

La mimesis de los afectos en la política. Tres reflexiones desde el spinozismo contemporáneo

*Irving Daniel Robledo Girón**

Resumen

El mecanismo mimético de los afectos es tratado por Spinoza en una serie de proposiciones, de la 16 a la 35 de la parte tercera de su *Ética*. Algunos autores, en el marco del giro afectivo, han vuelto a prestar atención a este pasaje. El propósito de este artículo consiste en analizar tres lecturas contemporáneas que se sirven de la *imitatio affectuum* para pensar problemáticas políticas. Del estructuralismo de las pasiones de Frédéric Lordon abordaremos cómo la mimesis de los afectos está presente en mecanismos de subordinación a las relaciones de dominación capitalistas; de Chantal Mouffe nos interesa destacar la importancia que tiene la dimensión afectiva en la identificación y construcción de subjetividades colectivas; finalmente, recuperaremos del filósofo Diego Tatán el tema del mimetismo del odio y el asco para reflexionar cómo se construyen en el imaginario colectivo figuras de exclusión.

Palabras clave: mimesis, afectos, alegría, indignación, exclusión.

* Programa de doctorado en Humanidades, línea de Teorías Filosóficas y Literarias Contemporáneas, en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo electrónico: [irving.robledogir@humanidades.uaem.edu.mx] / ORCID: [0000-0001-7594-264X].

Abstract

The mimetic mechanism of affects is addressed by Spinoza in a series of propositions, from 16 to 35 of the third part of his *Ethics*. Some authors, within the framework of the affective turn, have revisited this passage. The purpose of this article is to analyze three contemporary interpretations that utilize the *imitatio affectuum* to explore political issues. From Frédéric Lordon's structuralism of passions, we examine how the mimesis of affects is present in mechanisms of subordination to capitalist domination relationships; from Chantal Mouffe, we highlight the importance of the affective dimension in the identification and construction of collective subjectivities; finally, we recover from philosopher Diego Tatián the topic of the mimetism of hatred and disgust to reflect on how figures of exclusion are constructed in the collective imagination.

Keywords: mimesis, affects, joy, indignation, exclusion.

Acerca de la imitatio affectuum

Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante.

BARUCH SPINOZA, Proposición XXVII, Libro III, *Ética*.

En el anterior epígrafe, el filósofo de Ámsterdam pone de manifiesto el mecanismo mimético de los afectos. Para el propósito del presente escrito —a saber cómo los procesos de subordinación de las relaciones sociales capitalistas, las formas de construir identidades políticas y las formas de exclusión se sostienen en gran medida por medio de la imitación de los afectos con base en las reflexiones de tres autores contemporáneos, cuyo común denominador es la influencia del pensamiento de Spinoza— es necesario, por principio de cuentas, analizar una serie de conceptos claves entranados en este pasaje.

En primera instancia, los afectos son definidos por el filósofo neerlandés en las primeras páginas del libro III de su *Ética*¹ como las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye su potencia de obrar, y al mismo tiempo las ideas de esas afecciones. De acuerdo con lo que escribe en el escolio de la proposición XI de ese mismo apartado, reconoce tres afectos primarios: la alegría, definida como una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección; la tristeza, por la que pasa a una menor perfección, y el deseo, caracterizado como la esencia misma del ser humano, concebida como determinada a actuar en virtud de una afección que se da en ella.

Los afectos, en este orden de conceptos y conforme a un determinismo causal, son resultado de nuestro encuentro con otros cuerpos externos que traen por efecto un cambio cualitativo en nuestra potencia para actuar, mas no exclusivamente mediante encuentros materiales que se dan en el plano de la extensión, sino también producto de las ideas de esos objetos que nos representamos en la mente. De estas interacciones se derivan otros afectos. El amor es definido por Spinoza como una alegría acompañada por la idea de una causa externa; mientras que su contrario, el odio, es una tristeza igualmente acompañada por la idea de una causa exterior. No obstante, según se explica en el escolio de la proposición XV de la misma sección, también puede darse el caso de amar u odiar sin que por ello se reconozca la causa; esto es por efecto de simpatía o apatía, y es ahí donde Spinoza emplea otros dos conceptos importantes para el mecanismo mimético de los afectos: la imaginación y la semejanza. Según la proposición subsecuente, por el sólo hecho de imaginar que algo se asemeje a un objeto que nos suele afectar de alegría o tristeza, aunque no sea la causa eficiente de dichos afectos, lo amaremos u odiamos, según sea el caso.

Para comprender el sentido de la imaginación es necesario volver a otros dos pasajes: primeramente, en el escolio de la proposición XVII de la parte segunda de la *Ética*, Spinoza define como imágenes

¹ Para este trabajo, nos servimos de la edición de la *Ética* de Alianza Editorial, con introducción, traducción y notas a cargo de Vidal Peña.

de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores, aun cuando no estén presentes, lo cual corresponde con la facultad imaginativa del alma; más adelante, en el segundo postulado, pero de la parte tercera, afirma que el cuerpo humano puede padecer a causa de esta tendencia a retener las impresiones o huellas de los objetos; esto no se atribuye al hecho mismo de imaginar, sino en tanto las ideas pueden ser de naturaleza mutilada o confusa.

En lo que atañe a la semejanza, según lo expresa Spinoza en la demostración de la proposición que quedó manifestada como el epígrafe de este texto, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante al nuestro, la idea que nos formamos de él implicará una afección sobre nosotros, semejante a la que experimenta ese cuerpo externo. A lo cual agrega, en el escolio de la misma proposición, que cuando este efecto mimético se refiere a la tristeza se llama conmiseración, en cambio, referida al deseo se nombra emulación.

Expuesto lo anterior, en las líneas subsecuentes se abordarán las propuestas teóricas de los tres autores spinozistas seleccionados, con la finalidad de mostrar cómo se sirven del mecanismo mimético de los afectos para pensar temas como la subordinación, la construcción de identidades colectivas o formas de exclusión.

La mimesis afectiva como mecanismo de alineación en el capitalismo

El estructuralismo de las pasiones y el regreso teórico a Spinoza

El estructuralismo de las pasiones es una propuesta teórica planteada por el sociólogo y economista francés Frédéric Lordon –director del Centre de Sociologie Européene y miembro del colectivo *Les Economistes atterrés*–, la cual consiste en combinar un análisis de las estructuras sociales, influenciado por la tradición sociológica francesa y Marx, con la antropología de las pasiones de Spinoza, cuyo objetivo es determinar los mecanismos pasionales que están a la base de lo

que concibe como el núcleo duro de la servidumbre capitalista, esto es, la relación salarial.

