



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

ISSN: 2256-358X

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

Giorgi-Fonseca, Luz Helena Di

“Las ilusiones de la multitud” o “imaginarios” y sus efectos
el ámbito político, en la filosofía de Baruch Spinoza*

Estudios de Filosofía, núm. 69, 2024, Enero-Junio, pp. 71-93

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353180>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379877935004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

“Las ilusiones de la multitud” o “imaginarios” y sus efectos en el ámbito político, en la filosofía de Baruch Spinoza*

Luz Helena Di Giorgi-Fonseca

Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia

E-mail: helenadigiorgi@gmail.com

Recibido: 11 de abril de 2023 | Aceptado: 16 de julio de 2023

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.353180>

Resumen: El presente artículo aborda la noción de “ilusiones de la multitud”, es decir, ideas creadas por la imaginación desarrollada por Baruch Spinoza en sus obras. El interés de este texto es responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles son las características que revelan las ideas dadas en la imaginación? y ¿qué rol cumplen en el espacio político y social? En primer lugar, hago énfasis en la explicación que hace Spinoza de la imaginación, como un primer modo de conocimiento; en segundo lugar, trato las características que poseen las ideas que de ella provienen y los afectos que las acompañan; por último, analizo sus efectos en el espacio político y social.

Palabras clave: Baruch Spinoza, imaginación, ideas, afectos, ilusiones de la multitud, fluctuación de ánimo

* Este artículo hace parte de la revisión teórica hecha por la autora en la tesis doctoral titulada *Configuración de la Identidad Campesina en el “Régimen de Tierras” de Alfonso López Pumarejo. Una reflexión desde los Afectos* presentada como requisito de grado del Doctorado en Derecho de la Universidad del Rosario, Bogotá.

Cómo citar este artículo

Di Giorgi-Fonseca, L.H. (2024). “Las ilusiones de la multitud” o “imaginarios” y sus efectos en el ámbito político, en la filosofía de Baruch Spinoza. *Estudios de Filosofía*, 69, 71-93. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353180>





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

“The illusions of the multitude” or “imaginaries” and their effects on the political sphere, in the philosophy of Baruch Spinoza

Abstract: This article addresses the notion of “illusions of the multitude”, or the ideas created by the imagination in the analysis that Baruch Spinoza makes in his works. The text aims to explore the following questions: What characteristics reveal the ideas originating from the imagination? What role do these ideas play in the political and social space? First, I emphasize Spinoza’s explanation of the imagination, as a first mode of knowledge. Secondly, I delve into the characteristics of the ideas that stem from it and the affections that accompany them. Finally, I analyze their effects on the political and social space.

Keywords: Baruch Spinoza, imagination, ideas, affects, illusions of the multitude, mood fluctuation

Luz Helena Di Giorgi Fonseca es doctora en derecho por la Universidad del Rosario. Estudió filosofía en la Universidad Libre y Maestría en Filosofía en la Universidad del Rosario. Actualmente es profesora catedrática de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Sus áreas de interés son las emociones, la ética aplicada, y los movimientos sociales.

ORCID: 0000-0001-7613-5540



Introducción¹

Antes de presentar las características generales que Spinoza enumera acerca de la imaginación, es importante hablar de uno de los principios fundamentales de la propuesta ético-política del filósofo: el *conatus*. Para Spinoza, los seres humanos poseemos un *conatus*, una potencia o poder que nos permite ser y perseverar (Spinoza, 1677/2009, EIIIp8, p.133).² El *conatus* hace referencia a una fuerza ontológica vital que se encuentra implícita en los individuos que constituyen la naturaleza. Sin embargo, los seres humanos, según Spinoza, a diferencia de los otros individuos que hacen parte de ella, logran ser conscientes de ese *conatus*. Esta capacidad, bien la podríamos considerar como una virtud que podemos adquirir en la medida en que vamos ampliando el conocimiento de Dios o —mejor dicho— de la naturaleza. A esa conciencia del *conatus* la denomina Spinoza como deseo. A continuación, cito su definición: “[...] por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*” (Spinoza, 1677/2009, EIIIp9esc, p.133-134). En este sentido, al considerar el deseo como conciencia del apetito, Spinoza nos anuncia que los seres humanos tenemos la capacidad de ser conscientes de lo que experimenta el cuerpo. Lo anterior, depende del modo o nivel de percepción que permita tener un conocimiento de sí mismo y de las cosas que nos rodean.

Es importante señalar, como menciona Chantal Jaquet (2016) que, en la *Ética*, Spinoza no hace una reflexión acerca de esta noción, ni la palabra *conscientia* aparece de forma frecuente. De hecho, solo hace referencia a ella ocho veces; no obstante, Spinoza la sugiere en el momento en el que establece la diferencia entre aquellas personas que se ignoran a sí mismas y lo que les rodea y aquellas que alcanzan un conocimiento de sí mismas y las cosas exteriores. Al respecto, dice Jaquet (2016):

La conciencia de sí no es, pues, innata y directa, sino que se adquiere de modo mediato por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo. La causa de la conciencia proviene, pues, de la doble capacidad de los cuerpos de ser afectados y de la mente de tener la idea de las afecciones del cuerpo (p. 52).

Según la filosofía de Spinoza los seres humanos tienen la posibilidad de verse afectados de muchas maneras, debido al encuentro que tienen con otros cuerpos; dicha capacidad de afección determina al sujeto a constituirse como un sujeto pasivo o

1 Algunas de las ideas que se desarrollan a continuación fueron presentadas en el XIIIº coloquio dedicado al filósofo Baruch Spinoza en la Universidad de Córdoba, Argentina, publicado en *Spinoza Maledictus: Spinoza XIIIº Coloquio* (Di Giorgi, 2018). Para el presente artículo, estas ideas fueron ampliadas, teniendo en cuenta el desarrollo de la investigación doctoral mencionada.

2 Cito la obra de Spinoza al modo usual, el resto del texto sigue las normas APA. E: seguido del libro en números romanos y, según el caso, p (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), Ap. (apéndice), prólogo (prol).

activo. Estos modos de ser se caracterizan porque manifiestan una capacidad afectiva que depende del grado de percepción o conocimiento que experimente el sujeto. El primer tipo es un “sujeto activo”, que está determinado por afectos que aumentan su potencia de actuar. El segundo tipo es el “sujeto pasivo”, que es afectado por pasiones que disminuyen su potencia de actuar. Cuando un sujeto disminuye su potencia de actuar se dice que padece y está bajo el dominio de la imaginación, es decir, que está determinado por ideas inadecuadas de sí mismo y del contexto al que pertenece. Por el contrario, cuando aumenta la potencia de actuar del sujeto se dice que es causa adecuada de sus afectos, es decir, que tiene un conocimiento de sí mismo y del contexto en el que vive. Uno de los ejemplos que se mencionan en la *Ética* es el siguiente:

Y a partir de ahí resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir (Spinoza, 1677/2009, *Ev*p42 *esc*, p.269).

Es importante señalar que, para Spinoza, las ideas tienen un carácter afectivo, en este sentido, los modos del pensamiento no solo refieren a ideas que poseen un contenido proposicional, es decir, que afirman o niegan alguna cosa, sino también se encuentran ligadas a los afectos de ánimo como el amor, el odio, la esperanza, etc. Respecto a estos afirma:

Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados “afectos del ánimo”, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar (Spinoza 1677/2009, *Ell*ax3, p.78).

