racional. ¿Qué es, entonces, la superstición para Spinoza?, ¿dónde radica su poder, su importancia, para que el holandés le dedique una crítica semejante?

### ***Superstitio, teología y política en Spinoza***

Las ideas que se acaban de trazar están presentes en la visión de Spinoza respecto de la superstición, pero lo importante es que este filósofo le da un sentido eminentemente afectivo y político, a diferencia del sentido más general que le dieron los autores recién mentados. La superstición es la derivación del prejuicio finalista —que es el origen de todos los demás prejuicios (Spinoza, 1677/2000, p. 67)—, como afirma en el Apéndice de la Ética, donde mantiene que este prejuicio “echó hondas raíces en las almas, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas” (Spinoza, 1677/2000, p. 69). Desde el análisis y la crítica que Spinoza traza en este Apéndice, se sigue que la superstición se corresponde a un estado epistemológico, a una duda y prejuicio que se vinculan con la creencia de las personas de que son libres, junto a la idea de que toda acción que emprenden la realizan por un fin y utilidad propia, mas desconocen las causas de tales apetitos (Spinoza, 1677/2000, p. 68). La importancia de este apéndice redundará no solo en la crítica a esta visión teleológica de la existencia, sino en cómo esta configura determinados modos de existencia basados, en la imaginación y en la superstición. Esto es, a partir de este prejuicio los hombres definen lo bueno y lo malo, la belleza y fealdad, el mérito y el pecado, desde su utilidad concebida simplemente como modos de imaginar (Spinoza, 1677/2000, p. 72). En este punto, el filósofo no critica a la imaginación en sí, sino solo en cuanto esta logra reemplazar, e incluso supeditar, el rol del entendimiento. De este modo, según sea el orden de los afectos que las personas reciban, estos configurarán su propio orden existencial, modulando su memoria y hábitos particulares, que no son sino



simples modos de imaginar, con los que la imaginación es afectada de diversas maneras; y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella (Spinoza, 1677/2000, p. 72).

Es decir, a determinado modo de ser afectado por una cosa, a determinada forma de establecer una relación afectiva entre uno mismo y la cosa, se juzga y crean categorías que regirán nuestras vidas, según la visión finalista. Así se crean formas de vivir mediante la consolidación de comportamientos determinados por la memoria, así como todo aquello que implica una obediencia a esta visión de la vida, que sabemos, es reforzada por la teología. Sin embargo, a esto se puede sumar lo que sostiene Spinoza en E3P50S, en relación con la afirmación de que cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de miedo y esperanza:

Por otra parte, de 3/25 se sigue que nosotros estamos por naturaleza constituidos de tal suerte que creemos fácilmente las cosas que esperamos y difícilmente, en cambio, las que tememos, y que las valoramos más o menos de lo justo. Y de aquí han surgido las supersticiones, cuyos conflictos sufren en todas partes los hombres (Spinoza, 1677/2000, p. 159).

Este párrafo nos permite comprender la superstición como un cierto estado epistemológico de la creencia, que es fruto de una determinada configuración afectiva: la oscilación entre la esperanza y el miedo. Por ello, si se sigue lo planteado en el prefacio del *Tratado teológico-político* y se concibe la crítica al prejuicio finalista junto con su componente afectivo determinado, el estado de creencia que origina es uno muy específico: la superstición, cuya configuración afectiva pasiva y triste opera como soporte o coadyuvante de la teología en una relación prácticamente indisoluble. En este sentido, surge una inflexión terminológica del sentido de *superstitio*, pues implicaría un sometimiento, pero no como el que implica toda pasión en tanto inadecuada e imaginaria; sino uno aún más poderoso, pues en tanto imbricada en el miedo y en el componente teológico que la fundamenta, la pasión conlleva, de modo menos evidente, una sujeción, alteración e inversión de nuestra vida afectiva, que, para ser tal, involucra simultáneamente este mismo proceso en el orden epistémico. De allí también la importancia de la distinción que establece Spinoza entre filosofía y teología: mientras la primera se aboca al saber mediante la razón; la segunda manipula a la primera con fines utilitarios para hacerla su subalterna, pues su

fin no es el saber, sino la obediencia. La teología, como concluye Chauí, es solo política y nunca un saber en y por sí mismo, precisamente porque carece de un fundamento epistemológico, de ahí su necesidad de instrumentalizar a la razón para utilizarla en su beneficio (Chauí, 2003, p. 23).

Ahora bien, y volviendo a la obra spinoziana, en la *Ética*, el filósofo establece por única vez la lógica operativa de esta configuración afectiva en E4C31 afirmando que:

Por el contrario, la superstición parece dar por sentado que es bueno aquello que trae tristeza y, al revés, malo lo que trae alegría [*At superstitio id contrà videtur statuere bonum esse, quod Tristitiam, & id contra malum, quod Laetitiam affert*]. Pero, como ya hemos dicho (*ver 4/45e*), nadie, fuera del envidioso, se deleita con mi impotencia y mi desgracia. Pues con cuanta mayor alegría somos afectados, a mayor perfección pasamos y, por consiguiente, más participamos de la naturaleza divina; ni puede nunca ser mala una alegría que es moderada por la verdadera razón de nuestra utilidad. En cambio, quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón (1677/2000, pp. 238-239).

La primera sentencia es determinante para comprender el rol de la superstición como una determinada configuración afectiva de inversión, pues su forma de operar invierte el orden ético y moral de las categorías de bien y mal, y bueno y malo (Cf. Deleuze, 2009, pp. 34-35); y con ello desestabiliza toda lógica afirmativa e inmanente del *conatus* y la *cupiditas*. Así se impide el ascenso de la imaginación a la razón y se perpetúan, además, los prejuicios, el sometimiento a la fortuna y la obediencia; así como la sumisión y doblegación ante un régimen trascendente. Aquí vuelve a operar una jerarquización óntico-ontológica en virtud de la cual los modos finitos son relegados a una existencia, no solo *alterius juris*, sino más aún, contra natura, precisamente porque como se sostiene en E4P25: “Nadie se esfuerza en conservar su ser por otra cosa [*Nemo suum esse alterius rei causà conservare conatur*]” (Spinoza, 1677/2000, p. 200). La función existencial del *conatus* se ve aparentemente colmada fuera de sí, al servicio de una alteridad completamente exógena, justamente porque se rige por un criterio finalista de la existencia. El *conatus* de cada individuo despliega, en su rol estratégico, una nueva forma de entrar en relación con los cuerpos exteriores; pues en cuanto la superstición posibilita una inversión en el entendimiento, desestabiliza la comprensión de la verdadera *utilitas*, así como la lógica que rige la composición y descomposición de relaciones. Los afectos y relaciones mediadas por la superstición solo conducen al establecimiento de encuentros artificiosos que no potencian su propio *conatus*, su propia *utilitas*, sino que se disponen al encuentro de relaciones que potencian una *utilitas*

externa que les genera impotencia y sometimiento, aun cuando esto no se comprenda de tal modo. Ese es el poder de la superstición: al invertir el orden ético y epistémico, invalida el esfuerzo de afirmación del *conatus*, pues lo que se afirma ya no es la propia potencia y afectividad, sino la potencia del otro que es aprehendida como propia. Allí surge una nueva forma de inadecuación que es propia de la teología.

