

VIRTUD Y FELICIDAD: ANÁLISIS DESDE LA ANTROPOLOGÍA CARTESIANA Y EL PENSAMIENTO COMUNITARIO DE SPINOZA

Ana María Ayala Román

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen

El objetivo de este escrito es el de desvelar la relación entre felicidad y virtud, remitiendo esta relación a la concepción de la naturaleza o especificidad ontológica del hombre. Para este objetivo se estudiará principalmente los pensamientos cartesiano y spinozista con el fin de mostrar dos vertientes contrarias, pero que se encuentran en diálogo. La diferencia que se intentará mostrar entre estos pensamientos del siglo XVII está cimentada en el pensamiento antropológico cartesiano de corte individualista y el pensamiento comunitario de Spinoza; tal pensamiento significará pensar la ética, pero también la política, de una determinada forma.

Palabras claves: *ética; política; virtud; felicidad; sumo bien.*

Recibido: Junio 15 de 2016 -Aprobado: noviembre 15 de 2016

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 44, enero-junio 2017: 169 - 191

VIRTUE AND HAPPINESS: AN ANALYSIS OF DESCARTE'S ANTHROPOLOGY AND SPINOZA'S COMMUNITY THOUGHT

Abstract

This paper aims to reveal the relationship between Virtue and Happiness, remitting this relationship to the conception of nature or ontological specificity of man. To this purpose we will analyze principally Descarte's and Spinoza's thoughts in order to show two contrary aspects, although they are in dialogue. We will explain that the difference in these philosophical thoughts from the XVIIth century is based in the Cartesian anthropological thought, of an individualistic type, and the idea of Spinoza's community thought; such an exercise will invite us to think about ethics, but also about politics, in a certain way.

Key words: *Ethics; Politics; Virtue; Happiness; Summun Bonnum.*

Ana María Ayala Román. Licenciada y Magister en Filosofía por la Universidad del Valle-Colombia. Becaria CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2014-63140076. Candidata a Doctora en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Magíster y licenciada en Filosofía (Universidad del Valle – Colombia). Sus principales áreas de trabajo y de investigación son: la Filosofía Moderna, la ética y política y la epistemología.

Dirección electrónica: anamariaayala@gmail.com

Dirección postal: Instituto de Filosofía PUCV, Avenida El Bosque #1290.
Código Postal: 2530388.

VIRTUD Y FELICIDAD: ANÁLISIS DESDE LA ANTROPOLOGÍA CARTESIANA Y EL PENSAMIENTO COMUNITARIO DE SPINOZA

Ana María Ayala Román

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Introducción

El objetivo de las éticas de la Antigüedad y las de la Época Moderna es el de encontrar el sumo bien, un bien que no es accidental, sino un bien por sí mismo, fin y perfección. A este sumo bien se le ha identificado con la felicidad, que es distinta del goce y el placer, puesto que los bienes que se encuentran relacionados con éstos son relativos (pues no todos los seres humanos persiguen los mismos placeres o los mismos goces). Sin embargo, cabe decir que la vida feliz *es placentera por sí misma*. Si la felicidad es el fin supremo de la ética, cabe preguntarse: ¿cómo se llega a la felicidad? Es posible rastrear en las éticas donde existe una relación directa entre «virtud» [*ἀρετή*] y «felicidad» [*εὐδαιμονία*] la apelación que se da a lo «más propio del hombre» a la vez que a «lo que depende de nosotros mismos». Se puede decir que la relación que se da entre *virtud* y *felicidad* se encuentra en la afirmación de que sólo actuando en relación con lo que nos es más propio (en sentido natural) o haciendo lo que depende de nosotros, podemos alcanzar el sumo bien, esto es, la felicidad.

Como se ha señalado antes, la relación que se intenta analizar en este escrito se fundamenta en una visión particular sobre el hombre, es decir, en una antropología que permite entrelazar lo ontológico (el ser del hombre–virtud) con lo ético (la felicidad–virtud). Se podría subrayar que lo

ontológico y lo ético son ámbitos que, aunque tengan sus especificidades, conforman un conjunto que se ha destacado en las diversas reflexiones sobre la virtud y la felicidad. El objetivo de este escrito es el de develar la relación entre felicidad y virtud, remitiendo esta relación a la concepción de la naturaleza o especificidad ontológica del hombre. Para este objetivo se estudiará principalmente los pensamientos cartesiano y spinozista con el fin de mostrar dos vertientes contrarias, pero que se encuentran en diálogo. A la vez se presentará un breve acercamiento a este problema en el pensamiento antiguo, en la figura de Aristóteles, para advertir las diferencias entre éste y el nuevo pensamiento que se instituye en la Época Moderna.

Este escrito pretenderá mostrar que la diferencia entre estos pensamientos del siglo XVII está cimentada en el pensamiento antropológico cartesiano de corte individualista y el pensamiento comunitario de Spinoza; tal pensamiento significará pensar la ética, pero también la política, de una determinada forma.

Virtud y felicidad en la ética aristotélica

172

Aristóteles niega que la felicidad sea un modo de ser, puesto que si se entiende de esta forma, un hombre que estuviera toda su vida durmiendo o al que le pasaran desgracias podría ser feliz (Aristóteles, 2007a, 1176a 34-36); es por esta razón que Aristóteles identifica a la felicidad con una actividad que es escogida por sí misma (pues se basta a sí misma y no se busca algo por fuera de ella). Esta actividad que es la felicidad se asemeja, en el sentido anteriormente enunciado, a las acciones que están de acuerdo con la virtud. Recordemos que la virtud es una disposición de realizar acciones cuyos efectos se caracterizan por su perfección; esta disposición se relaciona con la actividad-felicidad puesto que hacer algo bueno es deseable por sí mismo.

Ahora bien, ¿de qué depende esta felicidad? Según Aristóteles la felicidad depende de la actividad que está de acuerdo con la virtud y esta virtud se encuentra en relación con la mejor parte del hombre (1177a 1-5). La parte más divina del hombre es el intelecto, pues éste se relaciona con el conocimiento “de los objetos nobles y divinos”, definiéndose así como la parte más divina. De lo anterior se extraerá la siguiente consecuencia: la actividad que tiene relación con la virtud del intelecto, siendo ésta la más perfecta, será la felicidad (1177a 15-19). Esta actividad del intelecto está acompañada de placer: “[...] todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría” (1177a 24-25). Por lo anterior, podemos determinar, como lo hace Jean Paul Margot, que el modo cómo se establece la felicidad, no

como algo relativo, es decir, en relación a los géneros de vida¹, sino como un fin supremo y sumo bien, será estableciendo lo que es bueno para el hombre. Este sumo bien está en consonancia con el bien propio del hombre que no es más que lo relacionado con lo más excelso que tiene.

