



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.59275>

EL PAPEL POLÍTICO DE LA SUPERSTICIÓN Y EL DESEO EN SPINOZA

CONSIDERACIONES ACTUALES SOBRE EL CAPITALISMO



THE POLITICAL ROLE OF SUPERSTITION AND DESIRE IN SPINOZA CURRENT CONSIDERATIONS REGARDING CAPITALISM

DANIELA CÁPONA GONZÁLEZ*
Universidad de Chile / Conicyt - Valparaíso - Chile

.....
Artículo recibido el 26 de julio de 2016; aprobado el 15 de septiembre de 2016.

* Esta investigación fue realizada y financiada en el marco del proyecto CONICYT-PFCHA/ Magíster Nacional/ 2015- Folio 22150112 y por la Fundación Volcán Calbuco.

* dcapona@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Cápona González, D. "El papel político de la superstición y el deseo en Spinoza. Consideraciones actuales sobre el capitalismo." *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 177-197.

APA: Cápona González, D. (2018). El papel político de la superstición y el deseo en Spinoza. Consideraciones actuales sobre el capitalismo. *Ideas y Valores*, 67 (168), 177-197.

CHICAGO: Daniela Cápona González. "El papel político de la superstición y el deseo en Spinoza. Consideraciones actuales sobre el capitalismo." *Ideas y Valores* 67, n.º 168 (2018): 177-197.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se analiza el concepto de superstición de Spinoza como dispositivo político de alteración de la lógica afectiva y, por ende, del deseo, instituyendo determinadas formas de acción y pensamiento. En virtud de lo anterior, se propone una lectura sobre su devenir conceptual, considerando las nociones de fetichismo en Marx, religión capitalista en Benjamin, espectáculo en Debord y discurso moral en Coccia, de esta manera se pone en evidencia la actualidad del funcionamiento de la superstición en la época del capitalismo.

Palabras clave: capitalismo, deseo, lógica de inversión, mercancía, superstición.

ABSTRACT

The article analyzes Spinoza's concept of superstition as a political mechanism that alters affective logic and, therefore, that of desire, establishing determined forms of action and thought. In this context, we suggest a reading of the concept's development, taking into account the notions of fetishism in Marx, capitalist religion in Benjamin, spectacle in Debord, and moral discourse in Coccia, in order to show how superstition operates in the age of capitalism.

Keywords: capitalism, desire, logic of inversion, commodities, superstition.

*rursus [...] ad superstitionem humanarum
mentium ludibria revolutus¹*
SPINOZA, *Tractatus Theologico-politicus ttp Praef. 6/10*

El 20 de agosto de 1672, Johan de Witt fue asesinado junto a su hermano en un motín público, mientras Baruch Spinoza se encontraba escribiendo el *Tratado teológico-político*, obra que concluiría tres años después y que correría la suerte de una difusión subterránea –que, siguiendo la lectura de Althusser, forma parte del materialismo del encuentro que se resiste al primado del *logos* occidental, en el que Spinoza convive con Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo y tantos otros (cf. Morfino)–, y que, a pesar de eso –siguiendo la tesis de Jonathan Israel–, constituye una de las bases de la Ilustración radical. Este hecho fundamental en la vida del filósofo probablemente le permitió comprender el poder de la superstición, cuando el vulgo es sometido a ella. Esta superstición posee siempre un evidente carácter político, en cuanto opera como un dispositivo para manipular la sociedad, cuyo alcance aparentemente permite incluso dar la muerte a otro, en una práctica que reivindica el acto soberano. El contexto particular de la Holanda del siglo XVII, un país en pleno auge económico y abierto a un pluralismo religioso, le habría permitido a Spinoza vislumbrar ciertas codificaciones de las formas de pensar y actuar de la sociedad, como la superstición, cuya función política se establece en virtud de una alteración del deseo, es decir, de la esencia del modo finito. Al adecuarse históricamente, la superstición permite que su operar rebase la barrera de la temporalidad, pues, precisamente, logra adaptar sus contenidos a diversos tipos de realidades y, por eso, un análisis de la superstición permite relatar cómo una sociedad es construida en la complejidad de una interacción entre sus configuraciones afectivas y los dispositivos políticos que las sobredeterminan.² Se propone considerar a la superstición como base

1 Traducción: “volvió de nuevo [...] a la superstición, ese juguete del alma humana”. En adelante se referirá al *Tratado teológico-político* con la nomenclatura TTP, haciendo referencia en la numeración, en primer lugar, a la edición castellana y, en segundo lugar, seguida de un punto, a la versión latina. Así mismo, en el caso de la *Ética*, cuando corresponda, se pondrá, en primer lugar, la numeración correspondiente a la traducción al español, seguida de la numeración de la edición latina.

2 No se pretende trabajar acá la superstición como ideología, pues dentro de la polisemia de este término, puede confundirse con la idea de una falsa conciencia. La superstición y otros dispositivos políticos no se constituyen como imaginarios, pues implican no sólo procesos de subjetivación precisos, sino también procesos materiales en la configuración de prácticas sociales y en la estandarización de las mismas, por ende, generan un impacto real en la vida de los hombres y de las sociedades históricamente determinados.

operativa de la dominación, y poner en evidencia su devenir temporal, es decir, resaltar su actualidad como categoría política. Si bien en la época de Spinoza la superstición era eminentemente teológico-política, hoy, en la época del capitalismo, parecería que su operatividad sigue intacta, excepto en su forma de materializarse. El poder de la superstición parece haber mutado a una red de objetos rotulados como mercancías, en la que se albergan el fetiche (Marx), la religión (Benjamin) y el espectáculo (Debord), y cuyo operar es análogo al de la superstición. De manera que se puede aseverar que existe un devenir teológico-político del poder *hacia* la mercancía, mientras que la superstición se ha agenciado al sistema de producción capitalista.

En el presente análisis se propone a) una lectura del concepto de superstición en Spinoza y su carácter político como dispositivo, y b) la cuestión del deseo en relación con la superstición, para, finalmente, c) analizar el devenir teológico-político del poder en la mercancía en la época del capitalismo, haciendo patentes el acaecer categorial del concepto de superstición y la actualidad de la filosofía política spinocista.