En este sentido, la utilidad exógena que afirma como propia es finalista, pero manipulada en aras del poder teológico y de ahí surge el prejuicio que da origen a la superstición. En el confort del supuesto conocimiento de las causas finales queda desplazado el verdadero conocimiento de la propia inmanencia del deseo (*cupiditas*), por lo que el entendimiento queda reemplazado por la fortuna y la imaginación. Así, el ser humano queda sumido en el orden de la imaginación y ve en su impotencia aquello que, paradójicamente, alienta su acción, en cuanto aumento de potencia. Además, se da una inversión en el orden ontológico de la inmanencia, que tiene consecuencias éticas, estéticas y políticas. Por estos motivos es importante analizar en profundidad esta configuración afectiva.

Al invertir el orden epistemológico, se cambia también la forma en el que los modos finitos entran en relación y se encuentran con los otros cuerpos exteriores; y se tergiversa también la manera en la que se formulan las imágenes, en tanto cómo afectamos y somos afectados. Es decir, se altera el orden de nuestra potencia, tanto individual como colectiva. Con esto, se trueca la inmanencia del deseo y se vuelve a caer en todos los prejuicios derivados del prejuicio finalista que Spinoza critica en el Apéndice del primer libro de la *Ética*. El restablecimiento de un orden trascendental y moral (del juicio, como diría Deleuze, 2009), con todo lo que ello implica, también es obra de la superstición que logra que el *conatus* y la *cupiditas* afirmen como potencia aquello que solo es simulacro. Esta idea organiza y permite comprender lo que será el desarrollo más completo que realiza Spinoza en el prefacio del *Tratado Teológico-Político*, y sin ella es imposible comprender la eficacia de la superstición como dispositivo político de control social.

La superstición, en tanto mecanismo de inversión, implica al mismo tiempo una fabricación de afectos tristes en mor de lograr una mayor eficacia, pues tal como evidencia Spinoza, esta configuración afectiva se mueve por la envidia, que el filósofo holandés define en E3P24S como “el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro” (1677/2000, p. 143). Así se da, aparentemente de forma natural, un vínculo entre superstición y envidia. En este sentido, Spinoza mantiene en E3P32 que “si imaginamos

que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea” (1677/2000, p. 148). Posteriormente concluye en el escolio de la proposición 32 que hay una tendencia natural en los seres humanos tanto a la envidia como a la compasión o misericordia. Esto es, pese a su disparidad, en tanto se constituyen como afectos opuestos, la envidia y la compasión se dan como afectos hacia una alteridad y se perpetúan por la estructura de la imitación de los afectos. Cabe preguntar en qué radica la importancia de este vínculo afectivo entre superstición y envidia. Y la respuesta sería que ambas son estrategias para reprimir la potencia de obrar, en cuanto la envidia es esencialmente un odio, es decir, una tristeza. A partir de esto, Spinoza elabora toda una economía de la tristeza y del odio que opera junto a otros afectos pasivos —como la ambición— que, en su conjunto, permiten el funcionamiento de la superstición. Así, el fundamento de esta se encuentra en su carácter variado e inconstante, precisamente en virtud de su vinculación con los afectos de esperanza y miedo, que están abiertos a la temporalidad, y que, por ende, vinculan la superstición directamente a la fortuna.

Spinoza también separa superstición y religión; para el filósofo, la religión en sí misma no implica un componente político y por ello la distingue de la teología; como también hace al distinguir entre religión a secas, y *vera religio*. Sin embargo, a partir de lo explicado hasta el momento, no cabe entender la superstición como una configuración afectiva que inflige pasividad únicamente al entendimiento —al modo de la comprensión de la ideología como falsa conciencia— sino como una afección que también incide en la naturaleza corporal de los individuos. Para Spinoza, la verdadera dominación se ejerce no solo en el alma o en el cuerpo, sino en ambas simultáneamente, como explica en el *Tratado político*. Si bien la superstición define un mecanismo que invierte el orden ético y epistémico, su expresión se manifiesta en el orden corporal, en cuanto restringe o bien obstaculiza la acción —comprendida spinozianamente—. Los cuerpos se ven reducidos a la pasividad, a la inacción, lo que hacen es reproducir un orden preciso que permite perpetuar al agente del poder teológico y supersticioso.

Ahora bien, en el *Tratado político*, la obediencia en el marco del estado civil se refiere a la existencia *alterius juris*, como una situación en la que se está bajo la potestad de otro. Afirma así (en TP, II, §10) que quien

tiene a otro bajo su potestad [*is alterum sub potestate habet*] quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo

su potestad de la primera o segunda forma solo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo [*tam ipsius Mentem quam Corpus sui juris fecit*], aunque solo mientras persiste el miedo o la esperanza; pues, tan pronto como desaparezca esta o aquel, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo [*manet alter sui juris*] (Spinoza, 1677/2010, p. 96).

La distinción que traza aquí Spinoza es mediante la introducción del miedo y la esperanza —que son los fundamentos de la superstición—, que permiten la dominación no solo de los cuerpos, sino de las almas. De ahí también la necesidad de que, como afirma en el TTP, la superstición sea tan variada; pues para mantener su poderío sobre las almas y los cuerpos debe mantener también las causas de esos miedos y esperanzas que lo fundamentan. Si bien Spinoza en TP, II, §19, mantiene que la “obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión debe ser puesto en práctica” [*obsequium autem est constans voluntas id exequendi, quod jure bonum est, et ex communi decreto fieri debet*] (1677/2010, p. 102); esta definición no se corresponde a la obediencia que busca la teología o la religión, sino a la que garantiza la existencia del estado.