Para Lordon, aquello que está en la base de la movilización de la sociedad es el deseo y los afectos. Sin embargo, reconoce que, históricamente hablando, los afectos han sido relegados a un segundo plano en el estudio de las ciencias sociales, mismas que se han concentrado en los hechos sociales y no en los estados del alma. No obstante, dicho rechazo no resulta para el economista y sociólogo francés del todo ilegítimo, si se considera que incluir la dimensión emocional en el estudio social conlleva el riesgo de tornarse un espiritualismo subjetivista. Por esta razón, su propuesta, para evitar que el giro emocional recaiga en un retorno teórico al individualocentrismo y la repsicologización de las ciencias sociales, dejando de lado el análisis de las fuerzas sociales, estructuras e instituciones, recurre a la teoría spinoziana de los afectos y pasiones.

Dicho retorno teórico al filósofo de Ámsterdam por parte de Lordon tiene dos motivos: en primera instancia, porque advierte que Spinoza logró construir sistemáticamente una conceptualización rigurosa y contraintuitiva de los afectos que permite evitar psicologismo sentimental, así como la antinomia entre las emociones y estructuras sociales (objetivismo y subjetivismo); y en complemento, porque concibe esta teoría de los afectos como radicalmente anti-subjetivista, puesto que, aunque los afectos se experimentan individualmente, no tienen nada de subjetivos en tanto son objetivamente causados por las relaciones estructurales.

Hay estructuras, y en las estructuras hay hombres apasionados; en primer término los hombres son movidos por sus pasiones, en última instancia sus pasiones son ampliamente determinadas por las estructuras; son movidos con frecuencia en una dirección que reproduce las estructuras pero a veces en otra que los inclina a crear otras nuevas: he aquí, en lo esencial, el orden de hechos que querrían aferrar las combinaciones particulares del estructuralismo de las pasiones (Lordon, 2018: 12).

Conceptos fundamentales de la perspectiva lordoniana

Lordon posiciona en la base de su estructuralismo de las pasiones el concepto de *conatus*, es decir, el esfuerzo por perseverar en el ser, el cual en sus propias palabras es descrito como “la fuerza de existir. Es, por así decirlo, la energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento” (Lordon, 2015: 23). Ahora bien, de acuerdo con el autor del estructuralismo de las pasiones, el *conatus*, en tanto fuerza deseante genérica y esencia misma del hombre, es en términos ontológicos puro impulso. No tiene originalmente una dirección definida, sino hasta que se imprime en él una direccionalidad así como un objeto a investir. Consecuentemente, el deseo, como afecto primordial de acuerdo con el aparato conceptual de Spinoza, es el efecto de una afección que se da en el cuerpo y lo activa en la persecución de aquello que es útil para seguir existiendo. No obstante, desde la perspectiva lordoniana, los objetos de deseo lícitos son inventados y delimitados social e históricamente (Lordon, 2015: 24).

En ese sentido, el economista y sociólogo establece una distinción entre la libertad de desear o perseguir aquello que se juzga útil para la propia vida, la cual tiene una evidencia *a priori*, y la libertad de embarcar potencias de obrar terceras en la persecución del deseo propio, la cual no es *a priori* sino estructuralmente determinada. Es ahí donde introduce su conceptualización de la relación salarial como “el conjunto de datos estructurales (los de la doble separación) y de las codificaciones jurídicas que hacen posible que ciertos individuos impliquen a otros en la realización de su propia *empresa*” (Lordon, 2015: 24).

En su análisis de la relación salarial identifica como “enrolados” a las potencias de obrar terceras, como sujeto del “deseo-amo” o deseo industrial a quienes las moviliza a su servicio, y define como “patronazgo” o “capturazgo” a la operación por la cual los enrolados subordinan su esfuerzo o *conatus* al deseo del amo: “La captura supone hacer que un cuerpo se mueva al servicio de. La movilización es entonces su preocupación constitutiva. Pues finalmente es algo muy extraño que

haya personas que ‘acepten’ activarse en la realización de un deseo que no es primitivamente el suyo” (Lordon, 2015: 26).

Asimismo, el economista y sociólogo francés concibe la relación salarial como una relación de dependencia, esto es, en tanto que uno de los agentes, el sujeto del deseo-amo, posee las condiciones de reproducción material del enrolado, pues la relación salarial no es posible sin hacer del dinero el pasaje obligatorio y exclusivo para satisfacer el deseo basal. A dicha incapacidad de asegurarse por sí los requisitos de su reproducción, como fuerza de trabajo, pero inclusive como nuda vida, aunada a la necesidad de enrolarse en la división del trabajo para tener acceso al dinero como objeto de meta-deseo –condicionante de acceso a los objetos de deseo mercantiles–, Lordon la denomina como “heteronomía material”.

Son las estructuras sociales, en el caso salarial las de las relaciones de producción capitalistas, las que configuran los deseos y predeterminan las estrategias para alcanzarlos: en las estructuras de la heteronomía material radical, el deseo de perseverar material y biológicamente está determinado como deseo de dinero, que está determinado como deseo de empleo asalariado (Lordon, 2015: 35).

Con el anterior análisis de la relación salarial queda expuesto que la entrega del deseo no es resultado de una voluntad libre, sino resultado de una determinación estructural con base en la propia configuración pasional de los individuos. Esto es consecuente con el pensamiento de Spinoza para quien, a diferencia de la metafísica subjetivista e individualista, no concibe que seamos autodeterminados. En este caso, el afecto fundamental de la subordinación a las relaciones salariales es el miedo, definido por el filósofo neerlandés como “una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo” (Spinoza, 2011: 267); esto es porque para el enrolado no existe la opción de renunciar al deseo del beneficio salarial dada su heteronomía material. En ese sentido, para Lordon, la instrumentalización de potencias de obrar terceras además de ser una relación de depen-

dencia, también encubre la violencia concreta de la coacción que involucra subordinarse a la relación salarial o morir. No obstante, siguiendo la misma perspectiva lordoniana, el temor no es el único afecto implicado en que el deseo del enrolado se pliegue sobre el deseo-amor.

El mimetismo de los afectos como procedimiento de alineación

En el primer apartado de su libro *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Lordon (2015) describe el enrolamiento salarial mediante una metáfora geométrica. Identifica a los deseos-conatus como vectores,² y la operación de captura del deseo enrolado por parte del deseo-amor, como una cuestión de alineación, donde el primero se esfuerza en la misma dirección que el segundo. El uso de un término que permite representar esta operación sobre un plano está justificado en el propio modelo filosófico al estilo geométrico de Spinoza, recordando que, como lo advierte en el prefacio de la parte tercera de la *Ética*, “Del origen y naturaleza de los afectos”, el filósofo trata a los apetitos y actos humanos “como si fuese una cuestión de líneas, superficies y cuerpos” (Spinoza, 2011: 193). Además, el economista y sociólogo francés opta por el concepto de alineación para describir la subordinación a las relaciones capitalistas y no el concepto marxiano de alienación con base en la misma influencia spinoziana, pues no concibe que el conatus pueda enajenarse, sino solamente ser desviado hacia una dirección u otra, bajo determinadas relaciones.