Es decir, que poseen, como lo señala Hasana Sharp (2007), una especie de fuerza y vitalidad que puede incrementar el florecimiento de los seres humanos o su vulnerabilidad. Al introducir Spinoza la idea de *conatus*, se apartó de la separación que planteó René Descartes entre alma y cuerpo.³ Desde su perspectiva, Spinoza considera

3 De acuerdo con Descartes, la mente humana o el “alma” difiere del cuerpo, y añade que la primera tiene un rol activo, mientras el segundo, un papel pasivo. El alma, tiene la función del pensamiento, y es el espacio en donde ocurre toda acción y pasión; por su parte, el cuerpo humano es una máquina compuesta de partes que responden a ciertos principios que le permiten el movimiento. Las acciones del alma son las voliciones que “sentimos que vienen directamente de nuestra alma y parecen no depender más que de ella” (Descartes, 1649/2010, *art.XVII*, p. 84). Para Descartes, las acciones que realiza la voluntad dependen únicamente del alma, pues esta es la que ejerce sus funciones en aquella glándula pineal que se encuentra en la parte más interior del cerebro, desde allí, ella es capaz de dominar todas las percepciones que se dan en el cuerpo humano. Considerando lo anterior, es de esa manera como el alma tiene contacto con lo que llama Descartes *los espíritus animales* que hacen posible que la voluntad determine cualquier acción que quiera realizar el cuerpo. Es en este sentido, Descartes afirma que el alma es capaz de determinar los movimientos de dichos espíritus animales con el fin de realizar acciones voluntarias.

que no puede haber una relación causal entre alma y cuerpo, es decir, que ni el alma puede dominar las pasiones que experimenta el cuerpo, ni este puede ejercer una determinación sobre el alma. En este caso, el cuerpo no es un objeto autómatas pasivo que recibe las ordenes de la razón, sino que el cuerpo alberga una potencia y una condición de posibilidad para la acción humana. En este sentido, la mente humana o su "alma" es una idea del cuerpo (Spinoza, 1677/2009, EIIp12, p. 86) o "una afirmación actual de la existencia cuerpo".

Desde la filosofía de Spinoza se puede decir que existe una serie de ideas/afecto que determinan el *conatus*, que permiten que los sujetos incrementen su capacidad de acción o la disminuyan: "tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo" (Spinoza, 1677/2009, EIIIp9, p. 133). Para Spinoza, según sean las condiciones de percepción, el sujeto busca los medios posibles para su supervivencia. En este sentido, o bien se limita a prolongar su existencia, bajo una mirada egoísta o bien busca conocerse a sí mismo y desarrollar lo que es capaz (Di Giorgi, 2013).

Según su perspectiva, un afecto da cuenta de estas afecciones o impresiones que deja el cuerpo exterior, y es una pasión que puede hacer que la potencia del cuerpo se vea aumentada o disminuida, es decir, "es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, 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" (Spinoza, 1677/2009, EIII, def. gen. de los afectos, p. 179). En este caso, la fuerza del afecto depende de la naturaleza de la idea de la cosa exterior que afecta al cuerpo. Esta fuerza, no está dada por la fuerza conativa de nuestro cuerpo, "sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra" (Spinoza, 1677/2009, EIVp5, p. 190). Esto quiere decir que no respondemos a una esencia innata, ni a una forma de ser definitiva. Nuestra condición humana radica en estar abiertos a distintas posibilidades de ser, tal y como lo sugiere Giorgio Agamben: "Hay, de hecho, alguna cosa que el hombre es y tiene que pensar, pero esto no es una esencia, ni es tampoco propiamente una cosa: es el simple hecho de la propia existencia como *posibilidad* y *potencia*. Pero justo por esto todo se complica, justo por esto la ética llega a ser efectiva" (Agamben, 1996, p. 31).

Ese *conatus* o ese *deseo* se orienta o bien a la constitución de un sujeto pasivo o bien a la constitución de un sujeto activo. Ahora bien, ¿qué influye en esa configuración subjetiva? Según Spinoza, esta potencia puede aumentar o disminuir dependiendo de las fuerzas externas a las que se ve expuesto el cuerpo, y al modo de percepción o nivel de conciencia que logre el sujeto. En este caso, la sugerencia es que los niveles de conciencia no solo le permiten comprenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea, sino también —y esto es lo más importante de su propuesta— constituir su identidad.

Es importante señalar que la potencia o el *conatus* no depende de un ejercicio mental, ni de juicios racionales que logren controlar el cuerpo, sino de las afecciones que experimenta y de las que es capaz. Así lo sugiere Gilles Deleuze (2003) en la interpretación que hace de este principio spinocista al señalar que los seres humanos no somos capaces de los mismos afectos. De alguna forma, los cuerpos se distinguen por los afectos que puede llegar a soportar, según la época y la cultura a la que pertenezcan. Al respecto, Deleuze (2003) señala:

¿Qué distingue a una rana de un mono? No son los caracteres específicos o genéricos dice Spinoza, sino el hecho de que ellos no son capaces de las mismas afecciones. Habría entonces que hacer verdaderos mapas de afectos para cada animal. E igual para los hombres. En ese momento percibiremos que los hombres no son capaces de los mismos afectos según las culturas, según las sociedades (Deleuze, 2003, p. 179).

Esta interpretación es interesante porque sugiere que los seres humanos, según el contexto político, económico y social, no somos capaces de los mismos afectos, ni de la misma configuración subjetiva. Es decir que, desde la filosofía de Spinoza, se puede pensar en la creación de *mapas* o *cartografías afectivas* que ayuden a comprender, en primer lugar, la forma como perciben los seres humanos; en segundo lugar, las complejidades sociales que revisten los afectos, especialmente, el reconocimiento, comienzo, incremento y transformación de un afecto paradigmático; y, en tercer lugar, la constitución subjetiva.

En este texto, me ocupo del primer modo de conocimiento, la imaginación y la orientación que se le da al deseo en este modo de percepción. Las preguntas centrales del texto son: ¿cuáles son las características que revelan las ideas dadas en la imaginación? ¿qué nivel de conciencia manifiesta? ¿qué logra percibir en este nivel? ¿qué rol cumplen en el espacio político y social?

En primer lugar, hago énfasis en la explicación que hace Spinoza de la imaginación, como un primer modo de conocimiento; en segundo lugar, trato las características que poseen las ideas que de ella provienen y los afectos que las acompañan; por último, analizo sus efectos en el espacio político y social, en esta sección —a modo de ejemplo— realizo una reflexión de los afectos paradigmáticos que circulan en la sociedad capitalista de consumo: un tipo de tristeza ligada a la melancolía y a la euforia. Las transformaciones del mercado, el desarrollo tecnológico y las nuevas prácticas publicitarias han influido en un *nuevo mapa afectivo* caracterizado por la soledad y el deseo de alcanzar la felicidad. Es importante señalar, como lo señala Eva Illouz (2019), que en esta época las emociones u afectos se han ido convirtiendo en objetos de consumo. Los objetos o servicios que se consumen son importantes, pero lo más relevante es el afecto al que van ligados, es decir, la intensificación de la experiencia emocional que generan (Illouz, 2019).