Es cierto que la religión también tiene como fin la obediencia, pero se dirige a lograr piedad; mientras que su malversación viene por parte de los teólogos, quienes “se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo” (1670/2008, p. 193; TTP, VII, §97). Por lo tanto, los teólogos no buscan la piedad, por el contrario, “degenerando el deseo de propagar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo [*desiderio*],<sup>1</sup> no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración” (Spinoza, 1670/2008, p. 66). En este sentido, Chaui propondrá que:

la teología sabe que la verdadera tiranía no es la que se exhibe por el hierro y por el fuego, sino la que consigue alcanzar la universalidad y la homogeneidad del espacio social y político, los corazones y las mentes. Esa autoridad no quiere la obediencia obligada, pues esta no es

---

1 La utilización del término *desiderium* y no *cupiditas*, que denomina el deseo como esencia del ser humano para Spinoza, puede interpretarse como una forma de deseo subalterna y objetivadora, que pugna precisamente con la inmanencia de la *cupiditas*. Para un análisis respecto de la distinción conceptual entre ambos términos, véase Cápona González (2020).

la legítima: aspira la obediencia deseada y consentida; busca la sumisión que se suprimió como obediencia porque ya dejó de ser sentido como obediencia (2003, p. 28).

Si bien este planteamiento es certero, a lo que Chaui apela para garantizar la naturalización de la obediencia como deseada y consentida es a la tesis de la servidumbre voluntaria de Étienne de la Boétie (2001). Por el contrario, para Spinoza, la superstición opera de tal modo que, al invertir el orden afirmativo de los afectos, aunque en cierto modo puede ser deseada, no lo es porque se busque la servidumbre en sí misma, sino porque lo que se afirma solo es un simulacro, producto de la inversión de los afectos. La servidumbre nunca es una alternativa voluntaria para Spinoza, justamente porque para el filósofo holandés entendimiento y voluntad se identifican, y por ende no existe libre albedrío como voluntarismo subjetivista. De allí que, repitiendo las palabras de Quinto Curcio, Spinoza diga que “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición” [*nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio*] (1670/2008, p. 64); pues la obediencia deja de sentirse como tal una vez que es interiorizada y naturalizada, de ahí su eficacia performativa.

### **La política como *ars affectandi* y la superstición como forma política**

260

Spinoza es radical en cuanto a la naturaleza de lo político, si bien comprende los componentes jurídicos y, al igual que Hobbes, hablará de un pacto y de un consenso —aunque desde perspectivas distintas— en el paso del estado de naturaleza al estado civil, el filósofo no verá su fundamento en la razón ni en la violencia, sino que, como él mismo afirma en TP. I, §7:

puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres (Spinoza, 1677/2010, p. 88).

Es decir, la naturaleza de lo político está en las pasiones, en el afectar y ser afectado de los hombres, esa es su naturaleza y esa su condición común a partir de la cual, con el desarrollo de las nociones comunes, podrán edificar la sociedad política en un estado de adecuación y conflicto. Desde esta base se puede comprender la real eficacia de la superstición como dispositivo político. La política, como bien ha leído Frédéric Lordon (2017, 2018), ha de comprenderse como un *ars affectandi*, como una forma de gobernar a través de los afectos, que implica a su vez, en determinadas configuraciones histórico-

sociales, una economía-política de estas, y de ello depende la configuración y producción de afectos a las cuales se ven subordinadas y coalineadas aquellas de los cuerpos individuales que constituyen la sociedad. Si lo político es un *ars affectandi*, esta adquiere diversas configuraciones según sea la forma de gobierno o bien, la economía-política que rija sobre las sociedades, a lo cual se suma el componente singular de cada *ingenium* colectivo, que hace de cada forma de lo político una particular. La tesis que se sostiene es que la superstición ha monopolizado para sí una configuración desiderativo-afectiva no solo en formas teológicas y teleológicas del poder —como el mismo Spinoza evidenció—, sino también, ahora en la época de la economía-política capitalista, la alteración de toda geometría afectiva adecuada, generando una producción de impotencia generalizada, o en el mejor de los casos, un estado de *fluctuatio animi* extendida. Por ello es que, junto a Diego Tatián, vemos que Spinoza “asume la paciente tarea de pensar algo diferente a lo que hay: en su caso, la no superstición; en el nuestro, el no capitalismo (menos un sistema económico que un acendrado modo contemporáneo de la superstición)” (Tatián, 2015, p. 82). El capitalismo comprendido como un modo contemporáneo de superstición adquiere la forma de una economía-política de las pasiones, un determinado *ars affectandi* que se establece a partir de la configuración afectiva que implica la superstición, utilizando para su conveniencia la naturaleza común y afectiva de los hombres a beneficio del poder. El control se ejerce sobre los cuerpos, es cierto, pero ya no desde la visibilidad que evidenció Foucault en *Vigilar y castigar* (2004). El poder se ha hecho invisible y se ha establecido como una relación —como también propuso Foucault—, pero habría que especificar que este control se ha erigido mediante la reconfiguración de las relaciones afectivas que fundamentan lo político, es decir, las relaciones sociales. La naturaleza afectiva de lo político y su malversación es lo que permite comprender no solo la eficacia de las relaciones de dominación de las que somos presa, sino también cómo estructuralmente la vida cotidiana ha sido transformada para lograr la reproducción de este mismo sistema de sujeción económico-político. La afectividad ha sido vuelta hacia la publicidad y hacia los *shopping malls*, las experiencias han devenido mercancías, en los regímenes laborales, y también el discurso empresarial afectivo y los de autoayuda refuerzan nuestra pasividad y cosifican la inmanencia de nuestro deseo como *cupiditas*. Superstición de por medio, lo bueno se identifica con la posesión y la propiedad. La virtud junto con la moral devienen lujos de la élite, mientras que los trabajadores buscan imitar esa moral, en la medida de lo posible. El verdadero ciudadano sigue siendo, tal como en la modernidad, aquel que tiene la capacidad monetaria sobre sí mismo, su trabajo y sus bienes. Si bien Spinoza tenía un enemigo claro —los teólogos— también se puede

pensar en la figura del tirano, en tanto ambos constituyen agentes individuales. Cuando el capitalismo se hace agente impersonal —como dijo alguna vez Weber—, proceso sin sujeto (más que el capital) dificulta la tarea de pensar su superación, precisamente en cuanto no se configura desde un centro; sino en la difuminación colectiva que nos logra introducir dentro de su sistema de producción y reproducción: romper con el capitalismo, debilitar su eficacia política, implica luchar contra nosotros mismos y nuestra propia forma de reproducción material, afectiva y social.