Pues genéricamente hablando, la movilización es cuestión de colinealidad: se trata de alinear el deseo de los enrolados sobre el deseo-amor.

² En matemáticas un *vector* es un segmento de recta orientado en el espacio euclídeo. Los elementos geométricos de un vector son: 1) el punto de aplicación: el punto donde inicia el segmento orientado, 2) módulo: la longitud del segmento expresado mediante un número no negativo, 3) dirección: es la recta soporte que contiene el segmento, y 4) sentido: indicado por la orientación y representado gráficamente con una flecha.

Dicho de otra manera, si el conatus a enrolar es una fuerza activa de una cierta intensidad, se trata entonces de darle su “correcta” orientación, es decir, una dirección conforme a la dirección del conatus patronal (sea un individuo o una organización) (Lordon, 2015: 53).

Ahora bien, el capitalismo en tanto régimen de afectos, desde la perspectiva lordoniana posee su propia fuerza conativa, es decir, una capacidad para engendrar sus propias condiciones de perseverancia. Por ello plantea que para pensar de manera crítica las causas que lo hacen perdurar es necesario explicar cómo ha sabido enriquecer el complejo pasional por el cual los cuerpos son movilizados. Como se anticipó en líneas anteriores, de acuerdo con el economista y sociólogo, la coacción por medio del temor y el chantaje de la relación salarial no resulta ser condición suficiente para asegurar la dominación; también considera que existen motivos de alegría que permiten reproducir las relaciones al mismo tiempo que desdibujan del panorama la presencia de las pasiones tristes.

Si los asalariados se atienen a la relación de enrolamiento que les impone la estructura social y obedecen a requerimientos productivos cada vez más altos, no es solamente bajo el efecto de la coacción y de la violencia organizacional, sino también porque a veces encuentran en ello cierta retribución —es decir, motivos de alegría (Lordon, 2015: 48).

Esquemáticamente, el estructuralismo de las pasiones distingue entre tres clases de afectos que contribuyen en la alineación de los individuos respecto al deseo-amo. En primer lugar, está el ya mencionado deseo de enrolamiento salarial, el cual nace del esfuerzo por preservar la vida: éste es identificado en la perspectiva lordoniana como un afecto triste, pero intrínseco a los mismos sujetos. No obstante, el acceso al dinero representa para el economista y sociólogo el momento alegre de la relación salarial, aunque signifique, a fin de cuentas, permanecer en la relación de dependencia. Sin embargo, la obtención de condiciones para sobrevivir no abarca la totalidad de las causas de movilización alegre. También la adquisición de mercancías,

incluidas aquellas que satisfacen otros deseos, no solamente los materiales de reproducción, constituyen una fuente de motivación alegre.

Es en este punto donde el mecanismo mimético de los afectos desempeña un papel importante, en tanto permite explicar la inducción de deseos de consumo mediante la imitación, pues, desde la perspectiva spinoziana, nunca deseamos en soledad, sino que deseamos algo porque alguien más lo desea. Este mecanismo es descrito por el filósofo en la ya citada proposición xxvii de la parte tercera de la *Ética*, lo cual complementa en el escolio de la misma proposición.

Quizás, la función estratégica del *marketing*, cuyo objetivo es la constante generación de una multiplicidad de objetos sobre los cuales fijar el deseo, sería la mejor ilustración de la emulación del deseo. En adición, ésta también contribuye a consolidar la sumisión de individuos a relaciones capitalistas, pues no solamente se amplía la gama de objetos apetecidos así como sus respectivos deseos de adquisición, sino también tiene por consecuencia la orientación del esfuerzo en la obtención monetaria necesaria para el consumo. E incluso, aquello que en la perspectiva lordoniana se identifica como un revestimiento alegre de la mercancía, también hace olvidar que los objetos mercantiles son producto de otras relaciones de sujeción, lo que en el vocabulario marxiano es el fetichismo de la mercancía. Asimismo, mediante la introducción del sistema crediticio, los afectos tristes resultantes de la incapacidad de hacerse de aquellos objetos de deseo fuera del ingreso corriente, son igualmente obliterados por el contento del consumo inmediato, lo cual resulta en el endeudamiento, y en consecuencia, la dependencia salarial prolongada en el tiempo.

A diferencia de los afectos tristes del enrolamiento salarial derivados de la heteronomía material, las alegrías del consumo surgen de una motivación exógena, por lo que se conciben como afectos alegres extrínsecos. Sin embargo, existe una tercera clasificación de afectos, los cuales son tanto alegres como intrínsecos: aquellos que permiten a los individuos movilizarse por sí mismos en la dirección de la organización capitalista, y que representan en la perspectiva lordoniana el mayor logro de la empresa neoliberal de colinealización, pues

permiten construir una subjetividad que se esfuerce, no por coacción, sino por “consentimiento” en la persecución del deseo-amor.

Quizás el más claro ejemplo de lo que acabamos de explicar lo hallemos en la retórica empresarial y los sintagmas utilizados en las técnicas del *coaching* laboral o el *management* emocional diseminados por la psicología positiva del trabajo. Hablamos de la materialidad del signifiante, de una performatividad; las palabras en tanto ideas pueden ser pensadas como dispositivos afectivos, cuyo efecto se traduce en lograr la adhesión a las relaciones neoliberales de producción. Trátese de un trabajador promedio que acepta “ponerse la camiseta de la organización” en aras de conseguir su “crecimiento profesional”, o de un ejecutivo de élite que se siente “autorrealizado” en la medida en que consigue los objetivos de la empresa hechos pasar como propios, son casos de una casi perfecta alineación de su deseo-conatus, en condiciones de enrolados, donde la supuesta motivación intrínseca revestida por afectos alegres encubre sutil y elegantemente la cara de la dominación. No es una cuestión de engaño ideológico ni una voluntad de servir, sino más bien de una suerte de control psicopolítico (Han, 2014) que conduce la acción de los individuos en un nivel prerreflexivo. No hay engaño, sino identificación entre dos trayectorias; en términos lordonianos:

Para los enrolados captados por la máquina de colinealizar, se trata entonces de convertir coacciones exteriores, las de la empresa y sus objetivos particulares, en deseos alegres y deseo propio, un deseo del cual, idealmente, el individuo podrá decir que es el suyo. Producir el consentimiento es producir el amor de los individuos por la situación que se les fabrica (Lordon, 2015: 114).