Para Aristóteles la virtud, *areté*, la excelencia en el hacer del hombre, es la aptitud del hombre para la vida racional: el alma humana encuentra su más alta satisfacción en la práctica de las virtudes intelectuales, en el ejercicio de sus facultades racionales. La felicidad es la perfecta satisfacción, la plenitud del hombre que ha alcanzado el completo desarrollo de su ser verdadero, *en plena conformidad consigo mismo y con el orden del cosmos*. La felicidad, que es a la vez el fin supremo y el *sentido* de la existencia humana, no es un don gratuito; es el fruto de toda una vida moral, que se independiza del tiempo cuando se alcanza (Margot, 2008, p. 74. Las cursivas son nuestras)

¿Por qué la felicidad no reside en la actividad que se realiza de acuerdo con las virtudes prácticas? La diferencia entre las virtudes éticas e intelectuales se encuentra en que las primeras tienen dependencia con las actividades humanas, lo que las pone en relación con las pasiones (Aristóteles, 2007a, 1178a 10-13); mientras que las otras no tienen tal dependencia. Es por ello que la prudencia ha de ser la guía de las acciones conformes a la virtud ética, pues de otra forma aquel que se deje llevar por las pasiones será un incontinente. A la vez, las virtudes éticas necesitan de otros elementos para producirse: “[...] En efecto el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios [...], y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud” (1178a 28-32). ¿Qué es lo que tienen las virtudes intelectuales que no tienen las éticas? Son independientes, no se necesita de nada más para realizar la actividad contemplativa, antes bien a veces esas cosas requeridas para la actividad ética son obstáculos para las actividades intelectuales. Es este aspecto, la independencia, el que está asociado con la felicidad: la felicidad es una actividad que hace que el hombre sea independiente, autónomo en su vida.

Recordemos que esta misma independencia se encuentra en la ética estoica. El sabio estoico, aquel que vive conforme a lo que es más excelso en él, el *λόγος*, es capaz de desarrollar una vida plena prescindiendo de los bienes materiales, pues su felicidad no está relacionada con ellos. La vida feliz depende de un ejercitarse en el conocimiento de la naturaleza

¹ Cfr., Aristóteles (2007b). *Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos. Libro I, 4.

y la concordancia de su vida con ésta, de ahí la máxima estoica: «vivir conforme a la naturaleza». En esta perspectiva, Cicerón señala lo siguiente, hablando de Zenón: “El supremo [...] bien, puesto que consiste en eso que los estoicos llaman «concordancia» (*homología*) y nosotros «adecuación» (*convenientia*)” (Cappelletti, 2007, p. 93).

Ahora bien, debemos tener en cuenta que la vida feliz está en relación con el conocimiento contemplativo del *κόσμος*, la vida feliz por tanto será vivir en consonancia con el orden del *κόσμος*. La felicidad no será un despliegue sin límites de la actividad de la inteligencia, esta actividad está circunscrita en los límites del *κόσμος*, un *κόσμος* que tiene límites y se impone a las actividades humanas. El orden del *κόσμος* es el imperativo en las éticas antiguas.

Podemos considerar esta característica de la felicidad como una forma de independencia –pero no del *κόσμος* sino de los bienes externos– cuando Aristóteles en el Libro I de la *Ética Eudemia*, en su análisis de la naturaleza y condiciones de la felicidad, expresa que si el vivir bien dependiera de la suerte o la naturaleza, escaparía de la esperanza de muchos, pero “si consiste en tal cualidad personal y en las acciones idóneas, el bien podrá ser más común y más divino: más común, porque será posible a un mayor número de gente participar de él, y *más divino porque la felicidad será accesible para aquellos que dispongan, ellos mismos y sus acciones, de cierta cualidad.*” (1215a 13-19. Las cursivas son nuestras). Además, Aristóteles considera que entre los bienes externos e internos al alma son preferibles los del alma, es decir, los más propios del hombre. La virtud es una «propiedad no accidental» del alma, por tanto la virtud es algo no accidental en el hombre: se cultiva por hábito (virtudes éticas) o contemplación (virtudes intelectuales o dianoéticas).

En Aristóteles, la tendencia, la finalidad del hombre es su perfección, y ésta es entendida como la ejecución de las virtudes del alma: contemplar y alcanzar la felicidad, es decir, llegar al perfeccionamiento de la propia naturaleza del hombre, naturaleza que está circunscrita en el orden del *κόσμος*.

Sobre el *κόσμος* como límite de la vida moral de los seres humanos (en sus deseos, pasiones etc..) se puede considerar la tesis de Vicente Serrano en su libro: *La Herida de Spinoza* (2011). En este texto Serrano argumenta que la modernidad (inaugurada con el genio maligno de Descartes –y no con el *cogito*) se caracteriza por la infinitud de la *voluntad de poder* del ser humano, puesto que la naturaleza (representada por el *κόσμος* griego en la Antigüedad) y Dios (en la Edad Media) han desaparecido como conceptos límites de esta voluntad o deseo desmedido que sólo tiene comparación con

la noción de infinito que comienza a ser utilizada en el vocabulario científico y filosófico de la Época Moderna. A continuación se analizará si se da (o no) y cómo se presenta esta voluntad o deseo desmedido en la ética cartesiana y spinozista, además de relacionar la virtud y la felicidad con la especificidad humana que se plantea en cada una de estas filosofías.

Virtud y felicidad en la ética moderna: Descartes y Spinoza

El tema de la felicidad fue considerado en la Época Moderna (principalmente en los siglos XVI y XVII) como de suma importancia en la ética debido a la constante lectura tanto de filósofos estoicos como epicúreos.

En *Les Passions de l'âme* Descartes afirma que la función de las pasiones es la de disponer “[...] l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté” (AT, XI, 372. Art. 52.)². Si las pasiones cumplen esta función, podríamos decir que dentro del campo práctico o moral las pasiones cumplen un papel fundamental, puesto que la ética cartesiana tiene como objetivo alcanzar el *supremo bien*, que es la *suprema felicidad*, es decir, lo que es mejor para el hombre. En la carta dirigida a Elizabeth del 4 de agosto de 1645, Descartes se propone definir qué es la suprema felicidad y la forma de alcanzarla con la ayuda de la filosofía. Para tal objetivo parte de las consideraciones de los estoicos –las cartas del 21 de julio, y las del 4, 16 y 18 de agosto del mismo año tienen el objetivo de analizar *De vita beata* de Séneca–. Descartes acepta la distinción estoica entre lo que depende y no depende de nosotros para establecer el modo para llegar a la suma felicidad, pero a diferencia de los estoicos, Descartes le da cierto valor a las cosas que no dependen de nosotros porque pueden ayudar para el *contento*. Además, establece, al igual que los filósofos de la *Στοά*, que la felicidad estriba en lo que depende de nosotros. Ahora bien, ¿qué es lo que depende de nosotros?, ¿qué es lo más propio del hombre que permite que éste pueda encontrar la suma felicidad?