La superstición como dispositivo político

El término *superstitio* en Spinoza tiene una raigambre latina que puede remontarse al texto *De natura deorum* de Cicerón. En ese texto el término aparece varias veces, haciendo alusión al contexto de la Roma que habitaba Cicerón, y, por esta razón, el autor considera necesario distinguir entre *superstitio* y *religio*, distinción que, aclara, ha sido hecha no solo por filósofos. En II 28, Cicerón sugiere que el término *religio* remite a *legere*, es decir, a una iteración del leer y no a *ligare*, esto es, atar o unir, que, en el caso de *religare*, apunta a la restauración de un vínculo perdido entre humanidad y divinidad. En este sentido, para el latino, a quienes “volvían a tratar con diligencia y -por así decirlo- ‘releían’ todo lo referente al culto a los dioses, se les llamó ‘religiosos’, de ‘releer’” (cf. Cicerón 212). Por el contrario, el supersticioso era quien se dedicaba a ritos fútiles, como la adivinación, en una visión claramente deteriorada y deformada de la verdadera religión. Además, en I 42, Cicerón hace hincapié en que es en la superstición en donde se asienta “el temor infundado hacia los dioses”, y pone en evidencia, así, el uso del miedo como factor político en la superstición, al contrario de la religión, que enseña a “rendirles un culto piadoso” a los dioses (cf. Cicerón 156). Esta misma estructura se encuentra en la visión de Spinoza de la superstición, por ejemplo, en el dúo miedo-libertad, que se aprecia, desde una perspectiva etológica y moral, en la *Ética* –cuando, en el Apéndice del libro I, apela a desmantelar ciertos prejuicios, siendo el principal el libre arbitrio–, y, desde una perspectiva política, en el *Tratado teológico-político* (cf. Cristofolini 57-65).

Para Spinoza, el paso del derecho natural al estado político es esencial, puesto que implica una reconsideración de toda la tradición política anterior. En el *Tratado político*, el derecho natural que es el equivalente a la potencia del modo, no es cedido en el consenso que funda la comunidad política.³ Esta cuestión es central en los trabajos realizados por Antonio Negri, quien hace referencia a un cambio radicalmente democrático en la filosofía de Spinoza, y descarta una teoría contractualista en esta obra (cf. 37-86). La potencia recae, por ende, no en el soberano, sino en el pueblo que permite la vida en sociedad o, mejor aún, en la *multitudo*, concepto que tiene un carácter distinto al de *vulgus*, propio del *Tratado teológico-político* (cf. Negri 77-78). Spinoza recalca la importancia de alcanzar la posesión formal de la potencia de actuar mediante la intensificación de las pasiones alegres para que la constitución social se mantenga en el tiempo y sea leal a su formación, es decir, a la comunidad, antes que al poder representativo; la vía alterna y más ardua es la de la razón, pues, como anuncia el filósofo, “todo lo excelso es tan difícil como raro” (E5P42S). Sin embargo, históricamente las sociedades han demostrado que la potencia usualmente es usurpada por el poder –Hobbes es un caso paradigmático, además de todo concepto de soberanía y representación– y ocurre lo mismo en el capitalismo, como resultado de la alienación económica y afectiva. En esta operación, la servidumbre es investida con cara de libertad. Cuando, en el *Tratado teológico-Político*, Spinoza habla de la monarquía, se refiere a la alteración básica que se produce en virtud del uso de la superstición como dispositivo político:

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres [*homines deceptos habere*], y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación [*ut pro servitio tanquam pro salute pugnent*], y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. (TTP, Praef 7/10)

-
- 3 En la constitución del estado político no se aliena el derecho natural. Puede considerarse una apreciación importante la afirmación de Spinoza de acuerdo con la cual: “la multitud solo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones” (Spinoza 2010 155). En esta cita, que alude a la monarquía, se determina que la potencia que la multitud transfiere al rey es su propia impotencia. El rey no es el representante del poder de los súbditos, sino que suple la función que los hombres no pueden llevar a cabo sin la ayuda de otro; de modo que la multitud sigue expresando ella misma su potencia.

Siguiendo a Quinto Curcio, Spinoza sostiene, además, que “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición [*nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio*]” (TTP, Praef 6/30). Así pues, para Spinoza la superstición adquiere un papel teológico-político que apunta a la dominación en cuanto que dirección de las almas; propósito que, en términos de Foucault (2006 151-159) busca conseguir la lógica del pastorado. La superstición es un dispositivo utilizado por quienes detentan el poder para llevar a los hombres a la sumisión al orden pre-establecido o por establecer. Si bien esta tiene un carácter flexible, en la medida en que debe ser siempre reinventada –y en eso radica justamente su poder, en la creatividad–, no por ello su operatividad es menor, sino que, al contrario, le permite perdurar y acoplarse a los fenómenos de cada época histórica y política. De allí que Spinoza tenga claro que la superstición debe “ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; [...] ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa” (*id.* TTP, Praef 6/20). De esta manera, Spinoza, siguiendo al realismo político inaugurado por Maquiavelo, tiene claro que “los hombres son por naturaleza propensos a ella” (*ibid.*), pues se trata de una sujeción pasional que, en cuanto tal, constituye una cierta base de los modos finitos, pues estos, en virtud de la simultaneidad de los géneros de conocimiento, de alguna manera u otra, están sometidos siempre a la imaginación. La clave está en considerar la superstición, no como una alienación propia de ciertos sistemas, sino como propia del modo finito subyugado a la imaginación; por esta razón, la superstición ha de ser creativa. Lo que cambia es su forma, pero no su contenido. En virtud de lo anterior, el filósofo afirma, además, “sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo” (TTP, Praef 12/10) pues se trata de pasiones –valga la redundancia– pasivas, que constituyen horizontes existenciales determinados, afines a la capacidad creativa de la superstición, cuyo poder es naturalmente triste y que es naturalizado por los modos como la forma normal de existir. Aquí, por lo tanto, no se trata de servidumbre voluntaria –lectura que se ha realizado gracias a la vinculación con Étienne de la Boétie (2011)–, sino de una lógica de inversión de la afectividad que propone como alegre aquello que despotencia, es decir, propone la sujeción del deseo individual al ajeno. En definitiva, se trata de hacer del cuerpo colectivo una potencia incapaz de realizar plenamente su potencia, de una inversión de los afectos para hacer del cuerpo colectivo un *alterius juris*, sin hacer explícita la impotencia de su autonomía. De acuerdo con Spinoza:

De ahí que quien está más sometido a otro [*adeoque ille maxime sub alterius imperio est*] es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y, por lo mismo, quien tiene la máxima autoridad es aquel

que reina sobre los corazones de los súbditos [*eum maximum tenere imperium, qui in subditorum animos regnat*]. [...] Por otra parte, aunque no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que esta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee. (TTP XVII 202/20)

Esta sumisión que en términos contemporáneos podríamos llamar dominación, tiene lugar en la superstición como forma real de inversión de los afectos, pues a partir de esta –producto de la oscilación entre la esperanza y el miedo (cf. E3P18S2); afectos que no responden sino a una unidad polarizada respecto a la temporalidad– se dislocan los afectos primarios de alegría y tristeza que regulan la potencia, al mismo tiempo que opera como método o instrumento de fabricación de afectos. En este punto se debe tener claro que el miedo es una pasión triste, que depende directamente de la esperanza –alegría inconstante–, pues “no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza” (E3AD13EX), afirma el filósofo. Sin embargo, esta co-dependencia que se sitúa también como una unidad polarizada respecto a la temporalidad implica, además, una co-dependencia afectiva: la esperanza, al igual que el miedo, es una pasión triste, pues se remite a esperar un suceso del cual se duda que ocurra, de modo que hay una idea que excluye la existencia de tal suceso. En ese sentido, este doble afecto involucra siempre una paralización de la potencia en la espera, la cual solo realiza el aumento o disminución de la potencia en la medida en que aquello alegre o triste se perciba como posible. De esta manera, la superstición opera como teoría de la contingencia, pero, además, su base afectiva emana de una despotenciación, en la medida en que, a pesar de la esperanza, se funda siempre en una pasión triste. Es por ello que, al ser utilizada como dispositivo, su función consiste en crear, dentro del Estado, una política de fabricación de tristeza al servicio del poder. Es menester aquí recalcar las palabras de Deleuze: “Es una especie de fabricación de tristeza [...]. Y hay instituciones para engendrar la tristeza. Y aparatos. La tele, todo eso... Es inevitable que haya aparatos de tristeza, porque todo poder tiene necesidad de la tristeza. No hay poder alegre” (303). Sin embargo, la fuerza de la superstición como dispositivo no radica solamente en su carácter pasivo y en la tristeza que implica tal afecto, sino que esta tiene la potestad de generar una lógica de inversión de los afectos. En palabras de Spinoza: “La superstición, por el contrario, parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría” (E4A31). Lo interesante de la lectura del holandés sobre la monarquía es que el poder de inversión de la superstición es relacionado con un componente teológico, puesto que la monarquía utiliza a la religión como modo de sujeción.

No obstante, la superstición permite estas lógicas de inversión debido a que su alcance no solo es extendido, sino, además, naturalizado. La pregunta que surge entonces no es solo con respecto al estatuto de la imaginación como el género del conocimiento más bajo –cuestión que Spinoza deja en claro al afirmar su estatuto ontológico y político frente al epistemológico–, sino, además y más aún, sobre el componente colectivo mediante el cual la superstición logra su potencia, *viz.* la estructura de la imitación de los afectos expuesta por Spinoza en E3P27. Si bien esta estructura es la que permite la constitución del afecto de la humanidad –en un proceso espontáneo, involuntario y casi mecánico (*cf.* Macherey 216-217)– y la que permite entablar una cierta proto-sociedad imaginaria aún a nivel infrapolítico, es también la que, dependiendo de los afectos que posibiliten su reproducción –afectos cuya causa inadecuada reproduzca la alienación–, permite una cierta totalización de la servidumbre y, por ende, su naturalización. Matheron afirma que si bien esta estructura no es nunca en sí misma una alienación, sí puede llegar a serlo en la medida en que los afectos imitados sean ellos mismos alienantes (*cf.* 155); de esta manera, y planteado a modo de hipótesis, si la superstición es el afecto a imitar, bajo el yugo de la inversión, esta se puede totalizar en el marco de la humanidad que se conforma y, más aún, de su *conatus* considerado como cuerpo colectivo ya en el marco de la sociedad civil y propiamente política. Es así como se tiene una humanidad marcada por el signo de la inversión y que, en el marco de una sociedad capitalista, se reduce a una afectividad pasiva que persigue valores “alegres” como el progreso y el trabajo –que es más bien explotación– que no son más que operaciones que perpetúan el orden del capital sin otra alternativa, puesto que en ellos parece residir la verdadera felicidad. Esto lo percibe Spinoza en el poder del dinero, cuando afirma, en E4A18, que este

ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda.

Para retomar la cuestión de la implicación de un poder teológico, debe aclararse que para Spinoza no es lo mismo religión que teología; la primera remite a las creencias de un pueblo. Así, la Biblia, por ejemplo, permite dilucidar las verdades elementales para la convivencia cívica. La teología, al contrario, es un dispositivo que utiliza a la religión para instituirse a sí misma como poder, es decir, como instrumento. Junto a la distinción entre filosofía y teología, la diferencia entre teología y religión constituye una de las razones que motivan la escritura del *Tratado teológico-político* (*cf.* TTP Praef 10/30) Un punto importante respecto de este dispositivo político radica en su capacidad de agenciarse a cualquier