Destaca el uso de la palabra “amor” en las últimas líneas de la anterior cita. Cabe recordar que la definición spinoziana de amor es la de “una alegría acompañada por una causa externa” (Spinoza, 2011: 265). Lordon recupera este concepto y lo emplea para pensar la obediencia patronal, la cual caracteriza como una situación de *amor fati capitalistis* o amor localizado como procedimiento de colinealización

de los deseos-conatus, respecto a la dirección que le imprimen las relaciones capitalistas, el cual consiste en obtener amor del amo, como resultado de hacer una actividad que en el imaginario colectivo es considerada como fuente de alegría para contento de otros. Aquí, de nueva cuenta, se encuentra presente el mecanismo mimético de los afectos, que se explica por la proposición xxix de la parte tercera de la *Ética*: “Nos esforzamos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen”. Otra manera de interpretar esto es el deseo de reconocimiento; pero además del hecho de complacer con alegría a otros movilizándose a su servicio, si se le agrega el componente de ser uno mismo causa de ese afecto, se obtiene un doble efecto que da por resultado el hecho de ser afectado igualmente de alegría, como se describe en la proposición subsecuente:

Si alguien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría, acompañada de la idea de sí mismo como causa, o sea: se considerará a sí mismo con alegría. Si, por el contrario, ha hecho algo que imagina afecta a los demás de tristeza, se considerará a sí mismo con tristeza (Spinoza, 2011: 226).

Indignación y ortogonalidad

Desde el estructuralismo de las pasiones, como se ha mencionado en este escrito, la alineación de los deseos-conatus resulta de una relación objetivamente producida entre el enrolado con la condición salarial. Con base en la misma metáfora vectorial, la noción lordoniana de ortogonalidad representa el contrario de la alineación, figurativamente representada como los dos vectores, de deseo enrolado y de deseo-amo, pero que ahora se ven apuntando hacia direcciones en sentido opuesto. Parafraseando la proposición vii de la parte cuarta de la *Ética* (Spinoza, 2011) si el capitalismo puede ser visto como un régimen productivo de afectos, éste solamente puede ser vencido

por medio una configuración de relaciones afectiva contraria y más fuerte. Sin embargo, la pregunta lordoniana es ¿qué tipo de pasión o afecto puede poner en movimiento los esfuerzos colectivos para construir una salida ortogonal a las relaciones salariales capitalistas?, a lo cual responde: el descontento común, concebido como la fuerza histórica capaz de bifurcar el curso de las cosas. En ese sentido, el afecto que estaría en la base y por el cual la multitud puede llegar a reunirse es la indignación.

Para Frédéric Lordon, si bien las instituciones sociales, en el marco del capitalismo contemporáneo, pueden ser pensadas como dispositivos afectivos colectivos dotados de un poder para conducir a las masas y hacerlas entrar en sus relaciones, los mismos mecanismos pasionales que funcionan en el mantenimiento de éstas pueden ser susceptibles de ser reconfigurados en función de la desalineación colectiva del deseo-conatus. Por supuesto, con ello no indica que sea algo que se pueda realizar de un modo espontáneo, sino conforme al propio principio causal de los afectos, lo que equivale a decir que la movilización de la multitud en una dirección contraria al egocentrismo del deseo-amor no puede darse sin una afección precedente, que para estos fines resulta ser la tristeza acaecida en otro, pero sentida como si fuese propia.

Este contagio general de la tristeza infligida a uno solo causa el desborde marginal de la tristeza común que determina un movimiento relacional común de los conatos enrolados, conforme al mecanismo que exige que “cuanto mayor es [...] la tristeza, mayor es la potencia de actuar por la cual el hombre se esfuerza por luchar contra la tristeza” (Lordon, 2015: 153).

La indignación, desde el estructuralismo de las pasiones, no se comprende como un afecto moral, sino político por excelencia, que hace posible que los sujetos se agrupen para poner en cuestión el *statu quo*, y cuya potencia radica en la propagación del afecto en el cuerpo social. Es de notarse, pues, que así como mediante la *imitatio affectuum* los individuos pueden llegar a movilizarse en función de las

relaciones capitalistas, también por la vía del mismo mecanismo se puede cimentar la lucha política, solamente que, a diferencia de la emulación del deseo, la desalineación respecto de las relaciones de subordinación nace de una pasión distinta, a saber, de la conmiseración, definida como “un tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros” (Spinoza, 2011: 268).

Entre prácticas discursivas y afectos comunes

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 una 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 para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo.

BARUCH SPINOZA, *Tratado político*, VI, § 1.

El “pueblo” como identidad simbólica de afectos compartidos

Otra autora que comparte el retorno teórico a Spinoza es la politóloga belga Chantal Mouffe, quien recupera del filósofo de Ámsterdam el *ars affectandi* para combinarlo con los algunos aportes de la teoría psicoanalítica de las masas, el análisis del discurso y el concepto de hegemonía gramsciana para dar cuenta de los procesos de subjetivación política. Comencemos por mencionar algunos de sus principales nociones, para luego destacar el papel que ocupa en su pensamiento el mecanismo mimético de los afectos en los procesos de identificación colectiva, su perspectiva respecto a la indignación social y la observación crítica que plantea a los movimientos de

izquierda respecto a la poca atención que han prestado, desde su mirada, a la dimensión afectiva en la política.

La obra de Mouffe se sitúa en el cruce entre el postmarxismo, el pensamiento posmoderno y la crítica al liberalismo. Junto con el politólogo y filósofo argentino Ernesto Laclau, desarrolló el concepto de hegemonía y propuso una democracia radical y pluralista que reconoce el conflicto como inherente a lo político. Cabe señalar que en su vocabulario distingue entre “lo político”, como dimensión ontológica del antagonismo social, y “la política”, por la que refiere al conjunto de prácticas e instituciones que intentan organizar dicho antagonismo. Asimismo, su propuesta para radicalizar la democracia (*Agonística* [Mouffe, 2014]), que en su visión carece hoy en día de conflicto, porque concibe que las instituciones representativas existentes no permiten una confrontación entre diferentes proyectos de sociedad, consiste en transformar la visión de una lucha antagónica –enfrentamiento entre enemigos, donde la existencia del otro es percibida como una amenaza– en una confrontación agonística entre adversarios –donde se reconoce la legitimidad del otro en la competencia por hegemonizar la esfera pública–.