Queremos comprender la superstición en su carácter estético, es decir, en la forma en que esta configuración afectiva logra comprometer no solo toda una red de afectos y de imágenes que se ve tergiversada; sino en cuanto posibilita la sujeción de los cuerpos y las almas mediante la transformación y regimentación de la experiencia sensible, en lo que se podría denominar una estética de la vida cotidiana (Cf. Cápona, 2019). Si la superstición opera —en su componente y determinación afectiva— como una red metaafectiva, y en tanto el capitalismo es un determinado *ars affectandi* que manipula los afectos, entonces resulta que la experiencia sensible se ve dislocada de su potencia. En este sentido, no solo se ve limitada, sino que es reconducida a reproducir prácticas sociales estandarizadas en mor de la *utilitas* del capital. La *utilitas* teleológica antes se juzgaba desde la idea de Dios —la voluntad divina—, ahora lo hace en el circuito del capital y las mercancías. Los cuerpos son reconducidos en sus movimientos y en su sentir, son dislocados y presos de una forma de vivir impuesta y normalizada por el régimen del trabajo abstracto, el modo de trabajo asalariado, el fetichismo de la mercancía, y tantos otros procesos que Marx expuso ya en el siglo XIX. El poder del afecto en cuanto unidad psicofísica (Cf. Jaquet, 2004, p. 69) implica que cuerpo y alma se ven sometidos simultáneamente a la potencia del afecto que es infligido del exterior, así como también cuando es el propio afecto el que afecta a los demás. Si se comprende estética en su sentido primigenio de *aisthesis* más que como *aesthetica* —cuya tradición se remonta al siglo XVIII en su consolidación y sistematización con Baumgarten, Hegel y Kant— es el cuerpo el que se torna el *locus* de esa sensibilidad que, al desplegarse afectivamente, produce su propia forma de afectar y de ser afectado, su propia memoria singular, su propio *habitus*, su propia forma de entrar *en relación* con otros cuerpos y consigo mismo. Desde esta perspectiva, la potencia paradójica de la superstición se fundamenta justamente en la capacidad que tiene para escindir cuerpo y alma, allí radica su poder. Al invertir el plano ético y afectivo —el ámbito de la potencia—, escinde simultáneamente cuerpo y alma en un ejercicio de abstracción que separa y reintroduce una concepción dualista,



trascendentalista y teleológica por mor de una utilidad que podría decirse inadecuada respecto de lo social. Con ello, lo que se tergiversa —o incluso imposibilita— son justamente los procesos de socialización —se podría decir, la forma en la que los humanos entran en relación— que permiten forjar una sociedad en sentido spinozista. El filósofo ya había establecido que “nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre,” estableciendo lo social desde un deseo común, en donde “todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos” (Spinoza, 1677/2000, p. 197). No obstante, si lo que se deforma es la naturaleza afectiva del vínculo político-social, esto debe realizarse a partir de las mismas nociones comunes que edifican tal cuerpo colectivo, en lo que Cecilia Abdo (2020) ha llamado una “gramática del odio” y que es —bajo nuestra tesis— justamente lo que hace la superstición. Si nos centramos en lo particular del sistema neoliberal, se pueden ver dos combinaciones del odio: “por un lado, el neoliberalismo singulariza el odio o menosprecio de sí, en muchos; por el otro, impide que el malestar social se organice en acciones políticamente relevantes por un tiempo perdurable”. A partir de este segundo movimiento se hace una “gramática de bloqueo de la indignación social progresista” que “amplía el umbral social de lo tolerable” (Abdo 2020, pp. 54-55), con lo cual se explica la persistencia de esta forma de dominación. Sin embargo, podemos considerar que estos afectos se encuentran sustentados por la superstición como garante de una configuración afectiva que permite el vaciamiento o tergiversación afectiva y, como consecuencia, hace de la impotencia el simulacro de una alegría que se dosifica de forma económico-política, es decir, en cuanto esta sistematiza todo orden afectivo desde la configuración aparentemente alegre de las pasiones.

En virtud de lo anterior, lo que pone en jaque la superstición y su consolidación como una determinada estética de la vida cotidiana es la noción misma de transindividualidad. Si el capitalismo es un *ars affectandi* cuya potencia reside en la articulación supersticiosa de los afectos, entonces, la individuación misma como proceso está puesta en juego. Si Spinoza concibe al individuo como una *connexio singularis* [entrelazamiento singular] y si el lugar sobre el que actúan las pasiones no es la interioridad, sino “el espacio entre los individuos del que la interioridad misma es un efecto” (Morfino, 2010, p. 52); entonces la superstición opera intentando quebrar este vínculo. Si —como hace Balibar (2009)— la individualidad en la Ética se entiende como transindividualidad, entonces cabe entender que la noción de *individuo* no es

nunca algo dado, estático, sino en constante estado de producción mediante los afectos y sus relaciones con lo exterior que lo co-constituyen.

A partir de las lecturas de la transindividualidad —propuestas principalmente por Étienne Balibar y Vittorio Morfino— se abre una veta de interpretación que considera la realidad constituyente de la imaginación y los afectos. Según esta posible interpretación, la transindividualidad surge de la causalidad misma, siguiendo en la constitución de diversos órdenes de individualidad simples y complejas, y también como aquello que permite articular imaginación y razón, sin suprimir la primera (Balibar, 2009, p. 23).

De este modo, es posible pensar los afectos desde la transindividualidad, es decir, no como una propiedad, sino desde su carácter relacional que se da *entre* los individuos. Esta idea puede partir del mismo Spinoza, quien presenta tres definiciones del afecto que, a pesar de sus diferencias, se articulan entre sí. En primer lugar, mantiene que “por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (1677/2000, p. 126). Aparecen aquí dos aspectos importantes: la definición del afecto como afecciones del cuerpo y su caracterización a partir de la idea de *transitio* de potencia. Los afectos se presentan así como una doble afección, pues se tratan de la afección de una afección en cuanto el modo finito que es el ser humano —que fue definido ya en E1D5 como una afección de la substancia—. En lo que respecta al afecto como *transitio* de potencia, esta tesis implica que el afecto tiene una realidad material y mental, cuya efectividad no se reduce a la esfera emocional y subjetiva de cada individuo; por el contrario, el afecto tiene un aspecto cualitativo y cuantitativo que posibilita su caracterización como pasión o acción, en cuanto agente —causa adecuada— o paciente de los afectos. La segunda definición general de los afectos Spinoza plantea que:

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo (*qui animi Pathemus dicitur*), es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo (*existendi vim*), o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello (1677/2000, p. 179).