tipo de poder. La crítica de Spinoza se dirige al poder monárquico y a la institucionalidad de la Iglesia por la teología, en virtud del contexto histórico en el cual está situado. Sin embargo, este dispositivo puede también agenciarse al capitalismo, tanto en el plano económico-político –es decir, en la mercancía, de acuerdo con el fenómeno del fetichismo que analizó Marx (cf. 87-102)–, como en la lógica afectiva. Esta inversión, responde también a una reificación, pero no objetual, sino de una potencia alterna que no busca la incrementación de la potencia individual, sino el aumento de la potencia de la fuerza de trabajo en aras de la producción. En este sentido, se busca sujetar al hombre a una pasividad que lo relega a ser un asalariado bajo las condiciones mínimas que esto implica, fortaleciendo lógicas afectivas que lo impulsan a buscar en el trabajo y no en su vida como totalidad, como ser político, la plenitud que fuera de este no puede alcanzar. De esta manera surgen los *coaching* y los cursos de perfeccionamiento laboral, con el exitismo que estos conllevan; mientras mejor hecho el trabajo, mientras mayor productividad en la hora pagada, mayor plenitud existencial: hacer de la vida una servidumbre a la fuerza del capital, sin importar el ámbito externo del ser humano como fuerza de trabajo es su propósito. Bajo la misma lógica de la teología lo que busca el capitalismo es la obediencia, no ya a la institución religiosa, sino, más bien, al orden de producción y reproducción del capital, mediante la lógica de inversión de los afectos, sumada a su función de fabricación afectiva que logra trocar el deseo tanto de modo finito, en el ámbito individual, como en el colectivo.

Superstición y deseo: direccionalidad, coalineación y vaciamiento ontológico

El deseo, como señala Spinoza en su *Ética*, es la esencia del modo finito que es el hombre. Este es definido como no intencional, es decir, no referido a un objeto particular, pues la cualidad por la cual es deseado no está en el objeto, sino en el deseo mismo; se trata de un impulso sin objeto en la medida en que es el deseo mismo la razón por la cual el objeto es deseado. En este sentido, el deseo es inmanente porque encuentra en él la causa y el efecto por los cuales se desea tal o cual cosa, por ello es un puro impulso, pero que tiene direccionalidad en virtud de los afectos. Para sentar las bases de esta declaración, Spinoza remite, en primer lugar, al concepto de *conatus*, para posteriormente llegar al de *cupiditas*. La definición que da cuenta del *conatus* se encuentra en la paradigmática E3P6: “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”. Más adelante, en E3P9, Spinoza encuentra la necesidad de explicar y explicitar aquello que esta tesis implica:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad [*Voluntas*], pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama

apetito [*Appetitus*]; por ende, este no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna [*Deinde inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia*], si no es la de que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. [*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*].

Esto implica que Spinoza fundamenta su política no en un orden racional ni idealista, sino, por el contrario, en uno realista, siguiendo la línea abierta por Maquiavelo. El *conatus*, tanto en el plano individual como colectivo, es el agente y determinante de la imaginación, pues esta se constituye a partir de ciertas experiencias y concatenaciones de ideas mediante ciertas afecciones específicas; su papel funcional es la fundación de lo político, pues busca realizar el deseo de autonomía, afirmación y actividad de los hombres. Tal como afirma Laurent Bove, el *conatus*, y consecuentemente el deseo, tienen una función organizativa que se rige por la lógica del placer-displacer, es decir, persiguiendo los afectos alegres que permiten, a la larga y en compañía de la razón, tener posesión formal de la potencia de actuar y rechazar o evadir los encuentros que implican una disminución de la potencia de actuar, es decir, la servidumbre. Bajo esta codificación de las acciones hay un deseo primigenio que es el deseo del deseo, que, en cuanto inmanente, solo se desea a sí mismo y, por ende, se trata de un deseo de autonomía. En clave política, este deseo puede rastrearse a la concepción jurídica que retoma Spinoza que es la calidad de todo modo finito de ser *sui juris* o a su concepción contraria, el ser *alterius juris*. Sin embargo, tal autonomía solo puede realizarse en el marco de la civilización o, más bien, este deseo concretizado funda el núcleo de lo político solo dentro del marco del Estado. En este sentido, Marilena Chaui afirma: “Imaginario o racional, bárbaro o cultivado, causa inadecuada o adecuada, el deseo de ser *sui juris* determina la emergencia de lo político” (264); este deseo, independiente de su origen o calidad, permite elaborar una protopolítica que desencadenará la formulación del Estado, pues este opera como garante de la autonomía de todo modo finito al tener como finalidad, no solo establecerse a sí mismo como aval de la seguridad de quienes lo conforman, sino, más aún, al establecerse como garante de sus libertades, pues “el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (TTP XX 241/10). Ahora bien, el deseo como esencia de todo modo finito se constituye a sí mismo en virtud de los afectos que padece y de aquellos de los cuales él se establece como causa adecuada;

sin embargo, la piedra angular que rige las pasiones en los modos finitos es la imaginación, en cuyo seno la politicidad se afirma como hecho y posibilidad. Si bien este primer género de conocimiento es para Spinoza el más bajo, es, también, en virtud de la simultaneidad de los géneros de conocimiento, el sedimento que permanece aun cuando exista un ascenso epistémico y en cuanto tal se constituye como un horizonte existencial a partir del cual todo modo finito actúa y resiste, buscando potenciarse y repeler los afectos pasivos para afirmar, así, su potencia y autonomía. Sin embargo, los afectos son volubles y pueden ser mistificados a raíz de la imposición de dogmatismos, como los que ha instaurado la teología y que Spinoza critica en el Apéndice del libro I de la Ética.

En virtud de esta volatilidad, todo modo finito se encuentra o cruza siempre con el camino de la teología, comprendida como el agente que pone en acción el dispositivo de la superstición. Es por ello que su poder radica en lograr invertir el orden de la afectividad para así hacer del deseo de cada modo finito uno inverso a lo que ontológicamente determina su potencia; es decir, ya no se trata de luchar por su libertad, sino por la de otro o, mejor dicho, y con las mismas y famosas palabras de Spinoza, se trata “de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación” (TTP Praef 7/10). Esta doblegación del deseo a partir de la superstición puede comprenderse mediante lo que, hace poco, Frédéric Lordon llamó *epithumogenia*, puesto que el deseo en cuanto puro impulso se direcciona o alinea en virtud de los afectos que recibe. El autor plantea una convergencia entre Marx y Spinoza a la luz de un análisis del capitalismo actual y explica cómo el capitalismo comprendido como un régimen de deseo logra invertir los deseos al alinearlos a un deseo-amo, que en este caso responde a las necesidades del capital. El capitalismo crea una red de producción de deseos “alegres”, que logran dirigirse al propio, pero que no son más que deseos ajenos que se creen o, mejor dicho, instauran como propios. En este sentido, Lordon afirma que “todo el sistema del deseo mercantil (*marketing*, medios de comunicación, publicidad, aparatos de difusión de las normas de consumo) trabaja, entonces, en la consolidación de la sumisión de los individuos a las relaciones centrales del capitalismo” (51).