Con base en lo anterior, puede advertirse que, en la perspectiva de Mouffe, lo que está en juego en la política es la posibilidad de constituir un nuevo bloque histórico o formación hegemónica, comprendida como una configuración de prácticas sociales articuladas en torno a un símbolo común, que permitan el establecimiento de una frontera política entre posiciones agonísticas y con ello reactivar el conflicto en el interior del marco constitucional, lo que es descrito por la autora como una “estrategia populista”. Ahora bien, el objetivo de dicha estrategia no es una ruptura con la democracia liberal y pluralista ni tampoco la creación de un orden político totalmente nuevo. Lo que pretende es, más bien, la construcción de una voluntad colectiva que radicalice las instituciones democráticas recuperando momentos de ruptura y confrontación, es decir, su tensión constitutiva, pues el pensamiento de Mouffe no aboga por una política revolucionaria, pero tampoco por un mero reformismo, sino aquello que comprende como un reformismo radical.

En continuación, un concepto clave en la perspectiva populista propuesta por la politóloga belga es el de “pueblo”. Desde su trabajo conjunto con Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 2001), Mouffe ha insistido en que el principal asunto de la política contemporánea consiste en la construcción del pueblo, no comprendido como categoría sociológica para designar a una masa organizada, sino política, como subjetivación colectiva simbólica, lo que caracteriza a su propuesta como un enfoque antiesencialista:

Este “pueblo” no debe entenderse como un referente empírico o una categoría sociológica. Es una construcción discursiva, resultado de una “cadena de equivalencia” entre demandas heterogéneas, cuya unidad está asegurada por la identificación con una concepción democrática radical de ciudadanía y una oposición común a la oligarquía —es decir, a las fuerzas que impiden estructuralmente la realización del proyecto democrático (Mouffe, 2018: 107).

La estrategia de construir un populismo de izquierda que propone la autora desde su enfoque posmarxista, no consiste ya en una confrontación antagónica que recaiga exclusivamente en la dimensión económica, es decir, en una lucha de clases donde el proletariado representa un sujeto histórico con un papel central para la posibilidad de transformación social, sino en la articulación de diferentes posiciones de lucha en una subjetividad colectiva simbólica. No obstante, para que sea posible dicha cristalización de demandas heterogéneas —laborales, de seguridad, de ampliación de derechos, de reconocimiento de minorías, ecológicas, etcétera— son necesarios procedimientos lingüísticos y ontológicos, como el uso de significantes vacíos —noción que recupera de Laclau (2021)—, por la que refiere a palabras o frases que carecen de un significado fijo y que por su naturaleza polisémica permiten unificar el discurso y movilizar demandas populares en una identidad colectiva cuyo común denominador sea la oposición al *establishment*.

Si bien, de acuerdo con lo expuesto en las anteriores líneas, la propuesta de Mouffe se puede inscribir dentro del llamado giro

discursivo para pensar la política, donde también se encuentran otra serie de autores como los postalthusserianos –quienes introdujeron la reflexión respecto a las categorías clásicas del marxismo e incorporaron estrategias del análisis del discurso con miras a reelaborar el vocabulario empleado en materia de filosofía política (Villegas, 2014)– lo que distingue al pensamiento de Mouffe es el énfasis que coloca sobre el papel que juegan los afectos, puesto que la cristalización de una identidad política simbólica no es posible solamente mediante operaciones retórico-discursivas, sino que implica la presencia de pasiones compartidas, la imaginación colectiva y formas de aproximación simpáticas, como la autora lo acentúa en sus más recientes publicaciones.

*Por un populismo de afectos compartidos:
entre la indignación y el resentimiento*

En su libro *Por un populismo de izquierda* (Mouffe, 2018), donde expone su análisis a propósito de cómo los agentes sociales adquieren formas de subjetividad al insertarse en prácticas discursivas, incluye la dimensión afectiva tomando como base las nociones de identificación y de lazos libidinales de la *Psicología de las masas* de Freud (2010) y la dinámica afección-afecto-acción de Spinoza, autores en quienes desde su perspectiva, a pesar de su distancia temporal y teórica, encuentra una gran afinidad:

Para concebir esas inscripciones discursivas/afectivas podemos recurrir a las reflexiones en Spinoza, cuya noción de conatus tiene similitudes con la “libido” de Freud. Al igual que Freud, Spinoza considera que es el deseo lo que lleva a los seres humanos a la acción, y además observa que lo que los hace actuar en una dirección y no en otra son los afectos [...] Sugiero utilizar esta dinámica *affectio/affectedus* para examinar el proceso de formación de identidades políticas, concibiendo las “afecciones” como aquellas prácticas que en lo discursivo y lo afectivo se articulan y producen formas específicas de identificación. Entendidas como la cris-

talización de los afectos, esas identificaciones resultan cruciales para la política, ya que son el motor para la acción (Mouffe, 2018: 99).

El tema sobre el rol de los afectos en la constitución de identidades políticas lo sigue trabajando en *El poder de los afectos en la política* (Mouffe, 2023). En este último texto, Mouffe explica su posición respecto al giro afectivo, el cual considera como un corpus heterogéneo que engloba una variedad de enfoques difíciles de reconciliar—algunos influenciados por los escritos de Deleuze y Guattari, otros por las neurociencias o escuelas constructivistas— en tanto discrepan respecto a cómo entienden el significado de afectos y emociones. En su reflexión, la politóloga belga opta por tomar el término “pasiones” para referirse a los “afectos comunes que se ponen en juego en la esfera política de las formas de identificación nosotros/ellos” (Mouffe, 2023: 52). Desde su perspectiva, conviene distinguir las emociones de las pasiones, porque las primeras están ligadas a los individuos mientras que las segundas le sirven para sugerir el sentido de los afectos compartidos y la confrontación entre identidades políticas, aspecto que concuerda con la comprensión transindividual de los afectos de Spinoza, pues desde la perspectiva del filósofo de Ámsterdam, los afectos no son reductibles a experiencia privadas, sino que surgen de la interacción entre los cuerpos y las ideas.