La imaginación en la filosofía de Baruch Spinoza

Desde la perspectiva filosófica de Spinoza, la imaginación, al igual que la razón y la intuición, revelan el modo como los seres humanos se comprenden a sí mismos y al mundo exterior;⁴ de igual forma, manifiestan la manera como se configura un modo de ser o un tipo de subjetividad particular. Así lo sugiere Moira Gatens (1996): "Los tres tipos de conocimiento (la imaginación, la razón y la intuición) que Spinoza esboza en la segunda parte de la *Ética* deben entenderse no sólo como diferentes formas de conciencia o conocimiento, sino también como formas de ser" (p. 127; traducción propia).

Esta idea de que la imaginación no solo es una forma de percepción o de comprender el mundo, sino que se convierte en una configuración de un modo de ser, es fundamental porque en este caso, no se trata solo de hablar del tipo de conocimiento que adquieren los seres humanos, sino de aquello de lo cual va a depender su existencia. Como lo veremos más adelante, la imaginación ha ocupado un rol importante en la conformación de ciertos regímenes políticos, en donde el miedo y la esperanza ocupan un rol fundamental. Uno de los casos que analiza Spinoza el *Tratado Teológico Político* (TTP), como lo explico más adelante, es el de la conformación del Estado Hebreo. En este caso, las circunstancias políticas, económicas y sociales que establece la sociedad, a la que pertenece el sujeto, le van a permitir perseverar en su ser o no.

Este nivel de percepción se caracteriza porque envuelve tanto la naturaleza del cuerpo afectado como la del cuerpo exterior. La imaginación tiene la facultad de dar cuenta de la constitución actual del cuerpo junto con la descripción confusa y contingente del cuerpo exterior (Spinoza, 1677/2009, EIIp16cor2, p. 93). En estas circunstancias es posible, en algunos casos, que no se tenga conciencia del afecto; sin embargo, esto no quiere decir que no la podamos tener:

[N]o hay ningún afecto del que no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues el afecto es la idea de una afección de cuerpo (por la definición general de los afectos), la cual, por tanto (por la proposición precedente), debe implicar algún conocimiento claro y distinto (Spinoza, 1677/2009, EVp4cor, p. 247).

Las afecciones, para Spinoza, se refieren a las huellas corporales que dejan los cuerpos exteriores en el cuerpo humano (Spinoza, 1677/2009, EIIp16, p. 93). De estas huellas se da un correlato en la mente humana, una imagen. En este caso, la memoria las va conservando y asociando según como haya sido afectado el cuerpo, y aun cuando los cuerpos exteriores no se encuentren presentes, la memoria los volverá a considerar como presentes (Spinoza, 1677/2009, EIIp17, p. 94). A diferencia

4 En este punto, se deben considerar los géneros de conocimiento o los modos de percepción, como lo plantea Spinoza tanto en la *Ética demostrada según el orden geométrico* como en el *Tratado del Entendimiento Humano* (TIE) (Spinoza, 1677/2011), pues estos géneros no sólo manifiestan la forma como el individuo construye y adquiere conocimiento, sino también la manera como se constituye como sujeto.

de la razón, el proceder de la imaginación depende del modo como el cuerpo ha sido afectado y cómo, según la costumbre, con la ayuda de la memoria, va asociando y organizando las afecciones originales. En la siguiente proposición, Spinoza lo explica por medio de un ejemplo:

[U]n soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de este al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc. Y así, cada cual, según ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro (Spinoza, 1677/2009, EIIp18esc, p. 96).

Este ejemplo también nos muestra cómo los sujetos interpretan y configuran un sentido de la realidad a través del modo como la imaginación, con la ayuda de la memoria, va conservando las afecciones que ha experimentado el cuerpo a lo largo de su vida “la imaginación y la memoria operan en las dimensiones de la temporalidad reproduciendo una y otra vez la misma asociación inscrita cierta vez en el cuerpo” (Cohen, 2006, p. 209). La imaginación y la memoria dependen de la capacidad afectiva del cuerpo, sin embargo, esta capacidad es compleja, ya que el cuerpo puede ser afectado de muchos modos, debido a que se compone, a la vez, de muchos individuos o cuerpos de diversa naturaleza, que también se ven afectados (Spinoza, 1677/2009, EIII17esc, p. 139).

Este modo de percepción es problemático debido a que la imaginación reproduce la forma como fueron dadas las afecciones en el cuerpo, pero no explica la naturaleza de las cosas que producen tales afecciones (Spinoza, 1677, 2009, EIIp16c2, p. 93). Según Gatens y Lloyd (1999), en este caso, la imaginación envuelve la vulnerabilidad del cuerpo, es decir, las fuerzas antagónicas que este experimenta. El tipo de ideas que se configura en este modo de conocimiento son ideas inadecuadas⁵ que, al contrario de las ideas adecuadas establecidas por la razón, no envuelven las causas que las han generado, y por tanto un conocimiento inadecuado de los cuerpos exteriores. En este sentido, revelan una privación de conocimiento, debido a que nos hacen creer que son propiedades esenciales de las cosas y de los cuerpos exteriores, y no de las distintas afecciones que experimenta el cuerpo de forma azarosa.

Para Spinoza, la imaginación revela un modo precario de conocimiento, porque no logra distinguir qué proviene de la disposición del cuerpo y qué del cuerpo exterior, por esta razón no es una facultad. Así lo señala en la siguiente proposición:

5 Las ideas, según Spinoza, son modos del pensamiento. Hay dos clases, las ideas inadecuadas y las ideas adecuadas. Las ideas inadecuadas se caracterizan porque representan un estado de cosas conforme a las afecciones dadas en el cuerpo, es decir, que dan cuenta del cuerpo que percibe y no una información real del cuerpo exterior. Las ideas adecuadas son aquellas que evidencian una comprensión adecuada de nosotros mismos y del exterior (Deleuze, Spinoza: Filosofía Práctica, 2001).

Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones (Spinoza, 1677/2009, EIIP29esc, p. 102).

Si las imágenes están por completo confundidas, tanto en el cuerpo como en la mente humana, esta imaginará todos los cuerpos confusamente sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos bajo un solo atributo: bajo el atributo de "ser", de "cosa", etc. Este es, el modo como comprende a partir abstracciones. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE) Spinoza sugiere lo siguiente:

[P]ues cuando se concibe algo abstractamente, como son todos los universales, es comprendido por el entendimiento con una extensión mayor de la que sus particulares pueden tener en la naturaleza real" (Spinoza, 1677/ 2011, TIE 76, p. 38).

Estas ideas no contienen error alguno, solo carecen de ideas que excluyan la existencia de aquellas cosas que imagina. Michael Della Rocca (2008) asegura que la imaginación no es capaz de separar la idea del estado corporal y las que refieren a sus causas. Es por esta razón que comienza a hacer abstracción de lo que percibe, considerando a los cuerpos exteriores de un modo muy general, sin atender a sus diferencias y particularidades. Spinoza afirma que el lenguaje, posee estos indicios de abstracción, en tanto que la imaginación va agrupando las afecciones a través de ciertas categorías que Spinoza va a llamar *nociones segundas*, o nociones "universales" (Spinoza, 1677/ 2009, EIIP40esc1, pp. 106-107). Según Lloyd (1998), el lenguaje, en la propuesta de Spinoza, es vehículo de conocimiento no confiable dado que su significado se basa en asociaciones entre los afectos corporales entre los sonidos y las imágenes que están a la vez sujetos a las influencias sociales. Hay que advertir que, aunque la imaginación revela la forma como está afectado un cuerpo, este modo de conocimiento, para Spinoza, es fundamental para la comprensión de sí, de los otros y del desarrollo del *conatus* o una fuerza de ser racional.