En esta segunda definición el afecto se vincula directamente con la idea de pasión, y es fruto de la distinción entre acción y pasión —establecida en E3D2—, según la cual la acción se refiere al hecho de ser causa adecuada de algún suceso; y la pasión se da cuando en nosotros ocurre algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que solo somos causa parcial. De ahí que Spinoza mantenga que “si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de

estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión” (1677/2000, pp. 126-127). En este sentido, si bien el filósofo enfatiza la idea del afecto como una pasión del ánimo con carácter inadecuado, también revela que la idea de *transitio* —implicada ya anteriormente en relación a la potencia— está arraigada en la de fuerza de existir del cuerpo, como también sucede en la potencia de pensar del alma. Chauí detalla de forma precisa lo que es acción y pasión, causa adecuada e inadecuada. Según la autora brasileña: “Ser causa inadecuada es encontrar fuera de sí la razón de nuestro deseo; ser causa adecuada es encontrar en la fuerza interna del cuerpo y de la mente la razón plena de nuestro deseo” (Chauí, 2003, p. 312). A partir de esta idea, se puede comprender mejor la distinción entre *sui juris* y *alterius juris*, y cómo la superstición, la esperanza, el miedo y la fortuna se conjugan de forma para trastocar la inmanencia del deseo.

Ahora bien, si se acude, por último, a E4D6, veremos que Spinoza aduce que lo que entiende “por afecto hacia una cosa futura, presente y pasada, lo he explicado en 3/18el y 3/18e2; véanse” (1677/2000, p. 186). Esta definición es importante, pues pone a los afectos en directa relación con la temporalidad y con una serie de afectos específicos, como el miedo y la esperanza, justamente los fundamentos de la superstición. Esta remisión nos conduce a la proposición 18 de la tercera parte de la Ética en la cual asevera que “el cuerpo humano es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo afecto de alegría y de tristeza que por la imagen de una cosa presente” (Spinoza, 1677/2000, p. 139). La fuerza del afecto no se ve determinada por su carácter temporal, se mantiene a pesar de no ser actual, es la eficacia de la superstición pues, como *super-stare*, tiene la capacidad de mantenerse en el tiempo, e incluso más, sobreponerse a lo que los seres humanos piensan y sienten respecto del futuro.

A partir de estas definiciones, Morfino entiende los afectos no como propiedades de las cosas o de los individuos, no como *ens rationis*; sino en su existencia necesariamente relacional, en cuanto es la relación la que determina la forma en la que el afecto se concretiza, junto a todos aquellos procesos adyacentes que implican, como por ejemplo, la memoria (para los otros procesos, cf. Morfino, 2014, p. 65). Los afectos en sí mismos, es decir, aquellos que Spinoza considera como primigenios y que, en su combinación, dan origen a todos los demás, solo existen como abstracciones antes de entrar en una relación concreta, que es la que permite su existencia y la que posibilita los procesos de individuación en la transindividualidad. De este modo, como afirma Morfino:

en realidad, si estos afectos son primarios respecto al individuo, no lo son si se los coloca desde el punto de vista de la causalidad inmanente, que da lugar al individuo en cuanto *connexio singularis*, entramado singular. En esta perspectiva, tales afectos primarios no son más que elementos abstractos, antes de entrar en relación; más aún, estos no pueden ni siquiera existir en estado puro, elementos originarios por cuya combinación nacen todos los demás; estos existen solo en las infinitas metamorfosis que las relaciones con lo exterior imponen: odio, amor, esperanza (seguridad/alegría), miedo (desesperación/ remordimiento), etc. Incluso más: no se puede ni siquiera hablar de un afecto único como relación transitiva a un objeto (2015a, p. 79).

Por este motivo, la esencia siempre es *post festum*, sumida en el entrecruzamiento de causas y afectos: “La unidad de la ‘cosa singular’ no es dada por una ‘esencia’, sino de la unidad del efecto producido por la concurrencia de una multiplicidad” (Morfino, 2015b, p. 33). De ahí que “pensar estas composiciones de afectos constituidas en las relaciones con lo externo como las únicas reales y los tres afectos primarios no como su sustrato, sino como las abstracciones determinadas (las nociones comunes, en términos spinozianos) necesarias para conceptualizarlas” (Morfino, 2015a, p. 37). Además, y en virtud de lo anterior, Morfino apela a la contingencia de toda forma, ya que el individuo se encuentra entrecruzado en una textura de causas y afectos interrelacionados. Justamente es la relación sobre la forma lo que hace determinante el rol de los afectos en los procesos de individuación, que se dan en el encuentro, en ese “espacio entre los individuos de cuya interioridad misma es un efecto” (2015a, p. 36). Por lo tanto, ningún individuo se fundamenta en una mera individualidad, sino en una individuación como transindividualidad, en su apertura y encuentro con lo otro. Por último, si la superstición se torna afecto vector, este se logra entrecruzar no solo con lo bueno y lo malo, la alegría y la tristeza; sino con la mayoría de las geometrías afectivas, justamente porque las relaciones no son “unos trascendentales que dan forma a la experiencia, sino que se constituyen en la ocasión, en el encuentro” (2015a, p. 38), y es precisamente manipulando los encuentros, las formas de entrar en relación, que la ontogénesis se ve alterada en su relación tanto con la alteridad como con el ambiente.