Del análisis de Lordon se desprende que la base del poder del capitalismo radica precisamente en su capacidad de torcer el deseo de los seres humanos de forma claramente impropia hacia un vector común, que es el deseo-amo o, mejor aún, el deseo-capital. A modo de hipótesis, puede proponerse que, de manera previa a este doblegamiento del deseo, opera la superstición, la cual permite desbaratar desde las bases la lógica afectiva. En este punto cabe destacar el hecho de que, para Spinoza, la alienación puede comprenderse como algo natural para todo modo finito, en cuanto sujeto a la imaginación; todo modo se constituye a sí mismo como

uno alienado de su potencia, pero que puede recobrarla mediante los afectos siguiendo la etología que conduce al amor intelectual a Dios. Lo que ocurre con la superstición no es una doble alienación, sino el doblegamiento del deseo, su negación mediante la ilusión de su potenciamiento, esto es, el coalignamiento de deseos hacia un vector común: el capital. El fundamento de la dominación se encuentra, pues, en la superstición, ya que es gracias a ella que el deseo puede ser dirigido al del capitalismo. Es por eso que no se trata solo de una producción de deseos al orden del capital, sino de la creación de un dispositivo tan complejo como la superstición, cuyo extendido alcance es obtenido solo en virtud de un uso complejo de los afectos, ámbito natural en el que los seres humanos se desenvuelven. El capitalismo ha logrado dominar a partir de afectos alegres, pero elegidos particularmente para ser objeto de deseo; es decir, los hombres desean cosas alegres, pero solo dentro del marco en que el capitalismo quiere que sean deseadas. En este sentido, el deseo es creado y circunscrito artificialmente por un poder que busca fortalecerse por derecho propio a partir de la potencia y deseo de la multitud, y esto lo realiza en cuanto que instauro en el marco de la operatividad de los modos una negación que determina hasta cierto punto, la imposibilidad de una línea de fuga. En E3AD28EX, Spinoza explica esta imposibilidad: “el hombre, sostiene, imagina *necesariamente* todo cuanto imagina que no puede hacer, y esta imaginación lo conforma de tal manera que realmente no puede hacer lo que imagina que no puede” (E3AD28EX). La superstición capitalista o bien, la *epithumogenia* capitalista, genera mediante esta frontera la imposibilidad de fuga: instauro en la imaginación de la sociedad que no se puede sino ser parte de ese sistema pues este constituye la felicidad y la libertad, libertad que no es sino la del mercado y felicidad que se traduce en estos pequeños afectos alegres que le niegan su autonomía al individuo.

Ante este panorama, la superstición como dispositivo político de la teología puede ser analizada también a la luz de su devenir conceptual en la época del capitalismo, puesto que su operatividad no ha sido destruida sino, más bien, reformulada. En este punto, se podría seguir la tesis de Walter Benjamin, según la cual, el capitalismo adquiere su poder usurpando a la teología sus mecanismos de dominación o, mejor dicho, convirtiéndose en su parásito. Benjamin critica la tesis weberiana sobre la secularización del espíritu del capitalismo respecto de su origen religioso protestante, en virtud de los procesos de racionalización que llevará a Weber (2013 259) a formular la famosa metáfora de la jaula de hierro (*Stahlehartes Gehäuse*), y apela a una totalización de este espíritu precisamente en una reformulación religiosa a partir del concepto de la culpa y el crédito-creencia. Es por ello que, para Benjamin, “se puede contemplar en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve

esencialmente para satisfacer las mismas preocupaciones, angustias e inquietudes antiguamente respondidas por las así llamadas religiones” (259). Sin embargo, podría considerarse que un punto común entre Weber y Benjamin es la visión trágica respecto de las consecuencias que implica el capitalismo, puesto que la alegoría de la jaula tiene una connotación importante que es precisamente la pérdida de la libertad, idea que le permite definir al capitalismo “como servidumbre sin amo, es decir, un sistema de dominación a la vez absoluto e impersonal” (Löwy 67-68). Una servidumbre sin amo implica una visión totalizante de la dominación, con un componente claramente trágico sobre el proyecto de la modernidad, la racionalidad y el capitalismo (cf. Weisz; Ruano de la Fuente), que se asimila a la visión benjaminiana del capitalismo como religión, puesto que se considera este sistema como un culto naturalizado y totalizante, diagnóstico certero para el siglo XXI, en el que la globalización permite hablar de un capitalismo supraterritorial que debilita la concepción del Estado-nación (cf. Abélès 44-45). Así pues, a pesar de la diferencia respecto a la condición espiritual del capitalismo, parece que la conclusión a la que ambos autores llegan puede coincidir en una visión trágica del capitalismo y su extensión global. Hoy en día, si seguimos las ideas de Benjamin, podríamos afirmar que el capitalismo viene a suplir el papel de la religión en cuanto da respuestas a las angustias de los seres humanos; ahora la mercancía funciona como el bien supremo y la publicidad que la rodea hace de ella la complacencia espiritual respecto de las necesidades que se tienen. Esto no significa que la teología haya sido destruida, sino que ha mutado, toda vez que el capitalismo, cual parásito, ha logrado hacer de sí una modalidad religiosa.

El devenir teológico-político de la mercancía: la superstición en el capitalismo

Según Benjamin, el capitalismo ha adquirido un carácter teológico, no solo no se ha autonomizado de este aspecto, sino que se ha reivindicado como religión accesible a todos por cuanto se ha totalizado y naturalizado en la esfera pública. En este sentido, el espacio público ha sido invadido por el poder teológico porque el capitalismo ha adquirido esta forma de ejercer el poder; el papel de la mercancía se hace patente: hoy estamos rodeados de ella –como dice Coccia, ironizando a Heidegger, se trata de un ser-entre-mercancías (cf. 13)–, lo cual hace patente el discurso moral del bien y su *epithumogenia* de afectos alegres que refuerzan esta hegemonía.