Spinoza es consciente de que los seres humanos no tienen la posibilidad de ser guiados completamente por ideas adecuadas, es decir, por una determinación de la razón, debido a que se encuentran sujetos a la fuerza de la naturaleza. El problema no radica en considerar el conocimiento dado por la imaginación como falso, sino en que se pueden crear "ficciones" que bien permitan el desarrollo del *conatus* o mitigarlo. En este primer modo de percepción o de conciencia, el *conatus* o el deseo es orientado de una forma distinta en donde las "ilusiones de la multitud" ocupan un rol importante. A continuación, me ocupo de este tipo de ideas.

Las ilusiones de la multitud

La filosofía político-ética de Baruch Spinoza ofrece alternativas para comprender los productos que surgen de la imaginación y sus efectos en el ámbito político y social. El filósofo muestra cómo las ideas producidas por la imaginación y los afectos unidos a ellas influyen tanto en la constitución de la subjetividad individual y colectiva. Así lo sugieren las intérpretes Moira Gatens y Genevieve Lloyd (1999) en su texto *Collective Imaginings. Spinoza, past and present*. Ellas consideran que la imaginación posee un papel importante en el campo político, especialmente, en la generación de “ficciones”, “ilusiones de la multitud” que determinarían el *conatus* de un sujeto pasivo, tal y como lo describimos anteriormente. Estos imaginarios son de dos tipos: unos que tienen que ver con la privación del conocimiento, y otros que se denominan “las ilusiones de la multitud”.

Los imaginarios que tienen que ver con la privación de conocimiento son aquellos que refieren a ideas inadecuadas, es decir, que no dan cuenta de una comprensión adecuada de los cuerpos exteriores. La idea que se tiene del libre albedrío, por ejemplo, es una “ficción” en la medida en que las personas creen que, dentro de una serie de opciones, eligen la opción que les parece la mejor alternativa. Bajo esta idea se considera que la voluntad es libre de elegir o reprimir sus pasiones (Spinoza, 1677/2009, EIIp35esc, p. 104). Este tipo de ilusión consiste en creer que la voluntad elige libremente y que no se encuentra determinada por alguna causa exterior.

Otro ejemplo de este primer tipo de ficción radica en el error que se presenta al pensar que todas las cosas que componen la naturaleza fueron creadas para satisfacer las necesidades humanas “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, 1677/2009, EIAp[h], p.72). Esta idea les hace pensar a los seres humanos que las cosas les benefician o les perjudican. Para Spinoza no hay causas finales en la naturaleza, estas son imágenes producto del apetito humano (Spinoza, 1677/2009, EIVdef7, p.186), es decir, que reflejan la condición actual del cuerpo. En este sentido, se invierte el orden de las causas y del efecto, como lo describe Deleuze: “del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y la idea de ese afecto, la causa final de sus propias acciones” (Deleuze, 2001, p. 30). La causa final, en últimas, es producto de la abstracción que hace la imaginación, en tanto que no tiene en cuenta la verdadera naturaleza de las cosas exteriores. Hay que advertir que este tipo de ideas inadecuadas, aunque no expresa la verdadera naturaleza de las cosas, ayuda a conservar el *conatus* en tanto que el deseo es orientado a distinguir una relativa utilidad o perjuicio de las cosas exteriores que le generan al cuerpo humano.

El segundo tipo de imaginario son las “ilusiones de la multitud”, es decir, ideas que no refieren solo a la percepción que posee un individuo, sino que tienen que ver

con aquellas representaciones que determinan las prácticas sociales, especialmente, aquellas que se vinculan al modo como se gestionan los afectos en el ámbito social y que permiten que un sujeto se constituya como un ser activo o pasivo. Como veremos en lo que sigue, esta clase de ilusiones se convierten en condiciones para la formación de la subjetividad individual y colectiva, ya que se vinculan a proyectos políticos que bien ayudan al florecimiento humano o a incrementar su vulnerabilidad. Por ejemplo, un sujeto puede disminuir su capacidad de vivir y actuar si está expuesto a una violencia arbitraria, frente a otras personas que no. Gatens y Lloyd (1999) afirman:

[L]as ilusiones de la multitud, como en ocasiones Spinoza las llama, son construcciones acerca del modo como el poder de actuar o padecer es organizado –especialmente las pasiones de la esperanza y el miedo. [...] Esta clase de ilusión hace una organización de las emociones y típicamente se presenta en contextos de dominación y sometimiento” (p. 37; la traducción propia).

Existe una diferencia entre las ilusiones que son generadas por “la privación de conocimiento” y las “ilusiones de la multitud”: esta radica en su grado de complejidad. Así, mientras que las primeras dependen de la constitución y la disposición afectiva del cuerpo, las segundas dependen de las creencias que tienen los individuos sobre sí mismos y sobre el grupo social al que pertenecen. Por esta razón son fundamentales para la configuración de la identidad individual o colectiva, ya que allí se involucran representaciones, símbolos y afectos que se han elaborado en torno a los individuos.

El análisis que hace Spinoza en el *Tratado Teológico Político* (TTP) ofrece un ejemplo interesante de este tipo de ilusiones cuando asegura que los seres humanos tienen una inclinación natural a los “fantasmas de la imaginación” (Spinoza, 1670/1986), es decir, que nos motiva más la superstición que un conocimiento racional de causa-efecto. Según él somos seres crédulos a las primeras percepciones del cuerpo que ofrecen un conocimiento precario y contingente.

La superstición en el TTP refiere a una experiencia que evidencia una *fluctuación de ánimo*, que se da en el momento en el que un sujeto experimenta, a la vez, dos afectos distintos, como el miedo y la esperanza, en términos de Spinoza:

[M]ientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal del pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema. Los seres humanos “[...] forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cada cual si toda ella fuera cómplice de su delirio (Spinoza, 1670/1986, 20, p. 62).

En este caso, Spinoza hizo evidente esta dinámica de la imaginación y la manipulación afectiva en el vínculo entre el campo político y religioso en su época. Spinoza revela cómo el vínculo entre la política y la religión se dio por esa tendencia que tienen los seres humanos a las explicaciones supersticiosas alimentadas por la imaginación. Es importante recordar que, para Spinoza, el cuerpo⁶ se convierte en una condición de posibilidad, para que los seres humanos padezcan afectos contrarios, es decir, que su ánimo fluctúe o vacile entre la esperanza y el miedo. A esa contingencia la llamó Spinoza *fluctuación de ánimo* y se presenta en el momento en el que un sujeto no puede suprimir dos afectos que padece al mismo tiempo, es decir, que experimenta un ánimo inconstante y contradictorio que hace que cualquier contingencia u accidente lo considere como una señal o un presagio “Esta disposición del alma, que surge de dos afectos contrarios, se llama fluctuación de ánimo” (Spinoza, 1677/2009, EIIIp17esc, p. 139).

La fluctuación de ánimo hace proclives a los seres humanos a los prejuicios y a la superstición. De esta experiencia surgen *los modelos de asociación* con los cuales se organizan los afectos. Al respecto, aseguran Gatens y Lloyd (1999): “los modelos de asociación surgen de los hábitos y la costumbre, del “temperamento de la imaginación”, ya que desde allí se ofrecen distintos vínculos entre la imaginación y los afectos” (p. 26; traducción propia). En este caso, las “ilusiones de la multitud” dependen de las creencias y la idiosincrasia colectivas, en donde tienen un rol importante la esperanza y el miedo, como lo veremos más adelante. El problema radica en aquellas representaciones que se han formado en función de la exclusión.