En el texto antes citado, la autora alude una dificultad que enfrenta la izquierda en la lucha hegemónica; dice: “La convicción de que solo deben utilizarse argumentos racionales, y de que hay que evitar apelar a los afectos, conduce a políticas con las que la gente no se identifica porque no reconoce en ellas sus propios problemas, frustraciones y demandas” (Mouffe, 2023: 58). De nuevo, destaca la importancia que guardan los afectos experimentados por el otro semejante sin los cuales no sería posible un proceso de identificación colectiva. No obstante, aunque para Mouffe—como también lo evidenciamos anteriormente en la perspectiva de Lordon— la injusticia convertida en indignación es fuente de movilización para la lucha política, advierte que es distinta del “resentimiento”, afecto que para ella no tiene lugar en una política progresista, puesto que éste puede

dar pie a discursos como el populismo neo-nacionalista que, en vez de pugnar por la ampliación de derechos o un entorno más democrático, alienten una confrontación hacia las minorías, como los inmigrantes, haciendo de estas colectividades un enemigo responsable al que debe erradicarse. El ejemplo más claro del que se sirve Mouffe para evidenciar lo antes descrito es el discurso trumpista, que le permitió al magnate volver al poder e implementar sus políticas antiinmigrantes y antiprogresistas, acerca del cual la politóloga menciona:

Está claro que su discurso tiene como fin alentar una confrontación nosotros/ellos que movilice la indignación de la clase obrera hasta convertirla en resentimiento contra las minorías y las élites iluminadas que las defienden. Ese resentimiento, que es producto de una articulación discursiva de la indignación causada por una injusticia podría articularse de otra manera para construir un nosotros/ellos orientado a otro tipo de identificación (Mouffe, 2023: 59-60).

Como ha de notarse, Mouffe tiene bien en claro que el mecanismo afectivo que permite cohesionar distintas voluntades en una voluntad colectiva no es de uso exclusivo para las luchas contrahegemónicas; la estrategia populista puede decantar en una dirección que no necesariamente sea la de un propósito progresista. No obstante, aunque en ambos casos el proceso de identificación resulte similar –la unificación de demandas insatisfechas– para la politóloga la frontera entre una configuración populista de derecha o izquierda es evidente en tanto la composición del “nosotros” que promueven y el modo en que definen al adversario:

El populismo de derecha afirma que recuperará la soberanía popular y restaurará la democracia, pero entiende esa soberanía como una “soberanía nacional” reservada a los verdaderos “nacionales”. Los populistas de derecha no postulan la demanda de igualdad y constituyen un “pueblo” que excluye a numerosas categorías, casi siempre inmigrantes, percibidas como una amenaza a la identidad y la prosperidad de la nación [...] El populismo de izquierda, por el contrario, quiere

recuperar la democracia con el fin de profundizarla y ampliarla (Mouffe, 2018: 38-39).

No obstante, Mouffe considera que los movimientos de izquierda han subestimado el papel de los afectos, lo cual, advierte, ha permitido que los discursos de derecha, neofascistas o la retórica reaccionaria los instrumentalice; de ahí se explica el ascenso de dichos partidos, no solamente el caso del retorno de Trump a la presidencia, sino también en la Unión Europea, o en Latinoamérica con la reciente consolidación y victoria de La Libertad Avanza en la Argentina, coalición fundada en el 2021 y encabezada por su actual presidente, el economista de ultraderecha Javier Milei. Pues, como ha insistido la politóloga, en la lucha por la hegemonía del espacio público, no bastan los argumentos racionales, también es necesaria una configuración de afectos compartidos para generar adhesión, tal como lo refiere apuntando nuevamente al paralelismo teórico Freud-Spinoza:

Al igual que Freud, Spinoza cree que el deseo lleva a actuar a las personas y que los afectos las hacen actuar de determinada manera. Comprendió que, para que las ideas adquieran poder, es necesario que conecten con las personas en la dimensión afectiva, que adquieran, en palabras de Freud, una energía libidinal (Mouffe, 2023: 62).

El mimetismo del odio y del asco

La ambigüedad de la indignación y el derecho de resistencia

Desde el punto de vista del filósofo argentino Diego Tatián, un referente en el estudio de la obra de Spinoza en Latinoamérica, en tanto se consideran las derivas emancipatorias de la indignación, buena parte del spinozismo contemporáneo resulta ser bastante optimista. No obstante, él prefiere conservar el carácter ambivalente de este concepto, pues concibe que, así como hay multitudes indignadas emancipatorias o revolucionarias, también las hay de tipo linchado-

ras o fascistas: “Me parece más interesante la ambigüedad de Spinoza, que veía en la multitud y en las pasiones colectivas una dificultad. No podemos saber a priori la dirección que va a tomar la acción colectiva de una multitud indignada” (Tatián, 2023: 64). Esta observación sobre el problema de interpretar el concepto de indignación en Spinoza puede ilustrarse con dos pasajes del *Tratado político*,³ donde se hace referencia a dicha noción.

[...] cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos es menos propio del derecho de sociedad. No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo (Spinoza, 2013: 134).

En este primer fragmento correspondiente al tercer capítulo, “Del derecho político”, ha de notarse cómo el filósofo pone de manifiesto que no condona la revuelta de la multitud, pues Spinoza persigue el objetivo teórico de la construcción colectiva de la concordia en el Estado político y no la sublevación, puesto que, al igual que los individuos solamente pueden alcanzar su mayor grado de autonomía, en sentido jurídico, al guiarse por la razón y ceder su derecho en la constitución del Estado, asimismo concibe que una sociedad es menos autónoma si da lugar a la sedición. Sin embargo, líneas más adelante, parece justificar la revuelta, en el capítulo cuatro, al mencionar que “no cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige” (Spinoza, 2013: 146), aunque también agrega que el juicio sobre

³ Las citas del *Tratado político* empleadas para este trabajo provienen de la edición con traducción, introducción, índice analítico y notas a cargo de Atilano Domínguez, de Alianza Editorial.

lo que aconseja el bien común no es un derecho que incumba a un particular, pues según el derecho civil, solamente quien detenta el poder supremo es intérprete de las leyes, e introduce nuevamente el concepto de indignación:

Pero si esas leyes son de tal índole que no puedan ser infringidas, sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato, el cual no se defiende, por tanto, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra (Spinoza, 2013: 146).

Retomando la interpretación del filósofo argentino, considera que la indignación como pasión de revuelta o como derecho de resistencia en Spinoza no tiene un estatuto jurídico, sino que se activa “naturalmente” cuando el estado de las cosas se torna insostenible y el derecho natural retorna como rebelión (Tatián, 2023: 63). Sin embargo, también advierte que, como lo son para Spinoza la ira y la venganza, la indignación es una pasión que nace del odio –hacia alguien que ha hecho un mal a otro, conforme a la definición xx de los afectos, al final de la tercera parte de la *Ética*– y por ello, como el filósofo lo deja explícito en el escolio de la proposición LI de la cuarta parte, “la indignación, tal como la hemos definido, es necesariamente mala” (Spinoza, 2011: 343).

Ahora bien, en la perspectiva de Tatián, la indignación trátase de una forma de odio solidario, una tristeza que de manera mimética se comparte frente a la injusticia, que si para Spinoza resulta mala no es porque se oponga a la equidad, sino porque conduce a hacer justicia con mano propia; por ello no hay en el pensamiento de Spinoza una “teoría de la resistencia”, en cambio, menciona en otro de sus escritos donde se dedica a tratar el afecto del odio desde la perspectiva spinoziana: “El derecho de resistencia, la potencia de resistir a la violencia de un poder tiránico, no es un derecho jurídico, sino un proceso material, fáctico, amoral; es decir, un derecho natural” (Tatián, 2021: 49).