Descartes define la felicidad como aquello que “consiste en un perfecto contento de espíritu y en una satisfacción interior que no suelen poseer los más favorecidos por la fortuna, y que los sabios adquieren sin ella. Así, *vivere beate*, vivir en felicidad, no es otra cosa que tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho” (Descartes, 2008, carta del 4 de agosto de 1645. AT, IV, 263). El contento del espíritu es procurado por el sujeto mismo, por lo que depende de sí mismo. ¿Qué es lo que depende del hombre mismo que le ayudará a conseguir el contento de espíritu? Para contestar esta pregunta

² Las referencias de la obra de Descartes estarán seguidas del lugar que ocupan en *Oeuvres de Descartes* (1996) publicadas por Charles Adam et Paul Tannery. 11 Volumes. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

se debe retomar las máximas de la moral formuladas por Descartes en el *Discours de la méthode*. Recuérdese que la moral por provisión que Descartes expone en la Tercera Parte del *Discours* busca no estar irresoluto en sus acciones, mientras la razón le obliga a estarlo en los juicios. Estas máximas son: obedecer las leyes y costumbres de su país, ser firme, resuelto y constante una vez se haya determinado realizar una acción así ésta viniera de opiniones dudosas.

[...] Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir (AT, VI, 24)

176

Posteriormente, Descartes formula las siguientes reglas para la vida moral: 1) emplear el espíritu de la mejor forma que podamos para saber lo que se debe o no hacer, 2) tener la resolución firme y constante de ejecutar lo que la razón aconseja. En esta segunda regla, Descartes ve a la firmeza como *virtud*, y por último, 3) considerar los bienes externos como si estuvieran fuera de nuestro alcance. Esta forma de entender la virtud será de suma importancia para entender la moral cartesiana, puesto que en la *resolución* y *firmeza* aparecerá la relación entre su análisis de las pasiones y la vida moral, al igual que el vínculo entre *virtud* y *felicidad*.

En la filosofía cartesiana no hay distinciones en el alma, posición que difiere de la filosofía platónica y aristotélica; el alma para Descartes es indivisible: “[...] Car il n’y a en nous qu’une seule âme, et cette âme n’a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés” (AT, XI, 364. Art. 47). Se podría decir que el entendimiento y la voluntad no se encuentran aislados y los dos son componentes de la acción de juzgar. Sin embargo, aunque no haya una división del alma, la voluntad y el entendimientos son distintos, esto porque son dos facultades a las que les pertenecen funciones distintas: a la voluntad le pertenece determinar los modos de actuar (en cada caso) y de asentir o negar un juicio presentado por el entendimiento; mientras que al entendimiento le corresponde concebir las cosas inteligibles.

Ahora, si para Descartes la vida ética supone un constante actuar, un determinarse hacia un lado u otro (como lo devela la metáfora del viajero), las funciones tanto de la voluntad como del entendimiento son importantes en la vida ética. También debemos considerar que, como se dijo antes, si la

felicidad es una satisfacción interior, ésta dependerá de que el hombre juzgue que sus acciones han sido realizadas como es debido. Esta característica hará que las acciones sean morales, pues hay plena conciencia de ellas y del bien que se ha querido alcanzar con ellas. *Una conciencia satisfecha es la característica de la felicidad.*

Para entender esto mejor, separaremos dos consideraciones cartesianas acerca de las funciones e importancia de la voluntad y el entendimiento en el ejercicio del juzgar y por tanto del actuar, pues la ética cartesiana se basa en el precepto estoico: «juzgar bien para actuar bien». Estas dos consideraciones las vamos a encontrar en las *Meditationes de prima philosophia*, *Les passions de l'âme* y la correspondencia. La primera consideración será denominada: «la virtud vista como uso correcto del entendimiento» y la segunda: «la virtud vista como resolución de la voluntad».

Las *Meditationes de prima philosophia* inician con la duda que se impone a las ideas que, por su falta de claridad y distinción, no han de aceptarse como verdaderas. Esta duda metódica e hiperbólica se aplica a todas las opiniones que hasta el momento tiene Descartes, que van desde las creencias obtenidas por los sentidos (ideas adventicias) hasta las verdades más soberanas (las verdades matemáticas y Dios). Frente a este estado dubitativo, Descartes se propone suspender el juicio, es decir, no dejar que su voluntad asienta a ideas oscuras y confusas. Ahora, si la ética de Descartes depende de los juicios para que el ser humano actúe ¿qué pasa en este caso? La salida de Descartes a este problema se dará en dos sentidos: la primera de ellas está consignada en *Les Principes de la Philosophie*; Descartes propone, en el principio tres de la primera parte de esta obra, que la duda no pueda ser efectuada en la vida ética (AT, VIII, 5). La duda dejaría al hombre en un estado de irresolución que Descartes define como:

[...] une espèce de crainte, qui retenant l'âme comme en balance, entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se déterminer. En quoi véritablement elle a quelque usage qui est bon. Mais lorsqu'elle dure plus qu'il ne faut, et qu'elle fait employer à délibérer le temps qui est requis pour agir, elle est fort mauvaise (AT, XI, 459. Art. 170)

Pero esta solución de Descartes es, a nuestro modo de ver, la menos interesante, puesto que esta salida al problema simplemente separa su proyecto epistemológico del moral, además porque es posible vislumbrar otra respuesta a este problema en las *Meditationes*. Por tanto la pregunta es: ¿qué hacer con la irresolución en el contexto de las *Meditationes*?

En las *Meditationes*, Descartes habla de una *libertad de indiferencia*, término que no aparece en la edición latina de 1641, sino en la segunda edición traducida al francés de 1647. Ésta es una forma mínima de libertad que se presenta cuando un hombre no se resuelve, no elige ninguna de las posibilidades que se presentan, manifestándose en él un estado de inacción o irresolución.