Uno de *los modelos de asociación* revelados por el autor, como lo sugieren (Gatens y Lloyd, 1999) es la “ilusión teológica” con la cual se fija la fluctuación de ánimo: entre la esperanza y el miedo. Esta fue fundamental para comprender la conformación del Estado Hebreo. En el TTP, Spinoza muestra cómo esta se convirtió en la primera explicación de la realidad y en la justificación con la que los líderes políticos adaptaron el discurso político al vulgo. Esta situación la demostró el autor con el ejemplo de Moisés, al asegurar que el profeta tuvo una imaginación poderosa, ya que Moisés encarnó, por medio de su discurso, la idea de un “dios castigador”, con la que se forjaron reglas y hábitos, a través del *miedo*, y la obediencia como condición de la *esperanza*. En este sentido, logró adaptar a un lenguaje lo dicho establecido en la escritura. De hecho, la “ilusión teológica” se convirtió en una herramienta política en sociedades democráticas seculares que buscan constituir una idea de bienestar común. Una de las funciones de la “ilusión

6 Recordemos que la imaginación, y con ella la memoria, es entendida como la posibilidad de considerar las cosas como presentes, aunque estas estén ausentes (Spinoza, 1677/2009, EIIp44esc, p. 111). Ambas dependen de la capacidad afectiva del cuerpo. Sin embargo, esta última capacidad es compleja, ya que el cuerpo puede ser afectado de muchos modos, debido a que se compone a la vez de muchos individuos o cuerpos de diversa naturaleza, que también se ven afectados (Spinoza, 1677/2009, EIIIp17esc, p.139).

teológica" es que logra un nivel de sociabilidad y una circulación de afectos como la esperanza y el miedo.

Para el autor las construcciones imaginarias o "las ilusiones de la multitud" son ideas/afecto que circulan y determinan ese esfuerzo que tienen los seres humanos para perseverar en su ser. En este sentido, las ficciones son fundamentales para la constitución de los lazos sociales; sin embargo, hay que advertir que no siempre son engaños contruidos deliberadamente por las personas. Al respecto Gatens y Lloyd (1999) aseguran: "Las ficciones que vinculan a los sujetos en una comunidad, no son siempre engaños contruidos deliberadamente por ciertas personas interesadas, aunque distorsiones imaginarias, pueden ayudar a comprender su historia y el tipo de relaciones sociales que la constituyen" (p. 90; traducción propia). Esta consideración es importante porque la superstición no es siempre una cuestión deliberada, sino que proviene de una percepción confusa; es una percepción errada de las cosas exteriores considerar que ellas responden a una finalidad humana.

La propuesta de Spinoza es importante, como lo sugiere Étienne Balibar, ya que nos ayudan a comprender la forma como se configura el "nosotros" en una comunidad política y ética. Los afectos que cumplen un papel importante en este contexto son: el miedo y la esperanza; el amor y el odio, ya que estos, afirma "son concatenaciones de afectos parciales, que refuerzan los encuentros, por medio de palabras e imágenes que unen o separan a los individuos a partir de la imaginación" (Balibar, 1994, p. 27; traducción propia). En este sentido, estas ideas/afecto señalan que son los cuerpos exteriores la causa de lo que percibo de ellos, es decir, que puedo llegar a considerar que son la causa del amor u odio que puedo llegar a sentir por ellos, sin reflexionar que esta percepción se debe a esa mezcla confusa entre la afección que dejan los cuerpos exteriores y mi disposición afectiva.

Gatens (1996) afirma que el término 'imaginario' o "ficción" en su sentido técnico, refiere a aquellas imágenes, símbolos, metáforas y ficciones que influyen de forma directa en nuestras creencias. La imaginación, como lo indica Gatens, elabora ciertos modelos de asociación o estereotipos que tienen como finalidad el clasificar a ciertos sujetos, bajo ciertas categorías. Un ejemplo de esta generación se puede ver en la construcción de los estereotipos, en un contexto contemporáneo, que tal y como nos lo sugiere Stuart Hall (2010), siguiendo las indicaciones de Richard Dyer, quien señala que los estereotipos son formas mentales que se utilizan para clasificar a las personas y a las cosas según los criterios que el contexto cultural disponga. Estos criterios responden a una visión sesgada e imaginada de lo que son realmente las personas y las cosas, pues de la mano con Spinoza, responden más a la disposición afectiva histórica-cultural del cuerpo social, que a la persona o cosa que se quiere comprender. En este sentido, el estereotipo funciona como un esquema de representación que clasifica, fija y naturaliza una serie de características con las cuales se reduce a un objeto o a una persona:

Los estereotipos retienen unas cuantas características “sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas” acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad (Hall, 2010, p. 430).

Esta forma de representación es problemática y peligrosa, porque bajo este tipo de ficción se hace una clasificación de lo “normal” y lo “anormal”, lo “aceptable” e “inaceptable”. Para Baruch Spinoza, los afectos son fuerzas que incrementan o disminuyen la potencia de actuar del cuerpo por medio de las relaciones que este establece con los otros. Estas relaciones y la orientación de los afectos dependen, entre otras cosas, de las normas sociales que configuran el contexto social consolidando históricamente, de hecho, la historia da cuenta del modo como los cuerpos han sido afectados, además de manifestar la acumulación de sentido que van ganando los mismos afectos. Según Spinoza los afectos no responden a una definición esencial, sino que se dan “especies de afectos” debido, a que como lo concebimos desde la imaginación son producidos por diferentes causas externas (Spinoza, 1677/2009, EIIp56, p. 164).

Las ideas/afectos que circulan en el ámbito político influyen en la movilidad de los sujetos; en este sentido, pueden generar una delimitación clara entre aquellos que pertenecen al “nosotros” y aquellos que se comienzan a denominar como los “otros”, como lo señalé en la sección anterior. Cuando se dice que una persona o grupo social es objeto de odio, no significa que ellos sean la causa de tales afectos, sino que esta depende de una serie de elaboraciones hechas por la imaginación —condensadas en creencias y prejuicios— con las cuales se vincula a esa persona o grupo social. De algún modo, los “modos de asociación” de Spinoza, la circulación de los afectos depende de esas “ficciones imaginarias” con las que se construyen las narraciones de la otredad. En este sentido, esta condición depende de la red de las construcciones imaginarias que influyen en el establecimiento de la fluctuación de ánimo.