La imitación del deseo y la pasión de exclusividad

En su libro titulado *El odio*, Tatián (2021) aborda el tema de lo que designa como el “deseo de exclusividad”, una pasión históricamente ligada a la teología y la política, así como un gesto propio de las clases dominantes. Al comienzo del capítulo que le dedica en su escrito a este tema menciona:

Según Spinoza, la apertura originaria de los seres humanos a los otros humanos tiene su ámbito primario no en el pacto social, según establece la tradición contractualista, sino en la “imitación de los afectos”, forma elemental de la imaginación que distancia la antropología spinozista de un egoísmo sin más o de un individualismo radical puramente autorreferencial que sólo requeriría del vínculo con los demás para ejercer sobre ellos pasiones de superioridad (Tatián, 2021: 39).

Para el filósofo argentino, esta pasión de exclusividad tiene su raíz en la imaginación del deseo del otro, misma que desencadena de manera mimética y a la vez resulta apropiativa de un deseo de lo que el otro desea, solamente porque lo desea. Asimismo, constituye una de las fuentes de rivalidad entre los seres humanos en la que está inscrita la propiedad, pero no en relación con su escasez, sino en cuanto refiere a un objeto de representación deseante mediada por la imaginación del deseo del otro (Tatián, 2021). En ese sentido, indica Tatián, el conflicto no tiene lugar por la posesión, sino por evitar el goce del otro, lo cual es expuesto en la proposición xxxii de la parte tercera de la *Ética*: “Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzamos por conseguir que no posea esa cosa” (Spinoza, 2011: 229). Es así que esta forma de hostilidad connatural de los seres humanos originada en la mimesis del deseo de propiedad o mejor dicho, bajo la forma de un deseo de desappropriación, de acuerdo con el autor de *El odio* no está tan alejada de la lucha hegeliana por el reconocimiento, porque al mismo tiempo que se busca en la mirada de otros su propia confirmación, se intenta alejar a terceros de los objetos de deseo, lo que en Spinoza recibe

la denominación de ambición: “[...] y así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetece lo mismo, se estorban los unos a los otros, y queriendo ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí” (Spinoza, 2011: 229).

El asco, exclusión y la falta de imaginación

Además de la hostilidad generada por el deseo del deseo del otro y la imposición de su exclusividad, otro tema estudiado por Tatián es la casuística del odio en Spinoza. Menciona: “el odio es el deseo de que alguien –que me ha hecho daño o frustrado mi deseo– padezca de un daño, y si es posible, que deje de existir. Incluso que no haya existido nunca. Eso es el odio: una pasión orientada a la supresión” (Tatián, 2023: 60).

De acuerdo con la lectura que hace el filósofo argentino, en Spinoza no hay algo así como una moralización contra el odio. Si bien se trata de una pasión triste, también advierte que existen cierto tipo de alegrías provistas por el odio, como aquellas que nacen de la desgracia que afecta a quien odiamos. Otro caso revelado en la lectura de Spinoza es lo que Tatián denomina como “transitividad del odio”, cuando, por ejemplo, una tercera persona afecta de alegría a quien odiamos, en consecuencia, sentiremos odio también hacia ella, y a la inversa, si esa tercera persona produce un daño a quien odiamos, sentiremos lo opuesto.⁴ No obstante, también existe otra situación, cuando las personas odian a otras a quienes no conocen y sobre las cuales nunca han proyectado afecto alguno: en este caso, odian por mimesis: por imitación (Tatián, 2023: 62).

De la mano de este odio de carácter mimético se halla también el componente del asco, no comprendido desde la perspectiva psicológica de una emoción básica, sino como una reacción cognitiva y con-

⁴ El mecanismo de la transitividad afectiva, en franca relación con la capacidad imaginativa, se localiza en las proposiciones XXI a la XXIV, en la ya mencionada tercera parte de la *Ética* de Spinoza.

ductual culturalmente modelada, presente en prácticamente todas las formas de discriminación. Como lo expuso la autora peruana Rocío Silva Santisteban (2008) en su libro *El factor asco*, filológicamente existe una distinción entre la asquerosidad y el asco; pese a que el *Diccionario de lengua española* consigna que el sustantivo “asco” se deriva de la palabra “asqueroso”, dicha relación se desmonta al describir cómo estos dos términos no forman parte del mismo núcleo, es decir, no tienen la misma raíz etimológica. “Asqueroso” deriva de la palabra *escharosus* que significa “lleno de costras” y remite a una pulsión biológica, una sensación de náusea ante las costras; por otra parte, “asco” se deriva de *usgo*, palabra relacionada con el verbo *osgar* que significa odiar, en latín vulgar, y que de acuerdo con este análisis, está más cercano a un registro cultural y simbólico que a una palabra que expresa una determinada sensación.

Aun cuando los significados de ambas palabras en el español actual sean tan cercanos y estén vinculados al mismo universo semántico, podría tal vez arriesgarse la hipótesis que lo asqueroso, en tanto adjetivo vinculado siempre a un objeto, depende absolutamente de la forma como nuestros sentidos perciben al objeto para provocar el rechazo. En cambio el asco, en tanto que sustantivo, es decir, con vida propia dentro de la lengua, puede inducirnos a pensar no solo en objetos o personas determinadas, sino en abstracciones, en formas de conducta, en situaciones, que podríamos calificar como vinculadas al asco y, por lo tanto, repulsivas, asquerosas o abyectas (Silva Santisteban, 2008: 55).

Con lo anterior, lo que indica la autora peruana es que el factor del asco se trata de una reacción socialmente construida, vinculada con los procesos de basurización simbólica que organiza y jerarquiza los límites entre un “nosotros” y “los otros”. Ejemplos históricos de lo anterior sobran, piénsese en etnias, divergencias sexuales, cognitivas, migrantes, o como lo refirió Bauman (2015), vidas humanas despojadas de su significación tratadas como residuos desechables, resultado de la supuesta construcción de un orden. Dichas categorías no solamente llevan la marca de una figura de exclusión, construidas

mediante procedimientos retóricos por los que se “inventan y reproducen una interpretación específica del otro –individuo o colectividad, humano y no-humano– y con ello lo colocan en posiciones de sometimiento o subordinación” (Lindig, 2016: 15), sino también, como se ha mostrado, proyecciones afectivas, mecanismos miméticos de contagio, por las cuales son diseminadas en el imaginario social.

De vuelta con Tatián, lo que concibe como una sociedad no es otra cosa que una clausura imaginaria en un conjunto de valores, de igual manera imaginarios. Y todo aquello excluido en esa clausura imaginaria es vivido como un *hoste*, es decir, como un enemigo u objeto de odio, en tanto su sola existencia es capaz de poner en cuestión lo constitutivo de la sociedad (Tatián, 2023: 65). En ese sentido, para el filósofo argentino el problema del asco y del odio, así como la violencia que conllevan, es una cuestión de falta de imaginación, pues considera que la empatía es una forma particular de la imaginación. Así, quienes proyectan el asco en otras personas, un odio externalizado sobre grupos sociales, clases, razas y les desean la pudrición, son quienes son incapaces de imaginar; a su vez, dice: “la falta de imaginación puede ser definida como estupidez: la incapacidad de salir de sí” (Tatián, 2023: 66).

Conclusiones

A casi tres siglos y medio desde su publicación de manera póstuma, la *Ética* de Spinoza (2011) sigue proporcionando elementos para causar revuelo, ahora en el marco de la crítica a la sociedad capitalista de los afectos. Muestra de ello han sido las tres lecturas contemporáneas, que comparten el retorno teórico a la antropología de las pasiones del filósofo de Ámsterdam, las cuales nos propusimos analizar.

Mostramos que la propuesta estructuralista de las pasiones que plantea Frédéric Lordon, recupera el mecanismo mimético de los afectos para pensar las relaciones de subordinación en el capitalismo, no solamente desde una perspectiva economicista, sino desde la configuración pasional de la relación salarial, donde la imitación de los afectos

alegres constituye una manera en que el deseo de perseverar materialmente se alinea respecto al deseo del sujeto amo. Su vocabulario propuesto puede funcionar como una caja de herramientas para pensar las relaciones de dominación en el neoliberalismo, las cuales, no son del orden de una servidumbre voluntaria, sino objetivamente producidas. No obstante, también cuestionamos el optimismo con el que el economista y sociólogo francés reviste la pasión de la indignación, como el afecto político por excelencia como fuerza capaz de revertir el estado de alineación. Asimismo, podemos mencionar que deja una tarea pendiente, y si bien es con base en los mismos fundamentos teóricos no podemos desprendernos de la condición de heteronomía material ni de nuestra naturaleza afectiva, habría que reflexionar si es posible construir una forma de organización y de producción social sin la necesidad de instrumentalizar el deseo de perseverar, es decir, sin la subordinación de potencias conativas terceras y cuál sería la combinación de afectos y pasiones de dicha empresa.

En lo que respecta a la lectura de Chantal Mouffe, abordamos cómo los procesos de subjetivación colectiva no pueden tener lugar meramente mediante procedimientos retóricos y discursivos, sino que los afectos comunes ligados a las demandas democráticas representan la fuente principal por la que se puede construir un pueblo, que desde el enfoque antidescriptivista no se refiere a una entidad compuesta de una pluralidad de individuos, sino a una cristalización simbólica de voluntades que comparten su oposición al *statu quo*. A su vez, se evidenció que la disputa por la hegemonía del espacio público se da en el panorama político contemporáneo entre dos tendencias que pueden servirse de la misma estrategia populista, y aventajará quien disponga mejor de los afectos socialmente compartidos para movilizar e intentar unificar diferentes posiciones políticas. Sin embargo, también podemos hacer una observación crítica al planteamiento de la politóloga: como lo hemos mencionado, su propuesta promueve la lucha entre proyectos de manera agonística en aras de radicalizar la institución democrática, en cambio, la posmarxista enfatiza la importancia que tiene ontológicamente la construcción del pueblo, como proceso de identificación discursiva y de afectos compartidos, en cambio, no

profundiza en las causas de las demandas insatisfechas ni en cómo las pasiones son instrumentalizadas en el marco de las relaciones económicas neoliberales, como sí lo hace Lordon.

Finalmente, en el último apartado de este escrito se recuperaron los aportes del filósofo argentino Diego Tatián, quien con su estudio sobre la indignación, la casuística del odio, así como su carácter mimético y en relación con el asco, permite explicar el mecanismo pasional que subyace en las formas de exclusión. Cabe destacar cómo detrás del mismo mecanismo afectivo del deseo que nos moviliza en la persecución de lo que consideramos útil para la vida, y la propia capacidad para poder sentir indignación por el sufrimiento del otro, también está implícito el carácter apropiativo y excluyente, que da lugar a formas de hostilidad y discriminación.

En última instancia, con base en lo revisado aquí, destacamos que el estudio de los mecanismos pasionales, como es el caso de la imitación de los afectos, no puede ser visto como un tema secundario, sino inherente en el estudio de las relaciones humanas, como en las reflexiones abordadas en este escrito. Si nos proponemos reflexionar sobre la ínfima posibilidad de construir un mundo fuera de la subordinación, con instituciones democráticas más sólidas e inclusivas –aunque sin recaer en un optimismo ingenuo más allá del realismo spinoziano– dejando en segundo término la dimensión afectiva y sus configuraciones estructurales, estaríamos, parafraseando al filósofo neerlandés, tratando la naturaleza humana como un imperio dentro de otro imperio o escribiríamos una sátira más que una política.

Referencias

- Bauman, Zygmunt (2015), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Ciudad de México.
- Freud, Sigmund (2010), *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid.
- Han, Byung-Chul (2014), *Psicopolítica*, Herder, Barcelona.
- Laclau, Ernesto (2021), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2001), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Lindig, Erika (2016), “Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica”, en *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política* (pp. 15-26), Bonilla Artigas Editores/UAEM Cuernavaca.
- Lordon, Frédéric (2015), *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Lordon, Frédéric (2018), *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal (2014), *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal (2018), *Por un populismo de izquierda*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal (2023), *El poder de los afectos en la política*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- Silva Santisteban, Rocío (2008), *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.
- Spinoza, Baruch (2011), *Ética*, Alianza, Madrid.
- Spinoza, Baruch (2013), *Tratado político*, Alianza, Madrid.
- Tatián, Diego (2021), *El odio. Consideraciones spinozistas*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.
- Tatián, Diego (2022), “Potencia de la imitación”, *Círculo Spinoziano*, vol. 2, núm. 3, pp. 22-36.
- Tatián, Diego (2023), *La filosofía y la vida. Doce lecciones con Spinoza*, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- Villegas, Armando (2014), *La propiedad de las palabras. Ensayos de retórica, filosofía y política*, Juan Pablos Editor/UAEM, Cuernavaca.

Fecha de recepción: 11/05/25

Fecha de aceptación: 27/11/25

DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564375-403