La superstición, por lo tanto, no existe sin más; sino que siempre existe modificando y entrecruzándose con otros afectos, dislocando los procesos de individuación —en cuanto la forma en que entran en relación los individuos ya está tergiversada o invertida de base—, creando formas artificiales de entrar en relación con los demás individuos, y por lo tanto, produciendo y reproduciendo

un régimen de socialización a favor de su propia reproducción como forma social dominante. Así, la esperanza como uno de los motores de la superstición, junto al miedo, será determinada, en las definiciones de los afectos, como la “alegría inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda;” mientras que “el *miedo* es la tristeza inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda” (Spinoza, 1677/2010, p. 172). Los aspectos que comparten estos afectos son la inconstancia y la duda, es decir, una sujeción respecto de la contingencia y la fortuna. De este modo, se podrían considerar los polos de un mismo afecto, o bien, un afecto que tiene una naturaleza doble, pues, como el mismo filósofo asevera en la explicación de E3DA13:

De estas definiciones se sigue que no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. Pues quien está pendiente de la esperanza y duda del resultado de la cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura y que, por tanto, se entristece (*por 3/19*); y, en consecuencia, se supone que, mientras está pendiente de la esperanza, teme que la cosa no suceda. Por el contrario, quien tiene miedo, esto es, duda del resultado de la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de la misma cosa, y, por tanto (*por 3/20*), se alegra; y, en consecuencia, en esa misma medida tiene esperanza de que la cosa no suceda (Spinoza, 1677/2010, p. 172).

Por este motivo, Spinoza considera menos nociva a la esperanza, pues de esta puede surgir la seguridad; pero del miedo solo puede surgir la desesperación. Ahora bien, si a este binomio afectivo se suma otro vector, el de la superstición como inversión ético-afectiva, no solo se logra amplificar el efecto de estos afectos —en cuanto imposibilita salir del estado de duda—, sino que además se da pie a la configuración de una nueva temporalidad que busca prescindir, o incluso, excluir el presente en una visión rígida de pasado-futuro, donde el presente existe solo como proyección del pasado y el futuro. Si se suma a esto el rol de la fortuna sobre la cual también se fundamenta la superstición, surge otra consideración respecto a una nueva temporalidad, respecto a la fortuna, como ha analizado Placencia en tres aspectos formales:

- 1) la fortuna se vincula directamente con la variabilidad de los asuntos humanos en el tiempo: la creencia en la superstición está presente ahí donde el agente constata su debilidad con relación al futuro desconocido; 2) la experiencia de la fortuna es repetitiva: los individuos la viven en más de una ocasión y ella parece ser vivida de modo estructuralmente idéntico en el caso de diferentes individuos; 3) la

fortuna es independiente de nosotros: la fortuna es expresión de que no podemos arreglar nuestros asuntos de acuerdo a un criterio o un plan de vida determinado de modo exclusivo por nosotros (2015, p. 119).

Sin embargo, ¿de qué depende la temporalidad?, ¿de la superstición o de la fortuna? Es cierto que Spinoza no trata sistemáticamente ninguna de estas dos categorías como para dar una respuesta precisa; no obstante, ambas por sí mismas parecen tener interacciones con respecto a la temporalidad, en cuanto atañen al ámbito cognitivo, y con ello, al del tiempo considerado como modo de la imaginación. Así como la fortuna es variable y repetitiva, así también lo es la superstición, pues, como afirma el mismo Spinoza, esta

debe ser sumamente *variada e inconstante* [*variam admodum et inconstantem debere essere*], como todas las ilusiones de la mente [*mentem ludibria*] y los ataques de cólera [*furoris impetus*]; y que, finalmente, solo 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*. De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, *tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma*. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que *solo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado* (1670/2008, pp. 63-64).

La efectividad de la superstición es, precisamente, su carácter variado que se renueva en el tiempo sucediéndose a sí misma para lograr establecer un canon de homogeneización. Este cambio posibilita mantener tal estado, a pesar de la transformación aparente que sucede. De ahí que Spinoza establezca una analogía con respecto a las ilusiones de la mente, en el ámbito cognitivo, pero también con los ataques de cólera, evidenciando su materialidad. Ya las primeras palabras del *Tratado Teológico Político* ponían en evidencia la desestabilización que produce este afecto:

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa (Spinoza, 1670/2008, p. 61).

Pero entonces, ¿cuál es el efecto del afecto de la superstición? Recurriendo nuevamente a Quinto Curcio, Spinoza caracteriza a la superstición como “ese juguete del alma humana” (1670/2008, p. 63), justamente porque hace que las personas variemos de una cosa a otra; sin embargo, sin una definición precisa, se hace difícil situar el efecto determinado que produce la superstición. Por ejemplo, Rubén Corona hace hincapié en que la superstición no tiene que ver con una creencia pseudorreligiosa, como el término aduce en su primera etimología; sino que se corresponde más bien a “una disposición a creer en cualquier cosa, sin importar el origen de la creencia.” Es decir, para este autor, ser supersticioso no consiste en tener creencias de cualquier tipo, sino a “estar dispuestos a creerlas de una manera pasional e inconstante” (Corona, 2011, p. 6). Sin embargo, esta disposición parece demasiado general y, antes que superstición, parece indicar un estado primario de imaginación en donde el ser humano se ve completamente dirigido por la fortuna. Por su parte, Luis Placencia propone que lo que genera la eficacia de la superstición, no es ella en sí misma, sino el prejuicio que a esta se adosa, pues permite “la estabilización de los resultados de la superstición, estabilización que a su vez, permite el empleo político de la misma” (Placencia, 2015, p. 123). La triangulación entre fortuna, superstición y prejuicio es lo que posibilita comprender la dimensión política de este dispositivo afectivo, y esta, su modalidad teológica; sin embargo, en su lectura Placencia no tiene en cuenta el factor de la esperanza dentro de la lógica afectiva, fundamentándola solo en el miedo y el odio. Ahora bien, y nuevamente, ¿cuál es el efecto específico de la superstición? Siguiendo la caracterización que Spinoza ofrece, y si “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición,” entonces, la tesis que quiero proponer es que la superstición es, ante todo, un afecto que tiene una cualidad que los otros no tienen, ya que es que es capaz de estar sobre [*super-stare*] los demás, es decir, es un afecto que opera siempre superponiéndose a la relación de otras pasiones.