Desde la perspectiva de Spinoza se puede decir que existen formas de discriminación⁷ que se presentan en el momento en el que algunas personas demuestran ciertos afectos —odio, repudio, asco, entre otras— repulsivas por personas que consideran, no son sus iguales. Es importante anotar, que estas formas de discriminación se dan cuando una persona sabe que a nivel racional no puede defender la idea de que ciertas personas no la consideran como su igual, pero a nivel afectivo, sí lo demuestran. Se dan casos como los siguientes: en una conversación en donde participan hombres y mujeres, algunos hombres del grupo pueden considerar que las mujeres son inferiores y por esta razón, no las miran a los ojos cuando entran en diálogo, o son indiferentes a las ideas que

7 Esta idea complementa las reflexiones hechas por Iris Marion Young (2000), quien considera que la discriminación se da por ciertas prácticas conscientes o inconscientes que no se cuestionan, ya que hacen parte de la cotidianidad de la sociedad liberal.

ofrecen las mujeres; también ocurre en el momento en que se reúnen, en un mismo sitio, heterosexuales y homosexuales. Pensemos en un lugar público o privado: si una persona homosexual se da un beso con su pareja, es más probable que se manifieste repudio que cuando es una pareja heterosexual la que se da un beso. En el caso de los afectos de repulsión o asco que circulan hoy en día hacia las personas que pertenecen a la comunidad LGBTI+, aun en sociedades liberales, este se presenta en el momento en el que una persona siente asco por otra, ni siquiera porque esta le haya causado algo es específico, sino porque va en contravía de la representación de lo que para esta persona representa un comportamiento "normal". En este caso, se activa el estereotipo y aquello que representa lo "anormal", se experimenta desde el asco o la repulsión.

Otro ejemplo se presenta en sociedades patriarcales en donde lo "femenino" ha estado vinculado a las representaciones que históricamente se han hecho sobre el cuerpo: pasividad, debilidad, incontinencia, entre otras; mientras "lo masculino" ha sido vinculado al pensamiento y a la dominación. Gatens hace énfasis en la idea de que los cuerpos están histórica y culturalmente situados. No obstante, en sociedades occidentales en donde la subjetividad femenina y masculina ha sido entendida bajo una visión biológica —naturalización de la diferencia sexual—, ha olvidado que tal perspectiva es aún cultural y situada (Richardson, 2019).

En suma, uno de los roles de la imaginación en el ámbito político radica en la generación de modelos de asociación —imágenes, representaciones—, o mejor dicho, en la circulación de ideas/afecto que influyen en las interacciones que tienen los individuos y en los modos de reconocimiento. Bajo esta perspectiva, se considera que las instituciones tienen un efecto directo en la disposición afectiva que experimentan los sujetos, situación que se expresa por lo menos en dos contextos. El primero, tiene que ver con el rol que, desde un punto de vista estructural, desempeñan los imaginarios que se crean para gestionar la identidad, la alteridad y el territorio; el segundo, con el modo como los sujetos se disponen afectivamente a ciertas prácticas sociales que contribuyen a establecer situaciones de discriminación. El problema, en este caso, radica en las categorías, que pueden ser generadoras de exclusión, en tanto que las instituciones pueden llegar a gestionar la alteridad a partir de ideas/afecto vinculados al odio, al resentimiento, entre otros, etc.

Efectos de la imaginación y las "ilusiones de la multitud" en el espacio político

Yirmiyahu Yovel, intérprete de Spinoza, argumenta que el *conatus* reviste dos roles distintos según el nivel de percepción en el que se encuentre el sujeto. El primer rol, el *conatus* básico —rol instrumental— se caracteriza porque el sujeto persevera, en su ser, bajo un interés individual, en tanto que busca lo que es útil para sí mismo, sin ser

consciente de sus apetitos. El segundo rol, *conatus intelligendi*, se caracteriza porque el individuo prolonga su existencia por medio de la razón. En este sentido, no se limita a buscar lo que le genera beneficio para perseverar en su ser, sino que es consciente de su apetito y de sus afectos. Esta condición le permite identificar de manera pertinente qué es útil para sí mismo y para los demás. En últimas, mientras que el *conatus básico* está vinculado a la promoción de la individualidad; el *conatus intelligendi*, a procesos sociales comunitarios (Yovel, 1999).

A lo largo de esta sección ofrezco una explicación de las características del *conatus básico*, en especial, del modo como la imaginación orienta desde allí al deseo. Por medio de un ejemplo, reflexiono acerca de los afectos paradigmáticos que circulan en la sociedad capitalista de consumo: un tipo de tristeza ligada a la melancolía y a la euforia. Las transformaciones del mercado, el desarrollo tecnológico y las nuevas prácticas publicitarias han influido en un *nuevo mapa afectivo* caracterizado por la soledad y el deseo de alcanzar la felicidad. En la parte final, muestro las características del *conatus intelligendi*.

El *conatus básico* se caracteriza porque el deseo es orientado, bajo el nivel de conciencia que ofrece la imaginación, es decir, determinado por las “ilusiones de la multitud”, que tienen que ver con aquellas representaciones que permiten gestionar los afectos en el ámbito social y que influyen en la constitución del sujeto como un ser activo o pasivo. Spinoza concibe la sociedad civil como un organismo compuesto por varios individuos que, de la misma manera que las cosas singulares que constituyen la naturaleza, poseen un *conatus*, es decir, tienden a conservarse por medio de estructuras institucionales que incentivan el fortalecimiento del *conatus básico o intelligendi*.

Como lo mencioné, en la primera parte del texto, la imaginación, según Spinoza, crea un nivel de conciencia errado, en tanto que las ideas que desde allí se configuran, se definen por un grado de abstracción que se tiene de los cuerpos exteriores. Este tipo de conocimiento es supersticioso, dado que se piensa que todo cuanto existe en la naturaleza tiene un fin y es satisfacer el apetito de los seres humanos. Para Spinoza esta idea alberga la falsa creencia que consiste en considerar, que todo cuanto existe en la naturaleza, tiene una esencia ligada a la satisfacción de un interés humano. Así lo señala en prólogo de la cuarta parte de la *Ética*:

[L]a denominada causa final no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio, o causa primaria de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de esta o aquella casa ha sido el habitarla, no entendemos otra cosa, sino que un hombre, por haber imaginado las comodidades de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa. De ahí que el habitar, en cuanto que es considerado como causa final, no es más que este apetito singular, el cual es en realidad una causa eficiente, que es considerada como primera porque los hombres suelen ignorar sus apetitos” (Spinoza, 1677/2009, EIVprol[d], p. 184).

La causalidad final se refiere a la identificación de una serie de fines que ven los seres humanos en las cosas exteriores, debido a su deseo. Este tipo de conocimiento permite que el *conatus* persevere en su ser por medio de ese carácter instrumental. En el *Tratado Político* (TP), el autor muestra cómo una sociedad puede establecer una cartografía afectiva en donde el miedo y la esperanza se conviertan en afectos fundamentales para su conformación, estos afectos ayudan a la preservación de los individuos bajo el *conatus* básico, que los mueve —de forma egoísta— a alejarse de aquello que los amenaza y a conseguir lo que es bueno para ellos, sin pensar en la comunidad. En el TTP señala que el régimen monárquico revela este secreto, ya que hizo una circulación amplia del miedo por medio de la religión. Este tipo de sociedad caracteriza la propuesta de sociedad civil de Thomas Hobbes, quien consideró que el contrato social radica en la renuncia al derecho natural, por parte de los individuos para su conformación. Esto con el fin de que se otorgue al soberano todo el poder para establecer la paz y el orden (Hobbes, 1994).

En una de sus obras póstumas e inacabadas, *El Tratado Político* (TP), Spinoza se ocupa de los regímenes políticos: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Sin embargo, a la hora de hablar de la monarquía esta se justifica porque los seres humanos tendemos, por la debilidad de nuestras pasiones y la promesa de la protección, a transferir el poder o el derecho natural a un soberano. Al respecto afirma:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque le guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, [...], por la esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan del todo (Spinoza, 1677/2010, p. 131).

La caracterización de la fuerza del deseo es a través de la fluctuación de ánimo y la manipulación de los afectos, del miedo y la esperanza. Según Spinoza “la naturaleza de la pasión debe ser explicada por la naturaleza del objeto” (Spinoza, 1677/2009, EIII, p. 56). En los casos, anteriormente presentados, ¿cuál es el objeto? Una serie de modelos de asociación ligados a la “ilusión teológica” —que expliqué en la sección anterior— que incentiva un estado de ánimo contradictorio e inconstante, debido a la naturaleza distinta de los afectos. A continuación, hago una reflexión en torno a la experiencia afectiva que caracteriza, hoy en día, a las sociedades occidentales, dado el auge del capitalismo de consumo, especialmente, el individualismo emocional contemporáneo.

En sociedades occidentales, el avance tecnológico, el auge de las redes sociales nos ha permitido estar conectados, sin embargo, las personas cada vez se sienten más solas. Pareciera que la *melancolía* y la *euforia* fueran las protagonistas de nuestra identidad. ¿En este caso cuál es el objeto con el cual el sujeto se siente interpelado? Un ejemplo que nos puede ayudar a comprender esta situación tiene que ver con esa nueva *cartografía afectiva* que comenzó a configurarse a finales del siglo XIX con el desarrollo del capitalismo de consumo. Esta época se ha caracterizado, como lo señala Eva Illouz (2019), como aquella en donde los sujetos buscan una intensificación de la experiencia emocional. Esta es una época especial, dado que los sujetos están ávidos de ciertos afectos, que incluso están dispuestos a comprar. Según la autora, en el capitalismo de consumo la experiencia afectiva fue cobrando importancia, en este caso, las emociones se fueron convirtiendo poco a poco en objetos de consumo, o en lo que ella llama “*emodities*” (*commodities* emocionales). Al respecto, señala: “compramos *commodities*⁸ no solo por lo que hacen, sino también por lo que significan y lo que dicen sobre nosotros, de manera que la identidad se construye a través de un trabajo semiótico de marcado” (Illouz, 2019, p. 25).

Illouz sugiere que, en la era del capitalismo de consumo, los objetos que se consumen son importantes, pero lo más relevante es el afecto que va ligado al producto: “los objetos están entrelazados sin fisuras con los proyectos emocionales de los actores, a corto y a largo plazo” (Illouz, 2019, p. 14). Illouz muestra cómo cada vez más los individuos estamos deseosos de alcanzar la “felicidad”, “hallar la paz interior”, “superar la depresión”, alcanzar el “amor romántico”, dado este requerimiento, el mercado publicitario creó el “*branding* emocional” que refiere a la práctica publicitaria en donde los productos fueron asociados a ideas, conceptos, imágenes, pero especialmente a experiencias afectivas.

Una serie que nos ha mostrado la eficacia del “*branding* emocional” es *Mad men* (Weiner, 2007) en donde, el personaje principal, Don Draper, menciona en el capítulo 13 de la primera temporada titulada “La rueda” que, si bien el marketing publicitario debe ser siempre innovador, lo importante es establecer un vínculo emocional con el producto. En este episodio, el protagonista explica a los ejecutivos de Kodak qué significa el proyector de fotografías “carrusel” que sacó al mercado. Se comienza con una pregunta: ¿por qué el consumidor querría este producto? Y es allí donde aparece la nostalgia como una emoción principal en el guion: “un amigo me ha dicho que nostalgia en griego significa dolor por una vieja herida, un dolor en tu corazón más poderoso que la simple memoria que nos permite viajar como niños, sabiendo que podemos volver a un lugar donde somos amados”. Una de las emociones que se evidencia es la tristeza o la “el dolor de una vieja herida, un dolor en el corazón”.

8 Es importante señalar que *commodity* hace referencia a los bienes que se pueden comprar o vender.

El director de cine Werner Herzog en su película *Family Romance, LLC* (Herzog, 2019), representó un tipo de nostalgia dada por la discapacidad social que, hoy en día, experimenta la sociedad japonesa. La película narra la historia de un negocio que surgió en Japón con el fin de suplir esa necesidad. El negocio —que comenzó desde 2009— se dedica al alquiler de familiares y amigos. Según el creador de la empresa,⁹ Yuichi Ishii, ideó el negocio para suplir la ausencia y brindar apoyo emocional a las personas que no logran relacionarse con otras debido al declive de las habilidades comunicativas. El nombre de la empresa *Family Romance, LLC* proviene del análisis que hizo Sigmund Freud del ideal familiar de padre, madre e hijos. Para el director de la película es sumamente revelador el hecho de que exista un negocio que, por medio de un performance falso, hecho por una serie de impostores, ofrezca al cliente, la posibilidad de experimentar emociones auténticas, incluso que sean aún más reales. Herzog, por medio de una narración ficticia recrea unas situaciones que no distan de los servicios que ofrece la empresa: sustitución de un padre, de un amigo, etc. Un actor asume el rol y ocupa la ausencia solicitada por el cliente. Un caso que se narra en la película y es por lo demás uno de los servicios —que según la página web— es el que más se solicita y es el del padre sustituto. Una madre paga un sustituto para que actúe como el padre de su hija y pueda suplir esa ausencia.

Tanto la serie de televisión *Mad Men* como la película *Family Romance, LLC* ofrecen una cartografía afectiva enriquecedora para comprender los afectos a los que estamos sometidos y por los cuales nuestro ánimo fluctúa: la euforia y la melancolía, en el contexto del capitalismo de consumo. Dos de las preguntas que sobresalen son: ¿cuál es el objeto del afecto? En el contexto del capitalismo de consumo, ¿qué nos interpela? En este caso, es la naturaleza del objeto u objetos exteriores lo que causa una experiencia afectiva auténtica, incluso más real. Sin embargo, no importa tanto el objeto como la creación de una atmósfera que cree la experiencia, incluso antes de obtener el objeto; así lo señala Illouz (2019) en su texto: "[e]sas experiencias producen estados de ánimo emocionales antes, durante y después de experimentarlas (por ejemplo, excitación o relajación anticipatoria, felicidad, coquetería, amistad y nostalgia)" (p. 33).

En este caso son fundamentales los modelos de asociación y las "ilusiones" que generan una eficacia simbólica para que el sujeto se sienta interpelado; como diría Louis Althusser, "[l]a vuelta a la ley", ligada a la constitución subjetiva, se efectúa bajo la determinación del deseo. (Spinoza, 1677/2009, Ellip17esc, p. 139). En este sentido, el sujeto solo puede darse la vuelta —al llamado de la ley— si ante ella se establece un vínculo por medio de un afecto que lo liga a la ley (Althusser, 2003). Es importante señalar que este lazo no proviene de una consideración autónoma o por un

9 En esta página Web se encuentra la información del negocio: <https://family-romance.com/company.html>

reconocimiento de la necesidad de un objeto exterior, sino porque este se configura por medio de la circulación de modelos de asociación e “ilusiones de la multitud” ligados a la obligación de ser felices; de hecho, la felicidad se ha convertido en una forma de medir el progreso y el logro de los modos de vida. Como lo mencioné anteriormente, la primera sociedad que se establece bajo la determinación del *conatus básico* y la imaginación este tipo de sociedad caracterizada por la renuncia al derecho natural, por parte de los individuos para su conformación, esto con el fin de que se otorgue al soberano todo el poder de establecer la paz y el orden. Spinoza asegura que no se le puede otorgar al soberano todo el derecho natural ya que es un contrasentido, porque un ser humano que renuncia a su derecho natural va en contra de sí, debido a que este derecho es un medio político que le sirve para la autoconservación individual y colectiva. Este tipo de sociedad se rige por la razón y por el afecto de la esperanza que, aunque pasivo, es un mal menor. En una sociedad libre es preferible que los sujetos se muevan por una intención positiva como la esperanza y no por el miedo, pues los sujetos tienen la expectativa de mejorar y aumentar su potencia de ser, de vivir juntos y de construir comunidad. Desde esta perspectiva los marcos —legales y sociales— ejercen una influencia en las relaciones de poder establecidas, y en la agencia política de los individuos.