[...] De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent (Descartes, 2009, p. 308-310. AT, IX, 46)³

178 La *indifférence* se presenta, en el marco de las *Meditationes*, como una imperfección del conocimiento, puesto que si el ser humano tuviera un conocimiento claro y distinto del bien, tendería hacia éste. La solución a esta *indifférence* y su efecto, la irresolución, será la de *habituarse* a realizar juicios claros y distintos sobre las cosas, como lo expresa en la siguiente carta a Elizabeth del 15 de septiembre de 1645:

[...] además del conocimiento de la verdad, también hace falta el hábito, para que estemos siempre dispuestos a juzgar bien; pues no podemos estar atentos continuamente a las mismas cosas; de modo que, por claras y evidentes que fueran las razones que antes nos han persuadido de alguna verdad, luego, falsas apariencias nos pueden disuadir de creerla, salvo que, con una larga y frecuente meditación, la hayamos impreso en tal grado en nuestro espíritu que se haya vuelto un hábito. En este sentido, tiene razón la escolástica en decir que las virtudes son hábitos, pues, de hecho, raramente pecamos por no tener, en teoría, el conocimiento de lo que debemos hacer, sino tan sólo por no tenerlo en práctica, por no tener un hábito firme de creerlo. Y, porque mientras examino aquí estas verdades, al mismo tiempo refuerzo en mí el hábito de creerlas (Descartes, 2008, p. 80. AT, IV, 295)

³ “De manera que esa indiferencia que siento cuando no soy llevado hacia un lado más que hacia otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de libertad, y hace más bien aparecer un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; porque si yo conociera siempre con claridad lo que es verdadero y lo que es bueno, nunca me fatigaría deliberando qué juicio y qué escogencia debería hacer; y sería así por completo libre, sin ser nunca indiferente”.

La posición antes descrita plantea el siguiente problema: ¿es posible tener juicios claros y distintos en la vida? Y si se ha de suspender el juicio cuando una idea es dudosa, esto es, confusa y oscura ¿cómo evitar la irresolución en un plano donde la evidencia tal vez no exista? Hasta el momento Descartes ha considerado que la beatitud es el contenido del espíritu junto con las perfecciones que podamos poseer, esto es: el entendimiento y el hábito de asentir sólo a juicios claros y distintos. Pero como se advirtió antes, existe un problema con esta determinación en el plano moral, por lo que se puede decir que el pensamiento ético cartesiano tendrá que aportar una salida diferente a los problemas planteados (o no).

En *Les Principes de la Philosophie* Descartes propone la distinción de dos tipos de juicios: juicios puros y juicios verosímiles. Los juicios puros son aquellos que contienen certeza y evidencia, son los juicios intuitivos (sobre las naturalezas simples) y matemáticos. Los juicios verosímiles son considerados buenos o apropiados y no llegan a tener la evidencia de los primeros. Unida a esta distinción, Descartes expone otra: entre *la evidencia moral* y *la evidencia más que moral*. La primera es suficiente para dirigir las acciones y las costumbres de los seres humanos, sin que descansen en juicios puros sino en *las mejores opiniones*, y que, a diferencia del contexto de las *Meditaciones*, no se ponen en duda. La segunda está apoyada en juicios claros y distintos donde existe una correspondencia entre el juicio y la cosa y, por lo tanto, no se pone en duda.

Esta distinción es de suma importancia para introducir la segunda consideración denominada: «la virtud vista como resolución de la voluntad». Si la ética es un ámbito de la vida donde los juicios no son evidentes, sino sólo verosímiles, la acción de la voluntad, ya no la del entendimiento, será la rectora de la vida ética. Una consecuencia de estas distinciones es la afirmación de que en la vida ética no existen certezas. Una vida buena o feliz es aquella donde el ser humano trata, en lo posible, de realizar juicios buenos para actuar de la mejor forma posible. A este respecto se puede considerar que cuando un ser humano sólo tiene juicios verosímiles, la creencia en éstos y la voluntad de actuar conforme a ellos, es de suma importancia en la vida ética. La creencia en este tipo de juicios se puede asumir como *principio de resolución* y es, a su vez, la virtud, pues por medio de esta resolución se alcanza el contenido de espíritu, ya que el ser humano cree que está cumpliendo con su deber.

[...] le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés, touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on

juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très-mal (AT, XI, 460.
Art- 170)

En esta segunda consideración en torno a la acción ética se inscriben dos cartas de Descartes dirigidas al padre Mesland; en ellas se considera que la felicidad, sumo bien de la ética, es el contento permanente del espíritu y es obtenida por el *hábito de la voluntad*. Dicho hábito debe de ser entendido como la firmeza que se tiene al conducir la acción. Esto es de suma importancia, puesto que en la vida el ser humano no puede cambiar, en todo momento, de juicios para conducirse, esto lo dejaría en un estado de irresolución. Es importante aclarar en este punto que sólo se abandona un juicio cuando se tiene uno mejor para encaminar la acción. Como se puede observar, la felicidad depende de la virtud que es la firmeza de la voluntad. Esta firmeza de la voluntad está relacionada con la libertad, pues es en el ejercicio de la voluntad o libre arbitrio donde se encuentra el sumo bien: así lo expresa Descartes en una carta dirigida a Elizabeth del 6 de octubre de 1645:

180

Pero, hago una distinción entre el sumo bien que consiste en el ejercicio de la virtud o, lo que es lo mismo, en la posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre albedrío, y la satisfacción de espíritu que se sigue a esta adquisición (Descartes, 2008, p. 85. AT, IV, 305)

Teniendo en cuenta lo anterior: ¿qué ideas sostienen esa nueva consideración de la virtud? En la carta del 2 de mayo de 1644 al padre Mesland, Descartes afirma: 1) la propiedad de recibir ideas que tiene el alma es una pasión, pues una parte de las ideas son puestas en ella por los objetos, otras por las impresiones que están en el cerebro o por las disposiciones que las han precedido en el alma misma y por los movimientos de su voluntad (AT, IV, 113-4), y 2) “llamo generalmente libre a lo que es voluntario” (AT, IV, 116), es decir, sólo los movimientos de la voluntad son acciones libres, según la primera afirmación.

En la carta del 9 de febrero de 1645 dirigida de nuevo al padre Mesland, Descartes define la “*indifférence*” como la “*facultad positiva de determinarse a cualquiera de los dos contrarios*” (AT, IV, 173). Descartes declara, tras esta definición, que la voluntad puede moverse hacia un lado a causa de una razón (por ejemplo, al conocer el bien el ser humano es determinado hacia él) y, aunque hablando moralmente, no se escogería el contrario (el mal), hablando absolutamente, se puede escoger a éste: “[...] Pues siempre nos está permitido apartarnos de la persecución de un bien claramente conocido,

o de admitir una verdad clara únicamente, con tal de que pensemos que es bueno atestiguar mediante esto la libertad de nuestro arbitrio” (Descartes, 1967, p. 428. AT, IV, 174). Esta afirmación es completada por Descartes cuando señala que la mayor libertad se ve expresada en la determinación que se tiene cuando se elige un mal aunque se vea un bien. “Pues la mayor libertad consiste o en una mayor facilidad de determinarse o en un uso mayor de aquel poder positivo [la determinación] de seguir las cosas peores aunque veamos las mejores.” ¿Por qué acontece que al elegir el mal somos más libres? Cuando seguimos lo opuesto a un bien empleamos en mayor grado el poder positivo de la voluntad.