Si bien Spinoza retrata a la superstición —siguiendo la tradición de su época— como opuesta a la *vera religio* y como coadyuvante de la teología, también nos la presenta junto a la esperanza, el miedo, el odio, el engaño. Podría parecer que no hay superstición sin más, sino que siempre está ligada y en vinculación a otros afectos o agentes de poder. De este modo, cabe concluir que el sentido que Spinoza le da en el *Tratado Teológico Político* es eminentemente político; mientras que en la *Ética* —en el fragmento que ya se ha mencionado— destaca su veta ético-afectiva y, más importante aún, la retrata como un afecto que está sobre los demás, en el sentido que los puede manipular y doblegar. Así, si definimos la política como un *ars affectandi*, la

superstición puede cumplir el rol de la administradora económico-política de los afectos, amplificando la eficacia de pasiones específicas. Al trocar lo bueno y lo malo, como se mantiene en la Ética, al unirse a la esperanza y el miedo, este afecto logra dislocar la potencia humana, creando, según sea conveniente, una nueva geometría afectiva *ad hoc* para la desestabilización de los seres humanos; pero, simultáneamente, también logra estabilizar el poder, como lo logró la teología. Ahora bien, si el capitalismo opera como una nueva superstición adosada a su configuración como régimen de deseo, si ha adoptado para sí una raigambre afectivo-teológica mediante la reconfiguración de la superstición a las condiciones actuales; entonces, su operatividad solo es posible como una economía-política de las pasiones que distribuye la eficacia de la producción mediante la tergiversación de la alegría en un ejercicio de abstracción: la apariencia de la alegría es solo el simulacro de su pasividad e impotencia. Su rol es ante todo administrativo, establece qué es bueno y qué malo, qué se debe esperar y qué se debe temer; y, antes que todo, establece qué se debe desear, pues como mantiene Lordon (2015), deseamos solo lo que nos permiten desear. Y de este modo, no solo se establece una *imago mundi* capitalista; sino también una propia temporalidad que se sobrecoge sobre los cuerpos, en la medida en que estos se reducen a su índice de producción —perpetuando el tiempo del capital—, y también se sobrecoge sobre las mentes, en cuanto sus deseos son vaciados de su inmanencia para trocarse objetuales. Mediante la superstición, la *cupiditas* deviene su forma alterna, cósmica y virtual, el *desiderium* (Cápona, 2020). Así como el deseo es vaciado, el componente relacional de los afectos también se ve dislocado de su carácter transindividual, justamente porque las relaciones que se establecen entre los individuos ya están entretejidas por afectos adosados a la superstición. No se trata solo de una instrumentalización de los afectos por parte del capitalismo, sino de su constitución propiamente afectiva que opera simultáneamente sobre las mentes y los cuerpos, sobre las creencias y sobre las prácticas sociales, logrando cambiar los regímenes de socialización y, con ello, los procesos mismos de individuación.

En resumen, el capitalismo como determinado *ars affectandi* crea y reproduce una geometría afectiva con la superstición a la cabeza; pero no se trata de una mera fabricación de afectos y su manipulación, sino de la tergiversación misma de los procesos de individuación, en la medida en que lo que realmente se altera son los procesos de socialización, es decir, las diversas formas en las que los individuos entran en relación. Este primado ontológico de la relación implica que no son solo los afectos los que deben ser dirigidos para lograr un control social, sino su fundamento, aquello que le da su realidad concreta, es decir, las relaciones. Sin embargo, ¿cómo alterar la contingencia, el azar de los



encuentros? Como Laurent Bove afirma, existen estrategias afirmativas del *conatus* que buscan reforzar la potencia y evitar aquello que la disminuye, sea mediante el *conatus* o principio de placer, o mediante su constitución práctica, amorosa y teleológica —aunque sin llegar a su consideración ética—. En la medida en que “el *conatus* individual está determinado por el *conatus* global del cuerpo social, que aquél contribuye, por imitación a construir” (Bove, 2009, p. 84), entonces el azar de los encuentros si bien no puede predeterminarse, sí puede reconducirse y reforzarse mediante la estructura de la imitación de los afectos, y por el mismo carácter cambiante de la superstición, que muta tan rápido como los apetitos humanos para mantener su predominio, apetito que, como sabemos por E4Def7, es también teleológico.

Para acabar, cabe considerar que la eficacia de la superstición es compleja y supone distintos procesos y formas de operar: 1. La capacidad que tiene de edificar un complejo afectivo que se torna vector o bien, una configuración metaafectiva; es decir, su capacidad de supeditar otros afectos en su entramado afectivo. 2. Su operatividad como potencia de inversión a nivel ético y afectivo, y por lo tanto de la potencia. 3. Su constitución imaginaria en la temporalidad. 4. En virtud de lo anterior, su carácter variado y permanente que posibilita que se mantenga mediante la creación de una propia forma de temporalidad. 5. La alteración de los procesos de individuación y socialización que provoca y la consolidación de individuos *alterius juris* considerados en su aspecto individualista, y bajo la ilusión de la idea del sujeto, siguiendo el prejuicio finalista del apéndice de E1. 6. La forma en que logra reintroducir, en virtud de lo anterior, el dualismo entre cuerpo y alma, además de una visión teleológica y trascendentalista de la existencia. Y, finalmente, 7: la imposición de una determinada estética de la vida cotidiana que posibilita la permanencia y reproducción de la configuración supersticiosa mediante la estabilización de regímenes laborales (división del trabajo) y la estandarización de prácticas sociales, e incluso, su ritualización mediante la economía-política. Esto implica que su consolidación y utilización política es simultáneamente estética, pues modula la forma en que los individuos componen y descomponen sus relaciones, la forma en que habitan el espacio y finalmente, la forma en que ellos mismos sienten y son afectados por los cuerpos exteriores y también afectan a otros cuerpos. La apertura del individuo a los afectos y su co-constitución es aquello que permite moldear la docilidad de los cuerpos y las almas en sus distintos ámbitos: epistemológico, ético, político y estético.

Para concluir, el capitalismo como *ars affectandi*, con la superstición como determinada configuración afectiva que se torna vector respecto de

los demás afectos —en cuanto se superpone a ellos—, produce y reproduce un específico entramado afectivo que se concretiza en una industria de la felicidad que se ha extendido sobre el ámbito clínico, empresarial y cultural, permitiendo, como afirman Cabanas e Illouz:

Legitimar la suposición de que la riqueza y la pobreza, el éxito y el fracaso, la salud y la enfermedad son frutos de nuestros propios actos. Lo cual legitima también la idea de que no hay problemas estructurales, sino solo deficiencias psicológicas individuales; en definitiva, que no existe la sociedad sino solo los individuos, por citar una frase de Margaret Thatcher inspirada en Friedrich Hayek (2019, p. 19).