El *conatus intelligendi* no solo tiende a prolongar la existencia y aumentar su potencia de actuar, también le permite al sujeto interpretar su existencia, orientar su identidad y darle un sentido. Sin embargo, para lograr este propósito, se debe tener en cuenta el ambiente social y cultural en el que se conforma el individuo y con el cual interactúa, pues las ideas elaboradas en el ámbito político y cultural disponen a los cuerpos a ciertas relaciones que les permiten conservar su *conatus*, ya sea para perseverar en su existencia o para comprenderse a sí mismos y a su realidad. En este sentido, el conocimiento que provee la imaginación se convierte en requisito para que se formen ideas adecuadas. Herman De Dijin (1996) indica que, para Spinoza, los procesos afectivos, que pertenecen claramente a la imaginación, son importantes para el desarrollo intelectual y para conseguir la verdadera libertad. No obstante, hay que tener en cuenta que tales representaciones no son objeto de análisis, por el contrario, se pueden convertir en obstáculo para el conocimiento de lo externo, causando, en el caso de la otredad, que se me presenta como diferente, rechazo o discriminación.

Conclusión

A lo largo del texto he mencionado que la imaginación, en Spinoza, es importante porque nos ayuda a comprender la disposición actual del cuerpo que percibe. Sin embargo, esta nos ofrece un conocimiento limitado, porque no nos da un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores que percibimos, es decir, que de ellos tenemos un conocimiento

confuso. Este elemento es la fuente de ideas confusas e inadecuadas de los cuerpos exteriores, y además son útiles para la fluctuación del ánimo y la configuración tanto de las identidades individuales y como de la colectiva, ya que dan cuenta de las formas en que se percibe la otredad.

La "ilusiones de la multitud" son ficciones creadas por la imaginación y hacen referencia a un conocimiento inadecuado, como se ha señalado a lo largo del presente texto. Sin embargo, tienen una fuerza eficaz para la configuración de "modelos de asociación" o "supersticiones", como las llama Spinoza en el TTP, ya que influyen directamente en la *fluctuación de ánimo* que se traduce en una inconstancia del ánimo, es decir, que los seres humanos somos presa de afectos contrarios como el miedo y la esperanza, el amor y el odio. Lo anterior nos lleva a un desconocimiento de la comunidad a la pertenecemos, de los otros y de nosotros mismos. Todo ello resulta contrario a nuestra libertad, ya que tales ficciones nos coaccionan y se adueñan de nuestro libre juicio.

A pesar de la *fluctuación de ánimo* a la que nos podemos ver expuestos los seres humanos, es posible atacar esta fluctuación, según Spinoza, a través de un afecto más fuerte que le pueda hacer frente. De acuerdo con esto, un afecto solo puede ser modificado por otro afecto: "un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de ser reprimido" (Spinoza, 1677/2009, E4p7, p. 190). En este sentido, no podemos modificar las imágenes y las ficciones creadas por la imaginación, fácilmente, debido a que estas atraviesan y se fijan en los cuerpos; por esta razón, se debe pensar en expresiones que de alguna manera logren hacerle frente por medio de un afecto más fuerte.

James Jasper (2011) señala que es través de contra-emociones como los grupos sociales manifiestan su lucha política, ya que dan cuenta del modo como las normas sociales han configurado sus necesidades e identidad, también de la manera como han sido tramitadas sus necesidades. El autor, por medio de la categoría moral *batteries*¹⁰ señala cómo un afecto puede verse fortalecido si se compara con su opuesto (Jasper, 2011). En este sentido, en el contexto de la lucha política, se combinan dos afectos que son cruciales para la acción; por un lado, un afecto negativo, y por el otro, un afecto positivo. El primero tiene que ver con un afecto que la institucionalidad quiere imponer, y el segundo, con el que los grupos sociales, le quieren hacer contrapeso. En este caso, la agencia política de los grupos sociales pone en tensión tal configuración afectiva en donde una de ellas pueda verse fortalecida y la otra disminuida. Contrastando esta idea con la propuesta de Spinoza, un afecto colectivo que surge de las demandas de los grupos sociales, puede llegar a tener fuerza e incidencia, ya que, según su pensamiento, un afecto solo puede modificarse por un afecto más fuerte.

10 "An emotion can be strengthened when we explicitly or implicitly compare it to its opposite, just as a battery works through the tension between its positive and negative poles" (Jasper, 2011, p. 291)

Referencias

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-textos.
- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión.
- Balibar, E. (1994). *Spinoza, the Anti-Orwell*. Routledge.
- Cohen, D. (2006). Cuerpo e identidad. En: Diego Tatián (comp) *Spinoza. Segundo coloquio*. Altamira.
- De Dijin, H. (1996). *Spinoza: The Way to Wisdom*. Purdue University Press.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Tusquets.
- Deleuze, G. (2003). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203894583>
- Descartes, R. (2010). *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. Tecnos.
- Di Giorgi, L. H. (2013). *Los afectos, las ideas y la formación de sujeto en Spinoza*. Universidad del Rosario .
- Di Giorgi, L. H. (2018). “Las ilusiones de la multitud” y sus efectos en la consideración de la diferencia. En G. y. Ricci, *Spinoza Maledictus: Spinoza Treceavo Coloquio* (pp. 290-300). Universidad Nacional de Córdoba. <https://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/files/2018/12/c13-v2.pdf>
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies. Ethics, power and corporeality*. Routledge.
- Gatens, M. & Genevieve, L. (1999). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Routledge.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Simón Bolívar: Envión.
- Herzog, W. (Dirección). (2019). *Family Romance, LLC* [Película].
- Hobbes, T. (1994). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Illouz, E. (2019). *Capitalismo, consumo y autenticidad*. Katz.
- Jaquet, C. (2016). Las figuras de la consciencia en Spinoza. *Diálogos*, 43-66.
- Jasper, J. (2011). Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology* , 285-303. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150015>
- Llyod, G. (1998). *Spinoza and the education of the imagination*. Routledge.
- Richardson, L. (2019). Reflections on imagination and embodiment in the work of Moira gatens,. *Parrhesia*, 29-47.
- Sharp, H. (2007). The Force of Ideas in Spinoza. *Political Theory*, 732-755. <https://doi.org/10.1177/0090591707307326>

- Spinoza, B. (1670/1986). *Tratado Teológico Político*. Alianza.
- Spinoza, B. (1677/2009). *Ética: Demostrada según el Orden Geométrico*. Trotta.
- Spinoza, B. (1677/2010). *Tratado Político*. Alianza.
- Spinoza, B. (1677/2011). *Tratado de a reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. Tecnos.
- Weiner, M. (Dirección). (2007). *Mad Men* [Película].
- Young, I. (2000). *Justicia y Política de la Diferencia*. Cátedra.
- Yovel, Y. (1999). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. Fordham University Press.