En esta segunda consideración cartesiana la libertad de indiferencia ya no es vista como un defecto del entendimiento, pues se advierte en ella el ejercicio de la voluntad o libre arbitrio. Una voluntad a la que le es indiferente el juicio acerca del bien, puesto que despliega su potencia hacia el contrario. Esto se debe a que el bien del que depende la felicidad, es decir, la virtud no es un bien externo al sujeto. La felicidad (que se confunde en este punto con la libertad) depende sólo de la determinación de la voluntad, y no de un objeto bueno. Pero ¿qué significa esta ausencia de atención a las determinaciones que da el entendimiento? No es otra cosa que la *autodeterminación de la voluntad*, pues a la voluntad le es indiferente lo que le presenta el entendimiento como bueno.

Esta posición acerca de la felicidad como dependiente de la voluntad es a lo que hace alusión Nicolas Grimaldi (1994) cuando afirma que para Descartes la felicidad consiste en *disfrutar de la libertad*. Más aún, Grimaldi considera que la felicidad es la experiencia de la posesión del ser infinito, pero este ser no sería Dios, sino que “[...] es la [experiencia] de la negatividad infinita que nuestra voluntad despliega al oponer un rechazo infinito al infinito que nos es rehusado” (p.179). La felicidad sería disfrutar de nuestra infinita voluntad (que niega), ya que “la beatitud consiste en disfrutar de la contemplación de una presencia infinita, que esta presencia infinita es aquella de nuestra voluntad y que ella se manifiesta en nosotros en el ejercicio de un rechazo infinito” (p. 175). Ahora bien, aunque la posición de Grimaldi exagera en torno a la ausencia de Dios en el pensamiento de Descartes, es posible conciliar su posición con la de Descartes en el sentido de que la voluntad es lo que más nos asemeja a Dios, pues ella es tanto en el hombre como en Dios infinita. Esta característica del pensamiento cartesiano lo aleja de la concepción griega donde el *κόσμος* es el límite natural del deseo, las pasiones y acciones de los hombres. Una de las características del pensamiento de la Época Moderna es la desaparición de la naturaleza vista como límite. En el nuevo pensamiento la naturaleza adquiere el sentido

de «materia inerte» a la que se puede dominar. Es lo que expresa Vicente Serrano (2011) del siguiente modo:

Habitualmente estamos acostumbrados a considerar que lo que llamamos moderno en ese sentido amplio tiene que ver con *la afirmación de la autonomía de lo humano, lo que en el ámbito de la filosofía se llamó subjetividad*. Sus consecuencias y manifestaciones son por todos reconocibles: ciencia en lugar de religión, Estado democrático en lugar de las formas absolutistas del Antiguo Régimen, libertades en general y derechos del hombre frente al mundo de privilegios, mercado y organización capitalista de la producción frente a la rigidez de una economía basada en el esquema gremial, etc. De entre las muchas palabras en torno a las que se articula ese nuevo universo, tal vez la palabra libertad, asociada a la conciencia de la propia subjetividad, sea la más reiterada y la que está presente en todos los ámbitos que consideramos: libertad de conciencia frente a la imposición dogmática de lo religioso y en lo científico, libertad de investigación frente al principio de autoridad, libertades y derechos frente a la sujeción del Antiguo Régimen, libertad de mercado como metáfora de la organización económica básica. De hecho no otra cosa que libertad es lo que se entiende por esa afirmación enfática de la autonomía de lo humano: *libertad como autodeterminación, como capacidad de actuar de forma ilimitada, no limitada por ningún poder que no sea otro sujeto, como capacidad potencialmente ilimitada para someter la naturaleza. En efecto, una vez que nos hemos liberado del principio opresor, llámese Dios en el ámbito de finales del medioevo, o llámese el ser y la naturaleza en el ámbito de lo antiguo, entonces el sujeto de esa libertad es dueño y señor de todas las cosas y es en ese sentido poder* (pp. 33-34. Las cursivas son nuestras)

182

La forma cartesiana de ver la felicidad en relación con la libertad indeterminada está alejada de la visión de Spinoza y es a esto a lo que Vicente Serrano llama: “la anomalía tranquila”. ¿Qué características tiene esta anomalía? La no desaparición de la naturaleza como límite del deseo, por ello mismo, la tranquila aceptación de la muerte, pues aunque el *conatus* sea una característica del ser humano, existe un límite interno que es la naturaleza (Dios)⁴. El deseo no se desborda y es por esto mismo que una pasión como la esperanza es desvalorizada: el deseo de inmortalidad y «el principio omnipotente de lo humano» no se encuentran presentes en el pensamiento spinozista. Observemos cómo se presenta esta anomalía en el pensamiento de Spinoza en relación con la virtud y la felicidad.

⁴ Ha de recordarse que en Spinoza Dios y la naturaleza son lo mismo, pues al ser Dios causa inmanente y no transitiva (*Ética*, parte I, proposición 18) no hay separación entre “naturaleza” y “Dios”.

En el *Tractatus de Intellectus Emendatione* Spinoza comienza a relatar la experiencia por la que decidió orientar su vida de otro modo. Esta experiencia tiene relación con los bienes que eran objetos de amor (honor, riquezas, placer). La vida le enseña a Spinoza que estos objetos de amor son “vanos y fútiles” y no tienen en sí mismos ningún bien o mal, sino que son buenos o malos según la afección que se produce en el cuerpo. Spinoza se propone investigar si existe un bien que “[...] capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí sólo, rechazados todos los demás, afectara el ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema” (Spinoza, 1988, p. 75). Spinoza afirma que los males, que ha visto en algunos hombres, se deben a que éstos han puesto su dicha o desdicha en la *calidad del objeto* al que se adhieren con amor, y esta calidad es la de *perecer*.

Ahora bien, si el mal depende de la calidad del objeto, el bien también dependerá de esto, por lo tanto Spinoza se propondrá encontrar un objeto cuya calidad sea tal que lo lleve a la felicidad. Esta calidad para Spinoza es la *eternidad* y la *infinitud*, pues “[...] el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas” (p. 79). Tras haber explicado de qué depende el mal y el bien, Spinoza pasa a decir qué entiende por *verdadero bien* y *sumo bien*. Para esto es de importancia aclarar que el bien y el mal se dicen sólo en sentido relativo, esto es, de una misma cosa se puede decir que es buena o mala, pues nada considerado en su propia naturaleza es bueno o malo. Todo lo que existe lo hace según leyes fijas de la naturaleza, en otras palabras, las cosas *son* según leyes naturales por lo que no podríamos decir que si cumplieran estas leyes, serían buenas y si no, serían malas, puesto que éstas leyes se cumplen necesariamente. El *verdadero bien* es para Spinoza los medios para alcanzar el sumo bien entendido como: “*el conocimiento de la unión que mantiene con la naturaleza*” (p. 79). El sumo bien, del que depende la felicidad, será llegar a la unidad con Dios, que es para Spinoza idéntico a la Naturaleza. El amor a Dios es la felicidad. ¿Qué relación tiene la virtud con la felicidad así entendida?