Sin embargo, lo más interesante de esta conversión es que la religión capitalista es la única que no expía la culpa, sino que la universaliza, vuelve así *culpables* a todos los hombres. En este punto cabe destacar el juego terminológico que solo puede apreciarse en alemán: la palabra

Schuld, que significa culpa, también puede referirse al crédito, de modo que, no solo somos culpables, sino que estamos sujetos al orden del capital en cuanto *deudores*. En palabras de Benjamin:

El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto culpabilizante más que de uno de arrepentimiento. Aquí este sistema religioso se sitúa en la caída a un movimiento extraordinario. Un enorme sentimiento de culpa que no se sabe cómo expiar, se sujeta al culto, no para arrepentirse de su culpa, sino para hacerla universal, martillando la conciencia y, finalmente y sobre todo, incluir a Dios mismo en esa culpa, para así finalmente interesarlo a él en el arrepentimiento. (259)

Se trata de una religión que es puro culto, *sans trêve et sans merci* (cf. Benjamin 259), por lo tanto, se usurpan las imágenes que constituyen el imaginario simbólico de la sociedad, al sacrificar el estatuto del trabajo –única fuerza motriz válida del hombre hacia el capital–. Se trabaja día y noche porque las leyes del mercado rigen sin descanso y la productividad es el índice aparente de la felicidad del ser humano. Pero lo más importante es que: “Allí yace lo históricamente inaudito del capitalismo: la religión no es más la reforma del ser, sino su destrucción. A partir de esta expansión de la desesperación en el estado religioso del mundo, se espera la curación” (*id.* 260). La desesperación, cabe mencionar en este punto, es definida por Spinoza en E3AD15 como “una tristeza que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda”. Spinoza explicita, además, que “nace de la esperanza la seguridad, y del miedo la desesperación” (E3AD15EX). Una posible conclusión a partir de esta vinculación con la desesperación es que la superstición permite directamente la producción de esta, en la medida en que constituye su base y, como se afirmó más arriba, el poder se sirve de afectos tristes. Así como para Benjamin la desesperación expandida por la religión capitalista es un signo de la destrucción del ser, esta es producida artificial, en cuanto responde a la creación de una subjetividad no solo culpable, sino deudora y, por lo mismo, desesperada, pues, al igual que el mercado, el crédito opera *sans trêve et sans merci*. La condición de endeudamiento es crónica, permanente y constituye el presente siempre actual del hombre bajo el capitalismo, de allí, la desesperación. En esta medida, la superstición spinocista al igual que la condición endeudada del ser humano bajo la religión capitalista, a la que hace referencia Benjamin, operan como un mismo mecanismo: la producción de afectos tristes que juega con la temporalidad humana. De esta forma se entroniza el poder como régimen afectivo y, más particularmente en Spinoza, como un régimen de producción de deseo, una *epithumogenia*, como se indicó previamente

Así mismo, podría volverse a la concepción ciceroniana de la religión, cuya etimología –como se precisó– remitía a *legere*, como, según Agamben, también parece ser el caso de Benjamin, si bien en sentidos diferentes. Para Agamben, no se trata de la reivindicación de un lazo perdido entre los hombres y los dioses, como apuntaría un *religare*, sino que se trata “de la actitud de escrúpulo y atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el “releer”) ante las formas –fórmulas– que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano” (2005 99). En este sentido, la religión es aquello que vela por mantener una separación entre la esfera de lo sagrado y de lo humano, y la profanación consiste en buscar un punto de unión o de negligencia sobre esta separación. En su lectura del texto de Benjamin, Agamben señala que “en su forma extrema, la religión capitalista realiza la pura forma de la separación, sin que haya nada que separar” (Agamben 2005 107), puesto que busca separar al ser humano de su propia potencia, busca desmembrar y escindir aún más la humanidad del hombre respecto al capital. En este sentido, el poder de la religión radicaría en su capacidad de separación que es, simultáneamente, un acto de co-dependencia: debe existir separación para que exista humanidad y divinidad; si no fuera así, entonces ambos serían indistinguibles. Lo mismo ocurre cuando el capitalismo se torna una religión, solo que ya no se trata de separar humanidad y divinidad, sino de distinguir la humanidad respecto del capitalismo en un proceso que permite su co-dependencia como un acto de existencia recíproca necesaria. Como consecuencia, se producen procesos de subjetivación que facilitan la identificación del ser humano con su potencia como mano de obra y servidumbre, para así santificar desde la humanidad el orden del capital (cf. Pérez Díaz 101-109).

Además, Benjamin señala: “La cuarta característica [de la estructura religiosa del capitalismo] es que Dios debe ser ocultado y debe ser invocado solo en el cenit de su culpabilidad. El culto es celebrado ante una deidad inmadura, [mientras] toda imagen, toda idea de él, afecta el secreto de su maduración” (260). Se aboca, así, a las imágenes, que usurpan la imaginación y la historicidad de cada pueblo y desterritorializan los imaginarios simbólicos en virtud de su carácter supraterritorial y global. De esta manera, la religión capitalista se impone como una espectralidad global con distinciones locales y ejerce una lógica de alteración afectiva con el propósito de reproducir el orden del capital, bajo la inversión que este ejerce sobre la sociedad. En este punto, la superstición, como poder teológico-político, hoy puede considerarse una religión capitalista, lo cual, en el lenguaje de Marx, sería traducido como la instauración de una superestructura determinada por la base económico-material de una sociedad. Sin embargo, se podría

aventurar como hipótesis que esta base opera también con una lógica de inversión mediante el fetichismo de la mercancía. Aquí, si bien hay una determinación de la base sobre la superestructura, ambas esferas responden a una diferenciación analítica, pues ambas operan a la vez y, en cierto sentido, se codeterminan para el buen funcionamiento del sistema de producción. Lo importante de esta hipótesis es que en ambas esferas lo que permite el dominio de la sociedad es una fuerza de inversión, poder que Spinoza definió como superstición y que, luego, Marx, introduciéndolo en la esfera económica, lo denominó “fetiche”.⁴

Para poner énfasis en este punto, es posible señalar la tesis de Robert Kurz con respecto a la productividad de la teoría de Marx en nuestro tiempo: “el Marx de los obreros y de la lucha de clases decae, pero el crítico radical del fetichismo y de la forma-valor sigue en pie y solo ahora comienza a ser efectivo” (52). Según Marx, “lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es solo la relación social determinada existente entre aquellos” (89), es decir, hay un carácter místico o suprasensible que oculta el proceso de producción escindiendo la producción de lo producido en un claro acto de autonomización de la mercancía. El sujeto y el objeto son alternados, de modo que el individuo ya no responde a su papel de sujeto sino al de objeto, mientras que la mercancía en su condición objetual se torna sujeto. Se trata de una personificación de las cosas y una reificación de las personas. Lo que devela realmente el fetichismo es esta inversión epistemológica. Es por ello que este fenómeno resulta fundamental, puesto que, tal como denuncia Jappe: “el ‘fetichismo’ no es, por tanto, solamente una ilusión o un fenómeno de la conciencia sino una realidad: la autonomización de las mercancías que siguen solamente sus propias leyes de desarrollo” (33).

A partir de la operatividad de los dispositivos políticos de la superstición en Spinoza, la religión capitalista en Benjamin y el fetichismo de la mercancía en Marx, se puede establecer –nuevamente, como hipótesis– que hay un devenir-mundo de la mercancía que la dota de un estatuto teológico, lo cual, de acuerdo con Debord, responde en el ámbito macro, al espectáculo.⁵ Esta mutación de la teología como forma

4 No se trata de que Marx haya pensado en la superstición spinocista para plantear el tema del fetiche. Este vínculo conceptual no tiene relación con una posible lectura de Marx sobre Spinoza.

5 En el TTP, Spinoza asevera que el templo ha devenido un teatro, en donde “no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a sus disidentes y de enseñar tan solo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo” (TTP Praef 8/10). La crítica aquí no está dirigida a la religión, sino a la teología, como malversación de aquella.

de comprensión basada en el poder, la imagen y el recurso a la divinidad de la religión se fortalece con el capital y la mercancía, los cuales son elevados al rango de un nuevo Dios a quien adorar y someterse. El fenómeno del fetichismo analizado por Marx adquiere, pues, fuerza: el ser humano se reifica en la condición de objeto en cuanto ya no es la vida y lo vivo lo que importa,⁶ sino aquello inerte que toma la posición de sujeto: la mercancía. Las mercancías, por cuanto mueven el desarrollo económico, determinan los procesos sociales. En ese sentido, se trata de un fenómeno económico, tal como lo pensó Marx, pero, al mismo tiempo, uno político que tiene consecuencias éticas y metafísicas, como establece Coccia (cf. 46). El espacio público, de acuerdo con estos conceptos, parecería nunca haberse librado efectivamente de la teología, sino solo lograr su adecuación a nuevas formas de dominio que siguen remitiendo a una forma de poder pastoral.

Según la misma lógica de inversión que opera en el fetichismo, Debord apela en su análisis de la sociedad del espectáculo al mundo de la imagen y a la inversión entre lo vivo y lo no vivo a partir de la mercancía: “El espectáculo es, en general, como inversión concreta de la vida, el movimiento autónomo de lo no viviente” (32). No obstante, el espectáculo, al igual que el discurso moral de la publicidad, según Coccia, se establece en virtud del paradigma del bien, una inmanencia que se erige como apariencia; en palabras de Debord: “El espectáculo se presenta como una enorme positividad indiscutible e inaccesible. Dice solamente que ‘lo que aparece es bueno, y lo que es bueno aparece’” (34). Este bien, es aquel originado por el capitalismo, concebido como régimen de producción de deseos.

El espectáculo se apropia de las imágenes y su historicidad, para revestirlas con este nuevo imperio del bien enmarcado en la mercancía, y pone, así, un velo e invierte las relaciones humanas (cf. Debord 44). Este uso de las imágenes eleva el estatuto de la mercancía a un valor metafísico por excelencia. Su identificación con el bien, no solo en la forma material, sino, como precisa Coccia, moral, altera los procesos de subjetivación y pone en marcha un nuevo paradigma metafísico y

6 De acuerdo con el análisis llevado a cabo por Giorgio Agamben en *Homo sacer*, se podría aducir que el capitalismo tiende a la consideración de los seres humanos como aquellos dejados en la nuda vida, es decir, sin cualificación. Esta concepción se da en virtud de la inversión ontológica y epistemológica del sujeto en el objeto, y del objeto en el sujeto, gracias a la cual, lo inerte –la mercancía– toma el papel de vida cualificada, mientras que los individuos son remitidos a la mera vida biológica toda vez que son tomados en calidad de objetos. Por economía y porque implicaría apartarse del tema tratado, solo se enuncia esta vía abierta que puede desprenderse de lo planteado (cf. Agamben 2017 11-27).

ético. Pero, como se indicó con base en Spinoza, este discurso estaría delimitado por aquello que el capital determina como bien, es decir, estaría sujeto a la operatividad del capital. Por eso, Debord afirma que

El espectáculo es el momento en que la mercancía ha logrado la colonización total de la vida social. La relación con la mercancía no solo es visible, sino que es lo único visible: el mundo que se ve es su mundo. (Debord 46)

Esta revolución ética llevada a cabo por el capitalismo es analizada por Coccia con relación a la publicidad como paradigma de lo más propiamente humano, por cuanto los muros cantan y relatan la historia, las creencias y las imágenes de un pueblo en un tiempo determinado y configuran, con ello, una cierta metafísica.