La superstición, como política en el capitalismo, logra constituir una economía-política de los afectos que busca optimizar ante todo la productividad, mediante la abstracción afectiva de los individuos, y en lo que Cabanas e Illouz (2019) han denominado “una *happycracia*,”<sup>2</sup> pero claramente vacía. Se logra así un gobierno mediante la promesa de la alegría y felicidad —podría decirse casi escatológica— pero dirigida desde el abstracto circuito del capital. En este sentido, como afirma Lordon:

La fijación de los enrolados, en efecto, sitúa en el camino hacia una concepción distributiva de la dominación como distribución desigual de las posibilidades de alegría. En ese sentido, “dominación” reenvía al conjunto de los mecanismos que permiten limitar a algunos, los más numerosos, a los dominios de la alegría restringida, y reservar a otros, los *oligoi*, los dominios ampliados de la alegría (2018, p. 298).

Esta administración afectiva supersticiosa compromete una estructuración específica de la sociedad y de los individuos, pues determina la forma en la que nos relacionamos, pensamos y nos movemos en el espacio; una forma en la que se despliega nuestra potencia, paradójicamente, como impotencia. De este modo, y como afirmaron posteriormente Marx y Engels, los modos de producción crean

un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen (1932/1970, p. 21).

---

2 Si bien se comparten los análisis respecto a cómo se ejerce esta *happycracia*, no se coincide con la idea de un capitalismo emocional en tanto que emoción y afecto tienen implicancias distintas.

En el caso del capitalismo, esta forma de vivir, esta estética de la vida cotidiana es la expresión de la paradójica potencia de la superstición, adosada al régimen de producción capitalista. Nuestros modos de vivir —nuestras relaciones, nuestros afectos— son la expresión misma de la vida del capital y su propia creación de nociones comunes que dejan al margen la sociedad, para crear su propio lenguaje, su propia gramática. Esto nos impide elaborar nuestra propia potencia afectiva como inmanente a nuestro propio deseo, ya que nuestras penas y alegrías las (mal) comprendemos al alero de la dosificación afectiva de la superstición capitalista en un sentido estructural. La cuestión más importante que abre este análisis es, por lo tanto, cómo desactivar, con una potencia afectiva más fuerte, la especificidad de la configuración desiderativo-afectiva supersticiosa que permite la reproducción y regulación del capitalismo como determinado *ars affectandi* abstracto; pero no en tanto irreal, sino en cuanto se edifica a sí misma como abstracción concreta, y como una forma de lo político que se impone como una gramática del odio —siguiendo a Abdo—; y también como una corpografía del odio, pues este tiene lugar en el cuerpo que modula las existencias en determinadas formas de sentir, vivir y desplegar la propia corporalidad, estableciendo así una determinada estética de la vida cotidiana que reproduce esa configuración afectiva supersticiosa.

### Referencias bibliográficas

- Abdo Ferez, Cecilia (2020). Gramáticas del odio en el capitalismo contemporáneo. Una lectura desde Spinoza. *Praxis Filosófica*, (50), 43-58.
- Balibar, Étienne (2009). *De la individualidad a la transindividualidad* (A. Torres, Trad.). Encuentro Grupo.
- Benveniste, Émile (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (M. Armíño, Trad.). Taurus.
- Bove, Laurent (2009). *La estrategia del conatus* (G. Sanz Espinar, Trad.). Tierradenadie.
- Cabanas, Edgar; Illouz, Eva (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (N. Petit, Trad.). Paidós.
- Cápona González, Daniela (2018). El papel político de la superstición y el deseo en Spinoza: consideraciones actuales sobre el capitalismo. *Ideas y Valores*, 67(168), 177-197.

- Cápona González, Daniela (2019). Para una estética de la vida cotidiana: Naturaleza, potencia y cuerpo en Spinoza y Marx. *Revista Alpha, Revista de Artes, Letras y Filosofía*, (49), 9-24.
- Cápona González, D (2020). La tensión intradesiderativa en Spinoza: tentativas sobre la noción de *desiderium*. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 23-35.
- Chauí, Marilena (2003). *Política en Spinoza* (F. Gómez, Trad.). Gorla.
- Cicerón (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses* (A. Escobar, Trad.). Gredos. [Texto original del 45 a.C.]
- Corona Cadena, Rubén. (2011). La superstición como perversión de la religión y de la política: una lectura de Baruch de Spinoza. *Intersticios Sociales*, (2), 1-30.
- Cristofolini, Paolo (2007). El mal gobierno de los afectos: la superstición. En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 57-65). Trotta.
- De la Boétie, Étienne (2001). *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* (J. M. Hernández, Trad.). Tecnos.
- Deleuze, Gilles (2009). *Spinoza, Filosofía práctica* (A. Escobedo, Trad.). Tusquets.
- Foucault, Michel (2004) *Vigilar y castigar* (A. Garzón, Trad.). Siglo XXI.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón.
- Jaquet, Chantal (2004). *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza* [La unidad del cuerpo y del espíritu. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza]. Presses Universitaires de France.
- Lordon, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (S. Puente, Trad.). Tinta Limón.
- Lordon, Frédéric (2017). *Los afectos de la política* (J.M. Aragüés, J. Canavera, Trads.). Universidad de Zaragoza.
- Lordon, Frédéric (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones* (A. Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Magnavacca, Silvia (2015). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Miño y Dávila.
- Marx, Carlos; Engels, Federico (1970). *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.). Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1932).

- Morfino, Vittorio (2010). *Relación y contingencia* (S. Torres, Trad.). Encuentro Grupo.
- Morfino, Vittorio (2014). *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser* [Temporalidades plurales. Transindividualidad y lo aleatorio entre Spinoza y Althusser]. Brill.
- Morfino, Vittorio (2015a). *El tiempo de la multitud* (R. Peña, M. Gainza. S. Torres, Trads.). Doble Ciencia.
- Morfino, Vittorio (2015b). *Sull'essenza dei corpi non esistenti* [Sobre la esencia de los cuerpos no existentes]. *Il Cannocchiale, Rivista di studi filosofici*, (2-3), 25-42.
- Placencia, Luis (2015). Superstición, prejuicio y fortuna en Spinoza. Un breve comentario a la introducción del *Tratado teológico-político*. En De los Ríos, I. (Ed.), *Azar: el sacro desorden de nuestras vidas* (pp. 107-131). Abada y UNAB.
- Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1677).
- Spinoza, Baruch (2008). *Tratado Teológico-Político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, Baruch (2009). *Ética* (V. Peña, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1677).
- Spinoza, Baruch (2010). *Tratado Político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1677).
- Tatián, Diego (2015). *Baruch*. La cebra.