En el escolio de la proposición 18 de la Cuarta Parte de la *Ética*, Spinoza define la virtud del siguiente modo: “[...] actuar según las leyes de la propia naturaleza”. Se puede apreciar cómo para Spinoza, al igual que para Aristóteles y Descartes, la virtud se relaciona con algo propio del ser humano, pero a diferencia de Descartes y semejante a Aristóteles, en Spinoza este ser propio del hombre no está separado de la naturaleza, es decir, en la virtud del ser humano se ve una *consonancia* del ser del hombre con la naturaleza.

Lo que se dice *propio* de un hombre es lo que tiene en *común* con todos los demás hombres. Se podría decir con ello que lo que produce la felicidad en el hombre es lo *im-propio*: no aquello que le pertenece individualmente, sino lo que comparte con los demás. La realidad es una totalidad interconectada, la naturaleza es una realidad en relación.

En otro sentido, [la naturaleza] designa la vida interna de esta totalidad, su productividad propia y el movimiento que, sin otro origen que él mismo, asegura su eterna perseverancia y regula desde el interior su sobreabundancia infinita. Para ilustrar este punto, utilicemos la imagen de la esfera, ésta no es nada fuera de la relación de los puntos que la componen. Mas, cualquiera sea el punto que se señale en la superficie de la esfera, este punto no existe sino en virtud de la ley que expresa su relación con la infinitud de los demás puntos. Sucede lo mismo con la relación que Dios –la sustancia– mantiene con los seres singulares –los modos. Los seres singulares son como los puntos de la esfera (Margot, 2011, p. 31)

184 Ahora bien, ¿cuáles son las leyes de la propia naturaleza? Antes de contestar esta pregunta debemos tener en cuenta que la filosofía de Spinoza no parte del orden del conocer, donde la primera entidad es el sujeto, sino que parte del orden del ser, donde la primera entidad es la *causa sui*, es decir la sustancia (E, II, P10, esc. 2)⁵. ¿Por qué empezar por la sustancia, que es identificada con Dios, y no por el sujeto? Según Michel Henry (2008), si la filosofía de Spinoza es una filosofía que tiene como problema principal la consecución de la felicidad y ésta depende, como se dijo antes, de un *ser eterno e infinito*, se debe garantizar que este ser existe antes que otra cosa. Henry afirma que toda “filosofía de la felicidad” es una “filosofía del ser”, y es por esta razón que la filosofía de la felicidad de Spinoza debe empezar con una ontología donde se dé a Dios el sumo grado de independencia: el de sustancia, puesto que si no fuera de este modo la felicidad dependería de la subjetividad y no de la unidad o amor a Dios.

[...] si la sustancia no es más que la obra de la conciencia constructiva, productora de verdad, si, como lo repite Kant, no hacemos más que encontrar en el objeto lo que ya introducimos en él, si el Ser no es más que *nuestra* representación, si no es más que nosotros mismos, ¿cómo adorarlo, cómo entregarnos a él? ¿Cómo admirar lo que no es más que nuestra obra? *La felicidad absoluta, extática que soñó Spinoza supone la fusión con otro que*

⁵ En adelante se citará la ética con la abreviación E, seguidio de la parte del libro en numeros romanos, proposición (P) seguida del número árabigo y escolio (esc.) o definición (def.), según sea el caso.

nos arrebatata. No podría existir en una concepción que, haciendo del objeto una simple producción de nuestra conciencia, del Otro un efecto y como un prolongamiento de nosotros mismos, suprime de hecho a ese otro (p. 61. Las cursivas son nuestras)

Según lo anterior, se puede afirmar que la filosofía de Descartes es una filosofía donde el espíritu, gracias a la potencia de la voluntad, se despliega y constituye “una representación que no es más que su reflejo. Como Narciso no se inclina sino ante una imagen” (Henry, 2008, Loc. Cit.). Es por esta misma razón que la voluntad es infinita en su indeterminación, pues no existe nada por encima de ella que la limite. Además le pertenece a cada individuo en particular, pues la *res cogitans*, a diferencia de la *res extensa*, se individualiza.

Este pensamiento, amparado en la subjetividad narcísica, cuando intenta comprender a Dios le adjudica características humanas (representadas en la figura de padre o juez). Según Spinoza este error se debe a que partieron del conocimiento de los efectos para luego conocer las causas.

[...] el motivo de esto [las creencias incoherentes] me parece haber sido que no han mantenido el orden del filosofar. Pues creyeron que la naturaleza divina, que debían contemplar antes de nada por ser anterior tanto en el conocimiento como en naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas, que son objeto de los sentidos, eran las primeras de todas. De donde ha resultado que, mientras contemplaron las cosas naturales, en ninguna cosa pensaron menos que en la naturaleza divina, en nada pudieron pensar menos que en sus primeras ficciones sobre lo que habían construido el conocimiento de las cosas naturales, puesto que nada les podía ayudar para el conocimiento de la naturaleza divina. Nada extraño, pues, que hayan caído en frecuentes contradicciones (E, II, P10, esc. 2)

Ahora, retomemos la pregunta ¿cuáles son las leyes de la propia naturaleza? Después de exponer en la Primera Parte de la *Ética* la unidad de Dios y en Dios de los atributos y modos, además de criticar las posturas teológicas y filosóficas que le atribuyen a Dios voluntad y entendimiento, Spinoza pone énfasis en el atributo del poder: Dios es una sustancia que por su poder —*conatus*— se autoproduce y produce, de manera necesaria, toda la realidad que está *contenida* en él y se explica por él. La realidad es una *expresión* del poder de Dios, expresión que viene a constituir la unidad de lo real. En palabras de Deleuze:

En el primer libro de la *Ética*, a partir de la definición 6, aparece la idea de expresión: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia consistente en una infinidad de atributos, de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita». Esta idea adquiere en seguida una importancia cada vez mayor. Es retomada en variados contextos. Ora Spinoza dice: cada atributo expresa *una cierta esencia* eterna e infinita, una esencia correspondiente al género del atributo. Ora: cada atributo expresa *la esencia* de la substancia, su ser o su realidad. Ora, en fin: cada atributo expresa la infinidad y la necesidad de la *existencia* substancial, es decir, la eternidad. Y, sin duda, Spinoza muestra bien cómo se pasa de una fórmula a otra. Cada atributo expresa una esencia, pero en cuanto expresa en su género la esencia de la substancia; y como la esencia de la substancia engloba necesariamente la existencia, es función de cada atributo expresar, junto a la esencia de Dios, su existencia eterna. Sea como sea, la idea de expresión resume todas las dificultades que conciernen la unidad de la substancia y la diversidad de los atributos (1975, p. 9)