En la publicidad, la “moral” deja de ser una doctrina del hombre y de sus estados de ánimo para convertirse en una doctrina universal de la relación del hombre con las cosas y el mundo, una especie de cosmología práctica que se hace y se deshace cotidianamente, cada vez que deseamos, imaginamos, producimos, compramos o vendemos mercancías. (Coccia 55)

Para Coccia, el verdadero valor que posee la mercancía es uno moral; los factores económico-políticos que analizó Marx pasan a un segundo lugar. Pero si la moral tiene este nuevo objeto, significa que se deslinda de lo propiamente humano y se torna no solo artificial, sino, más aún, protésica y, por tanto, en cuanto exterior al hombre, absolutamente manipulable por un dispositivo político como la superstición. Esta extensión se propone como lo otro objetivado que, sin embargo, constituye uno de los rasgos humanos: la moral se despidе del ser humano para alejarse y tornarse objeto, con lo cual se adultera el canon que, en la ética, ponía un énfasis en la humanidad del hombre. Se establece, por tanto, una nueva comunidad, la de la mercancía, que en su consideración objetual mienta lo inerte y, por tanto, se trata de una comunidad de los muertos –se podría decir, también, una necropolítica–, que logra socavar los estatutos de la vida mediante la inversión del mundo que tanto Spinoza, como Benjamin, Marx y Debord explican. La nueva religión se fundamenta en esta malversación de la imagen y la imaginación –es decir, el deseo–, logrando establecer el espectáculo y una nueva moralidad que se sostiene a sí misma en virtud de la mercancía y su nuevo estatuto.

De esta forma, se plantea una convergencia entre Spinoza y Marx, y se encuentra también a Benjamin y Debord, quienes permiten analizar el capitalismo a la luz del poder teológico, que, siguiendo al filósofo holandés, proviene de la superstición. En este punto, lo radical es que, en cuanto dispositivo, tanto la superstición como el fetiche, la religión capitalista y el espectáculo operan como lógicas de inversión que logran

totalizar la esfera pública. Pues, si bien para Spinoza esto atañe al deseo y los afectos –que, introducidos en la esfera del mercado, hallan su mejor ejemplo en la fábrica de la felicidad de Coca-Cola–, para Marx se trata de un análisis de la esfera económica, mientras que tanto para Benjamin como para Debord, se trata de la subjetividad, en tanto que Coccia, finalmente, denuncia una revolución moral. De esta forma, se podría considerar como fuerza motriz del poder teológico esa capacidad de alteración, cuya raíz puede rastrearse en la superstición. La religión del capitalismo no es sino la misma superstición spinocista, que un día Marx llamó fetiche, en cuanto espectro que inunda el fenómeno económico. El capitalismo como régimen de deseo que utiliza el dispositivo de la superstición spinocista, crea una impotencia artificial en donde lo deseable ha sido previamente delimitado y, por ende, su propia producción se ciñe a reproducir el capital. Ese discurso del bien que propone una revolución moral está, por lo tanto, al servicio del capital como nuevo poder teológico-político y connota, así, el devenir conceptual de la superstición, ahora en el marco de la ciudad neoliberal con sus lógicas no solo fetichistas, sino anti-históricas y de despolitización, que buscan derogar el derecho –y su deseo– de la comunidad a la ciudad como espacio propio de lo político (cf. Cápona 285-295).

Bibliografía

- Abélès, M. *Antropología de la globalización*. Trad. Françoise Blanc. Buenos Aires: Ediciones del sol, 2012.
- Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Trad. Mercedes Ruvitoso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- Agamben, G. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo, 2005.
- Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Trad. Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Benjamin, W. “Capitalism as Religion.” *The Frankfurt School on Religion. Key writings by the mayor thinkers*. Trans. Chad Kautzer. Ed. Eduardo Mendieta. New York; London: Routledge, 2005. 259-262.
- Boëtie, É. de la. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Trad. Rodrigo Santos y Santiago Espinosa. Chile: Editorial Hueders, 2011.
- Bove, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Trad. Gemma Sanz Espinar. Madrid: Tierradenadie Editores, 2009.
- Cápona, D. “El complejo ciudad-arquitectura en la lógica del capitalismo: despolitización de la cotidianeidad.” *Revista Alpha* 42 (2016): 285-295.
- Chauí, M. *Política en Spinoza*. Trad. Florencia Gómez. Buenos Aires: Gorla, 2003.
- Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

- Coccia, E. *El bien en las cosas. La publicidad como discurso moral*. Trad. José Miguel Burgos Mazas. Cantabria: Asociación Shangrila Textos Aparte, 2013.
- Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Trad. Christian Ferrer. Buenos Aires: La marca Editora, 2012.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Trad. Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Cristofolini, P. "El mal gobierno de los afectos: la superstición." *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Eds. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara. Trad. Teresa Losada. Madrid: Trotta, 2007. 57-65.
- Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2006.
- Israel, J. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Trad. Ana Tamarit. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Jappe, A. "El absurdo mercado de los hombres sin cualidades." *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. Trad. Luis Andrés Bredlow. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2009. 31-40.
- Kurz, R. "Los intelectuales después de la lucha de clases. De la nueva aconceptualidad a un nuevo pensamiento crítico." *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. Trad. Luis Andrés Bredlow. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2009. 41-63.
- Lordon, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Trad. Sebastián Puente. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- Löwy, M. "Stahlhartes Gehäuse: La Alegoría de la Jaula de Hierro." *Max Weber y las paradojas de la modernidad*. Comp. Michael Löwy. Trad. Graciela Montes. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012. 53-69.
- Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective*. Paris: PUF, 1995.
- Marx, K. *El capital*. t. 1. Vol. 1. Trad. Pedro Scarón. México D.F.: Siglo XXI, 2003.
- Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- Morfino, V. *El tiempo de la multitud*. Trad. Roberto Peña León, Mariana Gainza y Sebastián Torres. Santiago: Doble Ciencia, 2015.
- Negri, A. *Spinoza subversivo*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2000.
- Pérez Díaz, P. "Walter Benjamin: El carácter cultural del capitalismo." *Perspectivas del pensar filosófico entre Valparaíso y Santiago*. Eds. José Jara, Adolfo Vera y Lenin Pizarro. Valparaíso: Mundo de papel, 2014. 101-109.
- Ruano de la Fuente, Y. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2009.
- Spinoza, B. *Opera quotquot reperta sunt*. La Haya: Martinum Nijhoff, 1914.

- Spinoza, B. *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2010.
- Spinoza, B. *Tratado teológico-Político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2008.
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2013.
- Weisz, E. *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.