186

Si los atributos, y por tanto los modos, expresan la esencia de Dios, que Spinoza identifica con el poder o *conatus* (E, I, P34), los atributos y modos expresan parte del poder de Dios: “todo cuando existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de modo cierto y determinado” (E, I, P36 dem). La esencia de Dios y la de su producción es el *conatus*. En la proposición 17 de la Primera Parte de la *Ética*, Spinoza afirma que la acción de Dios depende de “las solas leyes de su naturaleza”, es decir, depende de su propia esencia que es su poder. El ser humano es un modo de los atributos de Dios y, por tanto él expresa la esencia de Dios. La ley del *conatus* se encuentra en toda la naturaleza. En el ser humano este *conatus* es deseo. Este deseo o *conatus*, *con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser*, “no es nada más que la esencia actual de la misma” (E, III, P7), por lo que se puede afirmar que el *conatus* se encuentra en plena relación con la experiencia de vida que narra Spinoza al inicio del *Tractatus de Intellectus Emendatione*, pues el *conatus* como potencia del ser humano sería aquello que lo une con el sumo bien, es decir, con Dios, pues Dios es aquel objeto que, amándolo, proporciona la beatitud.

Al final de la Segunda Parte de la *Ética*, Spinoza afirma que la virtud no viene acompañada de felicidad, sino que ella es la misma felicidad y la suma libertad. Cuando el ser humano actúa siguiendo su deseo, la potencia de su ser, busca encuentros que lo unan con objetos que son buenos —pero no porque juzgue que son buenos sino que son buenos porque los desea—. En la parte IV, Spinoza identifica a la virtud con la potencia de obrar (def. 8), es decir, “actuar” es “actuar en virtud de su conatus”. De esta forma además de

lograrse la felicidad se obtiene la libertad, pues ésta se encuentra relacionada con la acción, o sea, con la expresión de las leyes de la naturaleza. Véase que esta forma de entender la virtud está más cercana a la forma como se entendió en la Antigüedad: como «eficacia» (potencia de obrar), mientras que en el pensamiento cristiano se entendió como «cualidad» poseída por algunos hombres.

La relación entre virtud y felicidad es expuesta por Spinoza cuando define a esta última como el poder que tiene el hombre para conservar su ser y esta conservación sólo se da cuando el hombre actúa conforme a las leyes de su propia naturaleza (virtud). Se sigue que el ser humano no apetece la virtud por otra cosa sino por ella misma, y no hay nada que sea más digno y útil que ella. Según lo anterior, se puede entender la crítica de Spinoza a Descartes, quien ve en la libertad la indeterminación, la indiferencia, pues según Spinoza sólo los impotentes, es decir, los que se han dejado vencer por causas externas, eligen el mal. El hombre que actúa virtuosamente sabe lo que es bueno para él, pero no porque lo haya determinado él, sino que lo sabe porque es consciente de las modificaciones que se dan en su cuerpo, modificaciones que en el caso de un objeto bueno (útil) incrementan la potencia del propio ser. La libertad, según Spinoza, no se basa ni en las determinaciones de la voluntad, ni en su naturaleza indeterminada (como en el caso de Descartes), sino en la potencia de obrar siguiendo las leyes de la propia naturaleza. En Spinoza no existe una facultad denominada «voluntad», sólo existen voliciones particulares (que son lo mismo que las ideas).

Esta voluntad se encuentra determinada a su vez por una causa exterior a ella y dado que, por lo pronto, es un modo determinado, debe tener como causa otro modo finito determinado perteneciente al mismo atributo. Decir de esa voluntad que es un modo, es decir que no es autocausada, lo que equivale a decir que no es causa libre. Siendo un modo la voluntad nunca es libre en el sentido convencional de “libre” (Cohen, 2003, p. 85).

La potencia de obrar de la que Spinoza habla es infinita, si se desborda; en últimas la pregunta es: ¿es ilimitada la potencia de obrar de una vida humana?, ¿es la potencia de obrar igual de ilimitada que el poder positivo de la voluntad cartesiana? No, no lo es. Spinoza es enfático al declarar que la potencia de obrar es limitada porque el ser humano es parte de una unidad y su *conatus* se encuentra limitado y superado por el *conatus* de las causas exteriores (E, IV, P3). Esto hace que la vida humana no tenga la potestad de adaptar a su uso a los demás seres, pero además posibilita una postura ética frente a la vida:

[...] Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio y que no hemos podido extender la potencia que poseemos, hasta el punto de poder evitarlas, y de que *somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos*. Y, si lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descansará plenamente en ello y se esforzará en permanecer en esa quietud. Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el *conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza* (E, IV, apéndice. Las cursivas son nuestras)

Se puede afirmar entonces que la potencia expresada por cada ser es limitada y que cada ser persevera en sí mismo según su *conatus*. La máxima expresión del aumento de la potencia de obrar se da cuando el ser humano se une a Dios, pues Dios es el objeto más útil al hombre en tanto que es en el amor a Dios donde se da la felicidad y libertad del ser humano. Ahora, este amor a Dios es un *amor mundi*, un amor a lo terrenal, pues la felicidad está en este mundo (que es el único que existe), está con los seres semejantes, es decir, con otras vidas humanas. El amor a Dios no es un alejamiento del mundo, sino más bien la posibilidad de ser-con-otros. De ahí la dimensión política de la felicidad.

A manera de conclusión: felicidad y política

El tema de la felicidad es central en el pensamiento de Spinoza, se podría decir que la filosofía spinozista es una filosofía de la felicidad, cuyos efectos se ven en el ámbito político. ¿Por qué? En la propuesta de una filosofía de la felicidad (o una política de la felicidad) existe un gesto radical en el que podemos inscribir la posición spinocista del deseo. Esta relación entre felicidad y deseo distancia el pensamiento del filósofo holandés del cartesiano, puesto que en Descartes los afectos son causados por la acción del cuerpo en el alma, mientras que en Spinoza (siendo el alma y el cuerpo una misma cosa) las afecciones no se explican sólo por medio del cuerpo, sino del proceso imaginativo que se produce con la afección. Así como lo señala Chantal Jaquet: “Les passions ne dépendent donc pas du corps, mais des idées inadéquates, tandis que les actions naissent des idées adéquates. Expliquer la passion, ce n’est pas comprendre l’action du corps, mais c’est comprendre la formation d’idées inadéquates” (Jaquet, 2004, p. 69). El proceso imaginativo que se produce entre dos o más cuerpos permite explicar la pasión (que surge de las ideas inadecuadas), así como los

procesos ideológicos de las comunidades. Esta misma relación es explicitada por Diana Cohen cuando afirma que la relación entre deseo e imaginación en la filosofía de Spinoza se da a causa de la presentación de la afección que se produce en la imaginación. “Al ser el deseo la esencia del hombre determinada a actuar de acuerdo con las afecciones que el hombre padece, esta esencia se funda, en última instancia, en la naturaleza y en el mecanismo de las representaciones” (Cohen, 2003, p. 90).

El pensamiento sobre la felicidad en la filosofía de Spinoza supone pensar el deseo, un deseo-*conatus* que singulariza las vidas, las comunidades y las formas políticas. El tema de la felicidad implica un pensamiento no sólo enmarcado en la ética, sino un pensamiento de lo político. De esta forma, podemos ver en Spinoza una apertura del pensar, donde no se realiza una escisión entre lo ético y lo político⁶, y en el que la felicidad y las pasiones alegres serán centrales en la configuración de una política que sea “útil” a la comunidad. Este gesto spinozista que ayuda a entender y superar esta escisión, es el de no entender a la felicidad en términos de tutelaridad de la razón, sino en términos de vida en común, de deseo, y de afectos, es decir, la felicidad no es encontrada en un sujeto (sabio, santo, por ejemplo), sino que puede encontrarse en la ciudad, con los otros. Este viraje que realiza Spinoza es posible gracias a que la centralidad de su metafísica es el cuerpo, un cuerpo siempre múltiple y compuesto que se define tanto por su composición como por su poder de afectar y ser afectado. Pensar la felicidad es pensar la *polis*, la vida en común que se abre al ejercicio de una vida con otros donde la felicidad no se entiende como un sentimiento autocomplaciente, sino como un incremento del *conatus* que implica siempre a otro. La concepción spinozista de la felicidad permite *interrumpir* algunas consideraciones metafísicas que han sido utilizadas para instituir órdenes sociales y políticos en un orden natural, como por ejemplo, la de la salvación personal tras la muerte.

A diferencia del pensamiento cartesiano, el pensamiento spinozista permite pensar la felicidad fuera de los parámetros del individuo, convirtiéndose así en una fuerza *preindividual* (o *impersonal*). La felicidad puede ser pensada más allá de una conciencia yoica, de una acción ética centrada en un individuo o sujeto, puede ser pensada *entre nos*, puede ser

⁶ Así como lo vislumbra el trabajo realizado por algunos autores como Deleuze, Balibar, Chauvi y Negri. “La verdadera política de Spinoza es su metafísica. Contra las potencialidades de ésta se descargan la polémica del pensamiento burgués y las tentativas de mistificación que discurren bajo la sigla “spinozismo”. Pero la metafísica spinozista se articula como discurso político, y en este campo desarrolla específicamente algunas de sus potencialidades. Aquí debemos intentar identificarlas” (Negri, 1993, p. 357).

comunicada. La felicidad en Spinoza deviene una cuestión política, pues escapa a un análisis puramente ético (en el sentido en que se han dividido tradicionalmente las disciplinas en filosofía) para convertirse en un problema de la *polis*, de la comunidad de hombres que comparten una vida común y un *conatus* común. La felicidad Spinozista es impersonal y a la vez singular.

Lo anterior se relaciona con la *comunicación* del sumo bien que se presenta desde el inicio del Proemio del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, cuando Spinoza se pregunta por la existencia de un bien verdadero “capaz de comunicarse”:

§13: “[...] Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella [naturaleza más perfecta], se llama verdadero bien; y el sumo bien es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza (Spinoza, 1988, p. 79).

§14 “[...] y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo” (Spinoza, 1988, p. 80).

190 Según Spinoza para esta comunicación es necesario: 1) formar una sociedad en la que la mayoría de los hombres alcancen el sumo bien, 2) hacer uso de la educación, la medicina, el arte y la mecánica como medios útiles para alcanzar dicho bien, 3) curar el entendimiento y 4) hablar según la capacidad del vulgo. Estos cuatro elementos permiten ver el raigambre político de la felicidad en el pensamiento spinozista. No se trata de instituir al filósofo como gobernante, sino ser en común con los otros, es decir, la política no es un problema de unos cuantos (oligarcas o burócratas), es un problema de la comunidad, del cuerpo político que quiere vivir bien. Vivir en felicidad es vivir en libertad con otros. En consecuencia, el bien verdadero, que es común porque Dios no es transcendente (y no se comunica con unos pocos hombres iluminados que servirían de mediadores entre lo celestial y lo terreno), se debe comunicar en el lenguaje del vulgo. Dicho lenguaje es el que se presenta en la imaginación común de la comunidad, en su forma de vida, pero también es el lenguaje de las nociones comunes que se producen en un cuerpo (singular, político).

La felicidad existe ligada a una liberación colectiva, pues implica una liberación del cuerpo político (comunidad) y los cuerpos más singulares que lo componen, porque a diferencia de las filosofías que se fundan en una ontología de los individuos, no hay salvación personal, la salvación se produce por lo más impersonal que tiene el hombre: el *conatus*, Dios, aquella *fuerza que es todo lo existente*. De esta forma, la unión con Dios significa una salvación no del individuo —dispositivo del pensamiento cristiano—, sino la salvación colectiva gracias a la posibilidad de la comunicación

del bien verdadero, ya sea por medio del modo de pensamiento que es la imaginación, ya sea por la razón o la intuición.

Referencias bibliográficas:

- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Editorial Gredos,.
- _____. (2007). *Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos
- Cappelletti, Ángel. (2007). *Los Estoicos Antiguos. Obras*, Madrid: Editorial Gredos.
- Cohen, Diana. (2003). *El suicidio: deseo imposible. O de la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Descartes, René. (1967). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- _____. (1996). *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. 11 Volumes, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- _____. (2008). *Cartas filosóficas*. Argentina: Caronte Filosofía.
- _____. (2009). *Meditaciones Acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Deleuze, Gilles. (1975). *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Grimaldi, Nicolas. (1994). De la espera al abandono. La ambivalencia de la libertad. *Thémata*, No. 12, 171-186.
- Henry, Michel. (2008). *La Felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Jaquet, Chantal. (2004). *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. París: Presses Universitaires de France.
- Margot, Jean-Paul. (2008). Soberano bien y felicidad. *Revista Philosophica*, Vol. 33, Semestre I, 73-87.
- _____. (2011). Libertad y necesidad en Spinoza. *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 32, pp. 27-44.
- Negri, Antonio. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Serrano, Vicente. (2011). *La Herida de Spinoza*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la Reforma del Entendimiento/Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta.